

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

**Η θεμελίωση της κυριαρχίας στην πολιτική θεωρία
των Thomas Hobbes και Carl Schmitt:
Προϋποθέσεις και όρια**

Διπλωματική Εργασία

ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ ΧΡΗΣΤΟΣ

A.M.: 1123M039

Αθήνα 2025

Διμελής Επιτροπή

Στέφανος Δημητρίου, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (επιβλέπων)

Γεώργιος Ξηροπαΐδης, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Χρήστος Αγγελόπουλος, 2025

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Στη μνήμη του θείου μου Μιχάλη

Περιεχόμενα

Εισαγωγές παρατηρήσεις.....	9
1. Οι ανθρωπολογικές προϋποθέσεις της πολιτικής θεωρίας.....	15
1.1 Η σημασία της ανθρώπινης φύσης για την πολιτική θεωρία.....	15
1.2 Η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Hobbes.....	16
1.3 Οι ανθρωπολογικές παραδοχές του Schmitt σε σχέση με τη χομπσιανή θεωρία..	22
2. Το θεωρητικό πλαίσιο νομιμοποίησης της κυριαρχίας: Δύο διαφορετικές προσεγγίσεις του Φυσικού Δικαίου.....	25
2.1 Η έννοια του Φυσικού Δικαίου ως το νομιμοποιητικό θεμέλιο της εξουσίας..	25
2.2 Η ορθολογική προσέγγιση του φυσικού δικαίου στον Hobbes.....	26
2.3 Τα θεμέλια του σμιτιανού νομικού αντι-θετικισμού.....	31
2.4 Οι μεθοδολογικές διαφοροποιήσεις των δύο προσεγγίσεων.....	34
2.5 Η έννοια της πραγμάτωσης ως θεμελίωση της απόφασης στον Schmitt.....	36
3. Η μεθοδολογική προσέγγιση του πολιτικού: συμφωνία και απόφαση.....	39
3.1 Η ορθολογική συγκρότηση της πολιτικής κατάστασης στον Χομπς.....	39
3.2 Η ντεσιζιονιστική νοσηματοδότηση του σμιτιανού πολιτικού.....	43
4. Η προσέγγιση της κυριαρχίας: κανονιστικότητα και εξαίρεση.....	49
4.1 Η κανονιστική προσέγγιση της απόλυτης κυριαρχίας.....	49
4.2 Η εξαιρετική περίπτωση ως θεμέλιο της κυριαρχίας.....	53
5. Τα όρια της κυριαρχίας.....	59
5.1 Οι όροι συγκρότησης της κυριαρχίας ως εγγενές θεωρητικό όριο.....	59
5.2 Το φυσικό δίκαιο ως γνώμονας του κυριαρχικού πράττειν.....	61
5.3 Το άτομο απέναντι στην κυριαρχία.....	64
Συμπεράσματα.....	68
Βιβλιογραφία.....	72

*Between the idea
And the reality
Between the motion
And the act
Falls the Shadow*

For Thine is the Kingdom

T.S Elliot, *The Hollow Men*

*O stolzere Trauer! ihr ehernen Altäre
Die heiÙe Flamme des Geistes nährt heute ein gewaltiger Schmerz,
Die ungeborenen Enkel.*

Georg Trakl, *Grodek*

Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Η παρούσα εργασία αποτελεί μια συγκριτική μελέτη, η οποία, μέσα από την κριτική ανασυγκρότηση των κύριων σημείων της θεωρίας των Thomas Hobbes (1588-1679) και Carl Schmitt (1888-1985), αποσκοπεί στη διερεύνηση του βαθμού σύγκλισης και απόκλισης των δύο στοχαστών σε θεμελιώδη ζητήματα που αφορούν τη συγκρότηση της θεωρίας της κυριαρχίας.

Στο πλαίσιο αυτό, η ανάλυση εστιάζει στην παράλληλη παρουσίαση και ερμηνευτική αντιπαράθεση των βασικών θεωρητικών αξόνων των δύο προσεγγίσεων. Ένας από τους κύριους σκοπούς της εργασίας είναι να αναδειχθεί ότι, παρά τις επιμέρους ομοιότητες που δύναται να εντοπισθούν, ο τρόπος με τον οποίο οι Hobbes και Schmitt συγκροτούν την έννοια της πολιτικής κατάστασης και του πολιτικού αντιστοίχως, διαφοροποιείται ουσιαστικά. Τα πρώτα κεφάλαια συνεπώς, επικεντρώνονται στους όρους με τους οποίους οι δύο διανοητές θεμελιώνουν τη συγκρότηση της πολιτικής εξουσίας. Συγκεκριμένα, θα ερευνηθούν τρία διαδοχικά επίπεδα θεμελίωσης: πρώτον, η ανθρωπολογική φιλοσοφία που «υποβαστάζει» την πολιτική θεωρία, δεύτερον, το θεωρητικό υπόβαθρο του κράτους, δηλαδή οι προκρατικές προϋποθέσεις, και τρίτον, οι όροι συγκρότησης της κυριαρχίας καθαυτήν. Η ανάλυση καταδεικνύει ότι, μολονότι Hobbes και Schmitt έχουν τον ίδιο στόχο, δηλαδή τη θεωρητική θεμελίωση της απόλυτης κρατικής κυριαρχίας, ωστόσο η μεθοδολογική τους προσέγγιση διαφοροποιείται σημαντικά. Το γεγονός αυτό δεσμεύει τους δύο διανοητές στους όρους με τους οποίους διατυπώνουν, ο καθένας με το δικό του τρόπο, τη θεωρία περί κυριαρχίας. Στα επόμενα δύο κεφάλαια της εργασίας, η έρευνα προσανατολίζεται στη φύση της κυριαρχίας, τα όριά της και τους τρόπους εκδήλωσής της.

Σε μεθοδολογικό επίπεδο, η εργασία θα αναπτυχθεί ακολουθώντας τη λογική αλληλουχία με την οποία διαρθρώνεται η χομπσιανή θεωρία. Παράλληλα, σε κάθε στάδιο της θεωρητικής αυτής ανάπτυξης, θα επιχειρείται η κριτική ανασυγκρότηση της αντίστοιχης θέσης που διατυπώνει ο Schmitt, προκειμένου να αναδειχθούν οι τρόποι με τους οποίους συγκροτείται το επιχείρημα κάθε διανοητή. Με τον τρόπο αυτό καθίσταται εφικτή όχι μόνο η συγκριτική αποτίμηση των δύο θεωρήσεων, αλλά και η ανάδειξη των εννοιολογικών αποκλίσεών τους.

Επομένως, ο κεντρικός άξονας γύρω από τον οποίο περιστρέφεται η σύγκριση μεταξύ Hobbes και Schmitt είναι η έννοια της κυριαρχίας. Ωστόσο, η έννοια αυτή δεν είναι ούτε απλή ούτε αυτονόητη. Πρόκειται για μια ιστορικά φορτισμένη έννοια η οποία βρίσκει τις ρίζες της στον Μεσαίωνα, αλλά εμφανίζεται εναργώς και αναπτύσσεται θεωρητικά κατά τους πρώιμους νεότερους χρόνους ενώ, μετά από μια μακρά πορεία θεωρητικής επεξεργασίας, φτάνει στα όριά της κατά τον 20ο αιώνα.¹ Επί της ουσίας η κυριαρχία ως έννοια είναι ένα από τα θεωρητικά δημιουργήματα της ιστορικής μετάβασης της Ευρώπης, κυρίως της δυτικής και της κεντρικής, από τη φεουδαρχική εποχή στην πρώιμη αστική. Οι ιστορικοί όροι που συντέλεσαν σε αυτή την μετάβαση είναι ουσιώδεις για την κατανόηση του περιεχομένου της έννοιας, όπως επίσης και για την εξέλιξή της, γι' αυτό και έχει χαρακτηριστεί ως «ιστορικά εξαρτημένη έννοια».²

Ο Μεσαίωνας χαρακτηρίστηκε από μια μορφή οργανικής κοινωνικής ενότητας,³ όπου η εξουσία που εξασφάλιζε την ασφάλεια και το αίσθημα σταθερότητας και κανονικότητας των ανθρώπων, ενσαρκωνόταν στην ενότητα πολιτικής και θρησκείας. Πρόκειται για μια εποχή όπου δεν υπήρχαν οι μοντέρνες αυστηρές διακρίσεις ανάμεσα σε πολιτική και θρησκεία, ηθική και δίκαιο, θείο και ανθρώπινο νόμο.⁴ Παράλληλα, τα κράτη δεν ήταν ούτε θρησκευτικά αλλά ούτε και κοσμικά. Η εξουσία δεν βασιζόταν στην ιεράρχηση κοσμικού και θρησκευτικού αλλά σε μια ιδιότυπη μορφή πολιτικοθρησκευτικής ενότητας.

Αυτό το πολύπλοκο σύστημα καθιστούσε αδύνατη την ύπαρξη μιας μοναδικής ουσιαστικώς ανώτατης αρχής. Αντιθέτως, ο εκάστοτε κοσμικός ηγεμόνας δεσμευόταν από πλείστους παράγοντες (θρησκευτικούς και πολιτικούς) σε ένα σύστημα πολιτικών

¹ Δημήτρης Χριστόπουλος, *Ταξίδι στο Κράτος. Κυριαρχία, δίκαιο και δικαιώματα*, Πόλις, Αθήνα 2020, σ. 240.

² Πρόδρομος Δαγτόγλου, *Περί Κυριαρχίας*, Σάκκουλα, Αθήνα 1986, σ. 15.

³ Δεν υπήρχε η έννοια του ατόμου στον Μεσαίωνα με τη νεοτερική της σημασία. Οι άνθρωποι ταυτίζονταν με την κοινότητα στην οποία ανήκαν. Αντλούσαν άμεσα από αυτή την ταυτότητά τους, τους σκοπούς τους στην ζωή καθώς και την θέση τους στον κόσμο. Η κοινότητα ήταν ένας οργανισμός όπου κάθε μέλος της, υπηρετούσε από τη δική του μοναδική θέση έναν ευρύτερο, συλλογικό σκοπό. Με άλλα λόγια, η ατομική ταυτότητα και συνείδηση απουσίαζαν καθώς το άτομο ήταν απλά ένα λειτουργικό μέρος ενός ευρύτερου οργανισμού. Βλ. Daniel Philpott, *Sovereignty: An Introduction and Brief History* στο *Journal of International Affairs*, Vol. 48, No. 2, 1995, σ. 360.

⁴ Χριστόπουλος, *Ταξίδι στο Κράτος*, σελ. 240.

ισορροπιών.⁵ Επί της ουσίας δεν υπήρχε μια ανώτατη αρχή, στην οποία να υπόκεινται άνευ όρων όλες οι υπόλοιπες. Αντιθέτως, υπήρχε ένα «παιχνίδι πολιτικών ισορροπιών» ανάμεσα σε διαφορετικούς φορείς τοπικής πολιτικής εξουσίας. Συνεπώς στον Μεσαίωνα, εφόσον δεν υπήρχαν εθνικά κράτη, δεν υφίστατο και η έννοια της κυριαρχίας, τουλάχιστον με τη νεότερη της σημασία.⁶

Η απαρχή της κατάρρευσης αυτού του σύνθετου πολιτικοθρησκευτικού συστήματος που βασιζόταν σε πολιτικές σχέσεις άμεσης εξάρτησης, εντοπίζεται κυρίως τον 13ο και 14ο αιώνα, με τις συνεχείς έριδες ανάμεσα σε κοσμική και εκκλησιαστική εξουσία. Η κορύφωση της κρίσης ήρθε με τη Μεταρρύθμιση τον 16ο αιώνα, με τη ρήξη της πολιτικοθρησκευτικής ενότητας.⁷ Σε αυτό το ιστορικό σημείο, οι ευρωπαϊκές κοινωνίες εισήλθαν σε μια χρόνια κατάσταση αβεβαιότητας και κοινωνικού χάους. Η μεσαιωνική κανονικότητα που στηριζόταν σε παγιωμένες ισορροπίες κατέρρευσε. Το αποτέλεσμα ήταν το ξέσπασμα πολέμων οι οποίοι είχαν τη μορφή θρησκευτικών διαμαχών, αλλά τα αίτιά τους ήταν ως επί το πλείστον κοινωνικοπολιτικά. Αποκορύφωση αυτών των διαμαχών ήταν ο Τριακονταετής Πόλεμος, ο οποίος επέφερε τρομερές συνέπειες. Ερήμωσαν τεράστιες εκτάσεις και οι χωρικοί ζούσαν υπό το καθεστώς διαρκούς τρόμου. Η μεσαιωνική κανονικότητα είχε πια εκλείψει.⁸

Η βίαιη κατάρρευση του φεουδαρχικού μεσαιωνικού κόσμου δημιούργησε την ανάγκη για την ανάπτυξη νέων μορφών πολιτικής οργάνωσης και αντιστοίχως νέων θεωρητικών επεξεργασιών. Μέσα σε μία περίοδο εκτεταμένων και συνεχών ταραχών στην κεντρική και δυτική Ευρώπη, η επιθυμία για ειρήνη και ασφάλεια προέκυψε εκ νέου ως κεντρικό ζήτημα και αποτέλεσε τη γενεσιουργό αιτία της κυριαρχίας. Συνεπώς, η ιστορική αυτή κατάσταση έφερε στο προσκήνιο και πάλι την επιτακτική ανάγκη για ειρήνη και ομαλότητα.⁹

⁵ Δαγτόγλου, *Περί Κυριαρχίας*, σελ. 15-16.

⁶ Philpott, *Sovereignty*, σ. 361.

⁷ Δαγτόγλου, *Περί Κυριαρχίας*, σελ. 18.

⁸ Edward Burns, *Ευρωπαϊκή Ιστορία. Ο Δυτικός Πολιτισμός: Νεότεροι Χρόνοι* (Δαρβέρης Τ., μετφρ.), Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2006, σελ. 327.

⁹ Χριστόπουλος, *Ταξίδι στο Κράτος*, σελ. 239.

Σε αυτή τη μεταβατική περίοδο είναι που αναδύθηκαν οι συγκεντρωτικές μοναρχίες οι οποίες συγκρότησαν την πολιτική μορφή του μοντέρνου κράτους. Έχει υποστηριχθεί ότι η κυριαρχία γεννήθηκε το 1648 με τη Συνθήκη ειρήνης της Βεσφαλίας που τερμάτισε επισήμως τον Τριακονταετή Πόλεμο.¹⁰ Ήδη όμως από τον 14ο και 15ο αιώνα είχαν διατυπωθεί αιτήματα υπέρ της ηγεμονικής κυριαρχίας¹¹ που ήταν κατά τους υποστηρικτές της, ο μόνος τρόπος για να διασφαλιστεί η ειρήνη. Ωστόσο ο πρώτος θεωρητικός που επεξεργάστηκε εμβριθώς την έννοια της κυριαρχίας υπήρξε ο Jean Bodin (1530-1596): «κυριαρχία είναι η απόλυτη και διαρκής εξουσία του κράτους».¹²

Ο Bodin υποστήριξε με λογική συνέπεια την αξίωση ότι η κυριαρχία δεν δύναται να είναι κυριαρχία αν απολέσει ένα από τα τέσσερα ειδοποιά χαρακτηριστικά της: το αδιαίρετο, το υπέρτατο, το διαρκές και το αναπαλλοτρίωτο. Το υποκείμενο της κυριαρχίας όχι μόνο έχει το προνόμιο να θέτει νόμους αλλά και τη δυνατότητα να τους εφαρμόζει χωρίς τη συναίνεση αυτών που, εκ των πραγμάτων, είναι κατώτεροί του.¹³ Συνεπάγεται ότι ο φορέας της κυριαρχίας δεν ασκεί απλά την υπέρτατη εξουσία αλλά αποτελεί την ανώτατη αρχή εκ της οποίας εκπορεύονται όλες οι νόμιμες εξουσίες. Σε αυτά τα χαρακτηριστικά της ανώτατης εξουσίας, η νεοτερικότητα προσέθεσε ένα ακόμη καθοριστικό στοιχείο: τη χωρικότητα, την άσκηση δηλαδή της ανώτατης εξουσίας εντός συγκεκριμένων χωρικών ορίων. Η χωρικότητα συνδέεται άμεσα με τη νεοτερική συγκρότηση της εδαφικής κρατικής κυριαρχίας, που διαφοροποιείται ριζικά από την πολυκεντρική εξουσία του Μεσαίωνα. Συνεπώς, ένας πλήρης ορισμός της κυριαρχίας θα ήταν «η ανώτατη νόμιμη εξουσία εντός των ορίων ενός συγκεκριμένου χώρου».¹⁴

Ο 17ος αιώνας υπήρξε για την Αγγλία πολυτάραχος με τον εμφύλιο πόλεμο να σπαράζει τον αγγλικό λαό και με την απουσία ενός ισχυρού κρατικού μηχανισμού να είναι αδύνατο να επιβληθεί ένα τέλος στην αλληλοσφαγή. Ο Hobbes έζησε

¹⁰ Philpott, *Sovereignty*, σ. 360.

¹¹ Οι πιο γνωστοί πρώιμοι υποστηρικτές της κυριαρχίας του ηγεμόνα ήταν ενδεικτικά ο Μαρσίλιος της Πάδουας και ο Γουλιέλμος του Όκκαμ.

¹² Δαγτόγλου, *Περί Κυριαρχίας*, σελ. 21.

¹³ Δαγτόγλου, *ό.π.*, σελ. 22.

¹⁴ Philpott, *Sovereignty*, σελ. 356-357.

κοσμογονικά γεγονότα που σηματοδότησαν τη μετάβαση από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό και την ανάδυση του μοντέρνου κράτους.¹⁵ Παρομοίως, ο Schmitt έζησε τη μετάβαση στη μαζική δημοκρατία του 20ού αιώνα. Μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, η Γερμανία βρέθηκε στα πρόθυρα ενός γενικευμένου εμφυλίου πολέμου, ενώ η κρατική οντότητα που αντικατέστησε το Β΄ Γερμανικό Ράιχ, η Δημοκρατία της Βαϊμάρης, κατά τα πρώτα χρόνια της ύπαρξής της ήταν ανήμπορη και ανίσχυρη να επιβληθεί στις αντίπαλες πολιτικές ομάδες που συγκρούονταν καθημερινά εντός των γερμανικών πόλεων. Ο Schmitt βίωσε κι αυτός, όπως ο Hobbes, το αίσθημα της διαρκούς κοινωνικής ανασφάλειας και τον φόβο της φυλάκισης ή και της εκτέλεσης, όταν το 1936 τα SS τον στοχοποίησαν.¹⁶

Κοινός παρονομαστής και στις δύο ιστορικές συγκυρίες υπήρξε η απουσία τάξης, δηλαδή η αδυναμία επιβολής του νόμου, με άμεση συνέπεια την εμπέδωση του φόβου απέναντι στον ενδεχόμενο βίαιο θάνατο. Η ιδιότυπη αυτή «συγγένεια» με τον Hobbes, την οποία φαίνεται να αναγνωρίζει και ο Schmitt, εν μέρει και λόγω της κοινής εμπειρίας της κοινωνικής αποδιάρθρωσης, αποτυπώνεται προδήλως στο έργο του *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς* (1938), όπου η καταληκτική πρόταση συνιστά έναν ρητό, αποθεωτικό φόρο τιμής στον Hobbes.¹⁷ Έχει επισημανθεί εκτενώς στη βιβλιογραφία ότι η σκέψη του Schmitt διαμορφώνεται σε ουσιώδη διάλογο με τη χομπσιανή θεωρία. Οι θεμελιώδεις έννοιες που εισάγει, είτε αντλούν

¹⁵ Κώστας Δεσποινιάδης, *Προμηθέας Εναντίον Λεβιάθαν. Θεωρίες για το κράτος. Από τον φιλελευθερισμό στον αναρχισμό*. Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη 2021, σελ. 25

¹⁶ Jacob Thomsen, «Carl Schmitt - The hobbesian of the 20th century?», *Social Thought & Research*, 1997, Vol. 20, No 1/2, σελ. 10. Τα SS (Schutzstaffel) ήταν μια εγκληματική παραστρατιωτική οργάνωση των Ναζί. Παρά την στοχοποίησή του από τα SS (κυρίως μέσω του επίσημου οργάνου τους *Das Schwarze Korps*, αλλά όχι μόνο) περί τα τέλη του 1936, θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο Schmitt εισχώρησε στις τάξεις του Εθνικοσοσιαλιστικού Κόμματος (NSDAP) όταν αυτό ανήλθε στην εξουσία το 1933. Η ενεργός υποστήριξη που παρείχε στο ναζιστικό καθεστώς, ιδίως μέσω δημοσιεύσεων που στόχευαν στην απόδοση φιλοσοφικού βάθους στις εγκληματικές πρακτικές των Ναζί, τον στιγμάτισε μέχρι το τέλος της ζωής του και εξακολουθεί να επηρεάζει τη σύγχρονη πρόσληψη του έργου του. Αρκετοί ερευνητές το αντιμετωπίζουν περισσότερο ως ένα ακόμη ιστορικό τεκμήριο συνδεδεμένο με τον ναζισμό, παρά ως αμιγώς φιλοσοφικό εγχείρημα. Βλ. Γρηγόρης Ανανάδης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική. Τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*. Νήσος, Αθήνα 2006, σελ. 11-12, βλ. και Joseph Bendersky, *The Expendable Kronjurist: Carl Schmitt and National Socialism, 1933-36*, *Journal of Contemporary History*, Vol. 14, No. 2, 1979, σελ. 321-322.

¹⁷ Συγκεκριμένα, το βιβλίο τελειώνει με μια πρόταση γραμμένη στα λατινικά: «Non jam frustra doces, Thomas Hobbes!» (Δεν διδάσκεις πλέον εις μάτην, Τόμας Χομπς!) βλ. Carl Schmitt, *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς. Νόημα και αποτυχία ενός πολιτικού συμβόλου*. (μετφρ. Σαγκριώτης, Γ.), Σαββάλας, 2009, Αθήνα, σελ. 173.

από τον Hobbes είτε αποτελούν απόπειρες υπέρβασης ή ριζοσπαστικής επαναδιατύπωσής τους.¹⁸

Λαμβάνοντας υπόψη το ιστορικό πλαίσιο, κεντρικό μέλημα του Hobbes υπήρξε η κανονιστική θεμελίωση της απόλυτης κρατικής κυριαρχίας, την οποία αντιλαμβάνονταν όχι μόνο ως το μόνο αποτελεσματικό αντίδοτο στην κοινωνική αταξία και τον ενδεχόμενο εκτροχιασμό στο χάος αλλά και ως τον όρο εξασφάλισης της ευημερίας των πολιτών.¹⁹ Στην περίπτωση του Schmitt αναπτύχθηκε η αντίληψη κατά τον μεσοπόλεμο ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός και ο νομικός φορμαλισμός παραλύουν το κράτος και το καθιστούν μη κυρίαρχο καθώς του στερούν το μονοπώλιο άσκησης της πολιτικής, τουλάχιστον έτσι όπως την αντιλαμβάνονταν ο ίδιος, γεγονός το οποίο υπονομεύει την κρατική κυριαρχία. Στο πλαίσιο αυτό, ο πρωταρχικός του στόχος συνίσταται στην επανανομιμοποίηση της απόλυτης κυριαρχίας μέσω μιας ανακαθοριστικής ερμηνείας της έννοιας του πολιτικού. Επιχειρεί δηλαδή να αποσυνδέσει την κυριαρχία από τις ορθολογικές της θεμελιώσεις, όπως αυτές είχαν τεθεί από τον Hobbes, και να τις επανασυγκροτήσει στη βάση ενός καθαρά υπαρξιακού πλαισίου, στο οποίο η απόφαση προηγείται του κανόνα και ο προσδιορισμός του εχθρού συγκροτεί το κατ'εξοχήν πολιτικό κριτήριο.²⁰

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Schmitt επιχειρώντας να βρει νομιμοποιητικά ερείσματα για τη θεωρία του, επιχείρησε να παρουσιαστεί ως ο συνεχιστής του Hobbes και χαρακτηρίστηκε από ακαδημαϊκούς και εκδοτικούς κύκλους ως ο «Hobbes του 20ού αιώνα». Η παρούσα μελέτη ωστόσο, θα υποστηρίξει πως ο χαρακτηρισμός αυτός είναι προβληματικός.

¹⁸ Αλίκη Λαβράνου, «Κυριαρχία, φυσική κατάσταση και φύση του ανθρώπου στον Τόμας Χομπς και τον Καρλ Σμιττ: παρατηρήσεις πάνω στη σμιττιανή ερμηνεία του Χομπς», *Αξιολογικά*, τ.16, 2006, σελ. 161.

¹⁹ Χριστόπουλος, *Ταξίδι στο Κράτος*, σελ. 246.

²⁰ Αγγελίδης, *Κυριαρχία και Απόφαση*, *Αξιολογικά*, τ.16, 2006, σελ. 13.

1. Οι ανθρωπολογικές προϋποθέσεις της πολιτικής θεωρίας

1.1 Η σημασία της ανθρώπινης φύσης για την πολιτική θεωρία

Ο Θουκυδίδης γράφει στην Ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου ότι τα γεγονότα του μέλλοντος πρόκειται να είναι *περίπου όμοια* με αυτά που έχουν ήδη συμβεί και τα οποία εξιστορεί στο έργο του. Η αιτία της ιστορικής αυτής επαναληψιμότητας εντοπίζεται, κατά τον ίδιον, στην ανθρώπινη φύση.²¹ Η πίστη στην ιδέα ότι ο άνθρωπος διέπεται από μια φύση, δηλαδή από κάποια θεμελιώδη και αμετάβλητα χαρακτηριστικά, αποτελεί κατά τον πολιτικό ρεαλισμό το θεμέλιο για την επιστήμη της ιστορίας και της πολιτικής.²² Η ανθρώπινη φύση λειτουργεί ως η σταθερά επί της οποίας μπορεί να θεμελιωθεί η επιστημονική ανάλυση και πρόβλεψη της ανθρώπινης συμπεριφοράς και, κατ'επέκταση, των κοινωνικών φαινομένων και των διακρατικών σχέσεων.²³

Λαμβάνοντας ως αφετηρία την παραπάνω παραδοχή, εύλογα τίθεται το ερώτημα ποια χαρακτηριστικά αποδίδονται στην ανθρώπινη φύση από τους εκάστοτε θεωρητικούς. Η σημασία της σχετικής αντίληψης είναι κομβική, καθώς κάθε πολιτική θεωρία οικοδομείται, ρητά ή άρητα, πάνω σε μια συγκεκριμένη ανθρωπολογική παραδοχή. Από την εκτίμηση της ανθρώπινης φύσης προκύπτει η κατεύθυνση και το περιεχόμενο της πολιτικής θεωρίας που θα ακολουθήσει. Ο Schmitt, στην *Έννοια του Πολιτικού* (*Der Begriff des Politischen* - 1932), σημειώνει ότι κάθε θεωρία περί κράτους είναι κατατάξιμη ανάλογα με το αν ξεκινά από την προκείμενη ενός φύσει αγαθού ή φύσει κακού ή επικίνδυνου ανθρώπου.²⁴ Η πρωταρχική αυτή κατηγοριοποίηση, κατά τον Schmitt, καταδεικνύει τη θεμελιώδη σημασία της ανθρωπολογικής σύλληψης που ενέχει κάθε πολιτική θεωρητική προσέγγιση.

Στη συνέχεια του κεφαλαίου όπου εξετάζει τις ανθρωπολογικές προϋποθέσεις της πολιτικής θεωρίας, ο Schmitt προσυπογράφει τη θέση του Plessner ότι κάθε

²¹ Θουκυδίδης, *Ιστορία*, 1.22.4 και 3.82.2.

²² Οι ρίζες του πολιτικού ρεαλισμού εντοπίζονται στον Θουκυδίδη και μέρος της παράδοσής του θεωρούνται και οι Hobbes και Schmitt.

²³ Hans Morgenthau, *Politics among nations. The struggle for power and peace*, Alfred A. Knopf, New York 1949, σελ. 4.

²⁴ Καρλ Σμιτ, *Η Έννοια του Πολιτικού* (μετφρ. Λαβράνου Α.), Κριτική, Αθήνα 2009, σελ. 115.

ανθρωπολογία φέρει πολιτική σημασία.²⁵ Παράλληλα, ασκεί κριτική στους φιλελεύθερους στοχαστές, υποστηρίζοντας ότι αδυνατούν να συγκροτήσουν μια θετική θεωρία του κράτους, ακριβώς λόγω των ανθρωπολογικών τους παραδοχών.²⁶ Καταλήγει δε στην απόφαση ότι όλες οι «γνήσιες» πολιτικές θεωρίες εδράζονται στην πεποίθηση πως ο άνθρωπος είναι ένα προβληματικό και επικίνδυνο ον· με άλλα λόγια, ότι είναι φύσει κακός. Ως παραδείγματα αναφέρει μεταξύ άλλων τον Machiavelli, τον Hobbes και τον de Maistre.²⁷

Ο Schmitt έτσι, επισημαίνει με εύστοχο τρόπο ότι το κράτος δεν μπορεί να θεμελιωθεί αν θεωρηθεί πως ο άνθρωπος είναι φύσει αγαθός, καθώς τότε θα εξέλειπε ο λόγος ύπαρξής του. Όπως ήδη αναφέρθηκε, η έννοια της κυριαρχίας αναπτύχθηκε ως απάντηση στην ανάγκη εξασφάλισης ειρήνης και ασφάλειας. Αν, ωστόσο, οι άνθρωποι ήταν καλοπροαίρετοι και ακίνδυνοι εκ φύσεως, η κυριαρχία και κατ'επέκταση η πολιτική θεωρία, θα καθίστατο περιττή. Παρ'όλα αυτά, ο Schmitt δεν ανέπτυξε μια συστηματική φιλοσοφική ανθρωπολογία· αντ'αυτού, υιοθέτησε επιλεκτικά θέσεις στοχαστών που παρουσίαζαν τον άνθρωπο ως επικίνδυνο και απρόβλεπτο ον.

1.2 Η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Hobbes

Τα πράγματα όμως στον αιώνα του Hobbes ήταν διαφορετικά. Η κυρίαρχη παράδοση στη φιλοσοφία που έβρισκε τις ρίζες της στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, δεχόταν την πολιτική ζωή ως κάτι το φυσικό για τους ανθρώπους.²⁸ Ο Hobbes έκανε το μεγάλο βήμα για την απαγκίστρωση από την παράδοση αυτή: η πολιτική ζωή δεν προκύπτει φυσικά· ο άνθρωπος είναι ένα φύσει αντικοινωνικό ον. Επομένως η πολιτική ζωή είναι τεχνητή· προκύπτει ύστερα από την συνειδητή επιλογή των ανθρώπων. Κι εδώ εμφανίζεται επίκεντρο της προβληματικής του Hobbes που αφορά την λογική θεμελίωση της σύστασης της πολιτικής κατάστασης. Ήδη από το *De Cive* αμφισβήτησε το αριστοτελικό αξίωμα του «πολιτικού ζώου», το οποίο προκύπτει

²⁵ Σμιτ, *ό.π.*, σελ. 118.

²⁶ Σμιτ, *ό.π.*, σελ. 120.

²⁷ Σμιτ, *ό.π.*, σελ. 121.

²⁸ Αν και την εποχή των αρχαίων Ελλήνων, υπήρξαν σοφιστές που υποστήριξαν το αντίθετο.

έπειτα από έναν «ρηχό στοχασμό πάνω στην ανθρώπινη φύση».²⁹ Επομένως, για να δικαιολογήσει την ύπαρξη του κράτους, ο Hobbes πρέπει πρωτίστως να εξηγήσει το πώς λειτουργεί ο άνθρωπος και γιατί δεν διακρίνεται εκ φύσεως από μια ροπή προς την κοινωνικότητα. Υπό αυτή την έννοια, η ανθρωπολογία του συνιστά οργανικό τμήμα της θεωρίας του περί κυριαρχίας, καθώς θεμελιώνει την ανάγκη για πολιτική εξουσία με βάση την ανθρώπινη φύση.³⁰ Επομένως, οι ανθρωπολογικές προϋποθέσεις αποτελούν το επιστημολογικό θεμέλιο της πολιτικής επιστήμης του Hobbes.

Αφετηρία της ανθρωπολογίας του Hobbes, είναι η περιγραφή της ανθρώπινης λειτουργίας η οποία απορρέει από τα εγγενή της γνωρίσματα που καθορίζουν και τη φύση της. Όντας συνεπής υλιστής, προκρίνει τον εξωτερικό κόσμο ως τη μοναδική πρωταρχική αιτία για κάθε ανθρώπινη σκέψη. Αντικείμενα εξωτερικά προς τον άνθρωπο επιδρούν στα αισθητήρια όργανά του και αυτά με τη σειρά τους μεταφέρουν την πίεση στον εγκέφαλο και στην καρδιά. Στη συνέχεια ανάλογα με το ερέθισμα που δέχονται από τα αισθητήρια όργανα, εγκέφαλος και καρδιά αντιδρούν αναλόγως.³¹ Αυτή η διαδικασία τελείται μέσω κινήσεων των αισθητήριων οργάνων, των νευρικών σημάτων, του αίματος, κτλ. Επομένως, κατά τον Hobbes, η κίνηση αποτελεί το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ζωής: κάθε έμβιο ον ορίζεται από την ικανότητά του να κινείται αυτοβούλως και τελικός σκοπός αυτής της κίνησης είναι η αναπαραγωγή της.³² Επί της ουσίας, ο απώτατος σκοπός της ζωής είναι η αναπαραγωγή της.

Η χομπσιανή έννοια της κίνησης διακρίνεται σε ζωτική και ζωική. Η ζωτική αφορά τις ακούσιες ανθρώπινες λειτουργίες οι οποίες συντελούνται καθ'όλη τη διάρκεια της ζωής κι ανεξάρτητα από τη θέληση του ανθρώπου, όπως η ροή του αίματος, η αναπνοή, ο σφυγμός. Η ζωική όμως είναι το σύνολο των κινήσεων οι

²⁹ Thomas Hobbes, *De Cive. The English Version (trans. Warrender H.)*, Clarendon Press, London 1983, σελ. 42.

³⁰ Βλ. Γιώργος Μωραΐτης., *Φιλοσοφία της κυριαρχίας. Στοχασμοί στην κοινωνική και πολιτική θεωρία του Τόμας Χομπς και του Ζαν Ζακ Ρουσσώ*, Νήσος, Αθήνα 2019, σελ. 79 όπως επίσης και Στέφανος Δημητρίου, *Ο ελεύθερος άνθρωπος. Πολιτικός ανθρωπισμός και η «πολιτική μηχανή» του Ζαν-Ζακ Ρουσσώ*, Πόλις, Αθήνα 2021, σελ. 36, σημ. 20.

³¹ Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν*, (μετφρ. Πασχαλίδης Γ., Μεταξόπουλος Α.), Γνώση, Αθήνα 2006, σελ. 83.

³² Δημητρίου, *Ο ελεύθερος άνθρωπος*, σελ. 22.

οποίες είναι εκούσιες, πηγάζουν δηλαδή από τη βούληση του ανθρώπου.³³ Απαρχή των ορατών εκουσιών ενεργειών όπως είναι η βάδιση και η ομιλία, είναι εκείνες οι ανεπαίσθητες κινήσεις που συμβαίνουν εντός του σώματος. Αυτές ορίζονται ως ροπή. Η ροπή νοηματοδοτείται πάντοτε σε σχέση με κάποιο αντικείμενο της εμπειρικής πραγματικότητας: όταν η κίνηση τελείται προς το αντικείμενο είναι επιθυμία, ενώ όταν τελείται προς αποφυγήν του, τότε είναι αποστροφή.³⁴ Επιθυμία και αποστροφή είναι δύο κεντρικά πάθη του ανθρώπου. Από αυτά τα δύο πρωταρχικά πάθη πηγάζουν όλα τα υπόλοιπα όπως για παράδειγμα ο φόβος, η ελπίδα, ο φθόνος, η περηφάνια, η ματαιοδοξία.

Σε επίπεδο πρακτικής, το υποκείμενο βιώνει μια αλληλουχία μεταξύ επιθυμιών και αποστροφών, φόβων και ελπίδων οι οποίες αναπτύσσονται στη βάση υπολογισμών των συνεπειών της επικείμενης πράξης. Αυτή η διαδικασία αποκαλείται στάθμιση διότι το υποκείμενο σταθμίζει τις επιλογές του σε σχέση με το εμπειρικό αντικείμενο. Το τελικό στάδιο της στάθμισης αυτής, η επικράτηση δηλαδή του ενός πάθους έναντι των υπολοίπων, που θα προσδιορίσει τελικώς την υλική πράξη του υποκειμένου είναι η βούληση. Στη χομπσιανή θεωρία η βούληση κατασκευάζεται ανεξάρτητα από τον ορθό λόγο, δεν είναι δηλαδή εξ ορισμού έλλογη, γι' αυτό και απαντάται και στα ζώα.³⁵ Η δυνατότητα υπολογισμού βέβαια, αναδεικνύει την παρουσία του Λόγου, το ειδοποιό χαρακτηριστικό του ανθρώπου το οποίο τον διακρίνει από τα ζώα.³⁶ Ο Λόγος όμως είναι επικουρικός: ο ρόλος του περιορίζεται στον υπολογισμό των αποδοτικότερων μέσων για την πράξη και των συνεπειών που θα επιφέρει η πράξη σε επίπεδο προσωπικού οφέλους/ζημίας. Συνεπώς όσον αφορά τον σκοπό για τον οποίο είτε τελικώς θα γίνει είτε θα παραλειφθεί μια πράξη, αυτός ορίζεται αποκλειστικά από τα πάθη.³⁷

Επομένως, η στοχοθεσία του ατομικού πράττειν σε αυτό το θεμελιώδες επίπεδο, εφόσον συγκροτείται αποκλειστικά στη βάση της εμπειρίας, δρομολογούμενη από τα πάθη, συνάγεται ότι δεν ενέχει καμιά εγγενώς ορθολογική

³³ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 121.

³⁴ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 122.

³⁵ Χομπς, *ό.π.*, 130-131.

³⁶ Χομπς, *ό.π.*, 127.

³⁷ Δημητρίου, *Ο ελεύθερος άνθρωπος*, σελ. 38, 78.

φύση και συνεπώς δεν διέπεται από κανονιστικό ή δεοντικό πλαίσιο. Πρόκειται δηλαδή για ένα ζώδους φύσης πράττειν αποκομμένο από κάθε έλλογη συγκροτική προκείμενη. Από τούτο συνεπάγεται και η απουσία σταθερότητας των αποφάνσεων των υποκειμένων επί των αξιών που συγκροτούν την αντίληψή τους για τον κόσμο: το καλό και το κακό δεν αποτελούν πλέον κατηγορήματα του όντος³⁸ αλλά αντιθέτως, δομούνται από πλευράς των επιμέρους υποκειμένων και υπό τις προϋποθέσεις ωφέλειας που μπορούν να παράσχουν προς αυτά.³⁹ Παρ'όλα αυτά όμως, εδώ μπορεί να εντοπιστεί μια σταθερά. Όλες οι πράξεις και παραλείψεις της βούλησης, πηγάζουν από αυτά τα πρωταρχικά πάθη. Για οποιαδήποτε υποκειμενική απόφαση περί καλού ή κακού, επιθυμητού ή απεχθούς, ανεξαρτήτως των χωρικών και χρονικών περιστάσεων, το κίνητρο μπορεί να εντοπιστεί και να προσδιοριστεί στη βάση των παθών. Επομένως, το ανθρώπινο πράττειν δεν είναι παρά μηχανισμός. Ως μηχανισμός είναι προβλέψιμο και υπολογίσιμο τουλάχιστον στο θεμελιακό επίπεδο συγκρότησής του.⁴⁰ Συνεπάγεται πως εφόσον η ανθρώπινη βούληση δεσμεύεται αιτιακά, ανήκει σε μια νομοτέλεια, άρα δεν είναι ουσιωδώς ελεύθερη.⁴¹ Έτσι με αναφορά στην ανθρώπινη φύση θεμελιώνεται η προβλεψιμότητα ως η προϋπόθεση για να προσδιοριστεί η πολιτική ως επιστήμη.

Όσον αφορά τον τελικό σκοπό του ανθρώπινου πράττειν ο Hobbes δεν αναγνωρίζει κάποιο «ύψιστο αγαθό». Η ευδαιμονία ως τελικός σκοπός δεν αποτελεί μια οριστική επιθυμητή πνευματική κατάσταση όπως στην αριστοτελική θεωρία αλλά ένα ασταμάτητο κινήγι εκπλήρωσης υλικών επιθυμιών σε μια αενάως επεκτεινόμενη αλυσίδα όπου η κάθε επιθυμία αποτελεί απαραίτητο στάδιο για την επόμενη.⁴² Εφόσον αυτή η στοχοθεσία καθίσταται αξιωματικώς καθολική, με την έννοια ότι απαντάται σε όλα ανεξαιρέτως τα επιμέρους υποκείμενα, δημιουργούνται οι προϋποθέσεις για την κατασκευή του συγκρουσιακού πλαισίου πραγμάτωσης της ευδαιμονίας.⁴³ Σε αυτό το πλαίσιο, το πάθος για απόκτηση και αύξηση της ισχύος,

³⁸ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 123

³⁹ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 227, βλ. και Αγγελίδης, *Η γένεση του Φιλελευθερισμού*, σελ. 61.

⁴⁰ Δημητρίου, *Ο Ελεύθερος άνθρωπος*, σελ. 26-27.

⁴¹ Αγγελίδης, *Η γένεση του Φιλελευθερισμού*, σελ. 63.

⁴² Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 132, 169.

⁴³ Αγγελίδης, *Η γένεση του Φιλελευθερισμού*, σελ. 64.

ήτοι των διαθέσιμων μέσων που μπορούν να προσφέρουν τη δύναμη για την εξασφάλιση διαρκούς και μακρόχρονης ικανοποίησης επιθυμιών, αποτελεί κεντρικό κίνητρο ως προς το πράττειν.⁴⁴ Υπό αυτούς τους όρους, σε επίπεδο κοινωνικών σχέσεων, η ισχύς μεταφράζεται σε εξουσία επί τρίτων. Η εξουσία αυτή μπορεί να επιτευχθεί είτε μέσω άμεσης βίας, είτε μέσω χειραγώγησης. Σε κάθε περίπτωση όμως, η επιθυμία της ισχύος ως μέσο, γεννιέται από τη σύγκρουση των ανθρωπίνων παθών, η οποία γεννά την ανάγκη του καθενός για καθυπόταξη των υπολοίπων, οι οποίοι πλέον θεωρούνται και αντιμετωπίζονται ως εμπόδια προς την προσωπική του ευδαιμονία.⁴⁵

Από τα παραπάνω ο Hobbes συμπεραίνει ότι οι άνθρωποι στο θεμελιακό επίπεδο της φυσικής κατάστασης, όχι μόνο δεν μπορούν να αντλήσουν ευχαρίστηση από τις κοινωνικές σχέσεις τους, αλλά αντιθέτως, οι κοινωνικές σχέσεις αναπτύσσονται σε ένα πλαίσιο εχθρότητας το οποίο προκύπτει από τον αμοιβαίο ανταγωνισμό και την δυσπιστία. Σε αυτό το πλαίσιο όλοι είναι εχθροί όλων, δεν υπάρχει καμία σταθερότητα ή ασφάλεια και καμία εξασφάλιση για το μέλλον. Οτιδήποτε μπορεί κάποιος να πετύχει με την εργασία του, ενδέχεται ανά πάσα στιγμή να το χάσει από κάποιον ισχυρότερο που θα το επιθυμήσει, και με τη σειρά του ο ισχυρότερος μπορεί να το κρατήσει στην κατοχή του μόνο για όσο του το επιτρέπει η ισχύς του.⁴⁶ Παρ'όλα αυτά ο Hobbes δεν κρίνει αξιολογικά τη δεδομένη αυτή κατάσταση. Τα πάθη τα οποία καθορίζουν το ανθρώπινο πράττειν δεν είναι αμαρτήματα αλλά η ίδια η φύση του ανθρώπου. Όσο δεν υπάρχει νόμος που να περιορίζει τις πράξεις που απορρέουν από αυτά, τίποτα δεν απαγορεύεται.⁴⁷ Για όσο δηλαδή οι άνθρωποι διατηρούν το φυσικό τους δικαίωμα το οποίο αναφέρεται στην απόλυτη ελευθερία τους⁴⁸ να χρησιμοποιούν την ισχύ τους με όποιον τρόπο κρίνουν

⁴⁴ Χομπς, *Λεβιάθαν*, 170.

⁴⁵ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 2003, σελ. 124-125.

⁴⁶ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 195.

⁴⁷ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 197.

⁴⁸ Όπως αναφέρθηκε, το ανθρώπινο πράττειν υπόκειται στη φυσική νομοτέλεια που απορρέει από τα πάθη. Η ελευθερία που αναφέρει ο Hobbes είναι η ελευθερία από εξωτερικά εμπόδια, η ελευθερία δηλαδή να κινείται το υποκείμενο, καθοδηγούμενο μεν από τα πάθη του, αλλά χωρίς εξωτερικά εμπόδια να το περιορίζουν, βλ. Χομπς *ό.π.*, 199.

καταλληλότερο και με όποιο μέσο επιθυμούν.⁴⁹ Τα μέσα αυτά δεν περιορίζονται από ηθικούς φραγμούς, συνεπώς επιτρέπονται τα πάντα, διότι «εκεί όπου δεν υπάρχει νόμος, δεν υπάρχει και αδικία».⁵⁰

Επομένως, η απουσία του νόμου σημαίνει πως όλοι έχουν δικαίωμα στα πάντα (*jus omnia*), ακόμα και στη ζωή των άλλων. Με την περιγραφή αυτής της κατάστασης που συνίσταται στον αέναο πόλεμο,⁵¹ ο Hobbes καταλήγει πως δεν μπορούν να αναπτυχθούν οι συνθήκες για την άνθιση των επιστημών, των τεχνών και του εμπορίου, ούτε μπορεί να υπάρξει ιδιοκτησία και συνεπώς κίνητρο για εργασία,⁵² γεγονός που σημαίνει ότι «ο ανθρώπινος βίος είναι μοναχικός, ενδεής, βρωμερός, κτηνώδης και βραχύς».⁵³

Σε αυτό το επίπεδο η ανθρώπινη ύπαρξη διέπεται μόνο από τον φόβο και την αβεβαιότητα. Ωστόσο, η κατάσταση του ολοκληρωτικού πολέμου, εμπεριέχει τις προϋποθέσεις της υπέρβασής της: εφόσον τα υποκείμενα πάντοτε λειτουργούν με γνώμονα το ατομικό τους καλό και θεμελιώδης προϋπόθεση της οποίας σκοποθεσίας τους είναι η διατήρηση της ζωής, τότε συνεπάγεται ότι δεν γίνεται να μην επιθυμούν την άρση της κατάστασης του πολέμου, διότι κάτι τέτοιο θα αντέφασκε προς την ίδια τους την ύπαρξη. Επομένως ο πόλεμος, νομοτελειακά αναγκάζει τους ανθρώπους να αναζητήσουν την έξοδο από αυτόν.⁵⁴

Η φυσική κατάσταση υπό αυτή την ανάγνωση προβάλλει ως λογική κατασκευή και λειτουργεί ως το αναγκαίο μεθοδολογικό εργαλείο ώστε να μπορέσει ο Hobbes να δείξει ότι ο διαρκής φόβος που φωλιάζει στις καρδιές των ανθρώπων στην προπολιτική κατάσταση, είναι αυτό που οδηγεί την ανθρώπινη φρόνηση στην υπέρβαση

⁴⁹ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 199.

⁵⁰ Χομπς, *ό.π.*, 198.

⁵¹ Ο Hobbes ορίζει τον πόλεμο όχι αποκλειστικά ως το σύνολο των έμπρακτων εχθροπραξιών αλλά ως ένα ευρύτερο πλαίσιο όπου η βούληση για εχθροπραξίες καθίσταται πρόδηλη. Συνεπώς, η φυσική κατάσταση είναι μια κατάσταση πολέμου ακόμη κι αν δεν υφίστανται πολεμικές/βίαιες ενέργειες καθ' όλη τη διάρκειά της. Βλ. Χομπς, *ό.π.*, σελ. 195-196.

⁵² Είναι ενδιαφέρον το γεγονός ότι ο Hobbes προκρίνει ως μέγιστο κίνητρο για τη δημιουργία του κράτους τη σημασία που ενέχει η εργασία και ακολούθως η ατομική ιδιοκτησία. Η έμφαση αυτή αντανακλά στο πνευματικό επίπεδο την επίδραση των ιδεωδών της αναδυόμενης αστικής τάξης, βλ. Δεσποινιάδης, *Προμηθέας εναντίον Λεβιάθαν*, κεφ. 2 και Αγγελίδης, *Η γένεση του Φιλελευθερισμού*, σελ. 70-71, 100-102.

⁵³ Χομπς, *Λεβιάθαν*, 196.

⁵⁴ Αγγελίδης, *Η γένεση του Φιλελευθερισμού*, σελ. 69.

της ενστικτώδους ανάγκης για άμεση και πλήρη εκπλήρωση των επιθυμιών. Η επεξεργασία των εμπειρικών δεδομένων που αποκομίζουν τα υποκείμενα στη φυσική κατάσταση ως το αποτέλεσμα της δράσης τους, τα οδηγεί στην αναθεώρηση της πρακτικής καθώς αντιλαμβάνονται πως τελικά το ορθότερο μέσο για τη διαρκή ικανοποίηση των παθών τους είναι η ειρήνη.⁵⁵ Επομένως, εντός μιας πολεμικής κατάστασης, η ειρήνη πλέον προβάλλει ως αγαθό.⁵⁶ Όσο όμως οι άνθρωποι δεν ζουν υπό μια κοινή εξουσία η οποία θα τους επιβάλλει νόμους και θα τους κρατά υποταγμένους, όσο δηλαδή διατηρούν το φυσικό τους δικαίωμα,⁵⁷ η ειρήνη είναι αδύνατη.⁵⁸ Συνεπώς, η κατασκευή της χομπσιανής φυσικής κατάστασης δεν έχει χρονικό πρόσημο σε ιστορικό επίπεδο: πρόκειται για μια σειρά αφαιρέσεων των ουσιωδών χαρακτηριστικών που συγκροτούν την υπαρκτή πολιτική κατάσταση (κυριαρχία, νόμοι), έτσι ώστε να αναδειχθεί η αναγκαιότητά τους και αντιστοίχως να φανεί ότι αυτό που προκύπτει αν χαθούν, είναι κακό και απευκταίο. Επομένως, η αστάθεια της φυσικής κατάστασης προβάλλεται ως πρόβλημα προς λύση, ως εμπόδιο προς μια υπέρβαση που προκύπτει πλέον ως αναγκαιότητα.⁵⁹ Το ερώτημα σε αυτό το σημείο είναι πώς θα επιτευχθεί αυτή η υπέρβαση.

1.3 Οι ανθρωπολογικές παραδοχές του Schmitt σε σχέση με την χομπσιανή θεωρία

Ο Schmitt καταφάσκει στην χομπσιανή ανθρωπολογία, όχι για τον τρόπο με τον οποίο αυτή συγκροτείται αλλά για το σημείο στο οποίο καταλήγει.⁶⁰ Ενστερνίζεται κι αυτός την αντίληψη του *homo homini lupus*,⁶¹ όπως δηλαδή περιέγραψε τον άνθρωπο κι ο Hobbes στη φυσική κατάσταση. Την περίοδο πριν το ξέσπασμα του

⁵⁵ Ο Hobbes ορίζει την ειρήνη αρνητικά: σε αντίθεση με τον πόλεμο, η περίοδος της ειρήνης ορίζεται από την απουσία έκδηλων προθέσεων αναμέτρησης, βλ. Δημητρίου, *Ο ελεύθερος άνθρωπος*, σελ. 60.

⁵⁶ Ψυχοπαίδης, *Αντινομίες και κανόνες στην πολιτική*, σελ. 126.

⁵⁷ Δηλαδή την απόλυτη και άνευ όρων ελευθερία τους.

⁵⁸ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 195.

⁵⁹ Λαβράνου, *Κυριαρχία...*, σελ. 171-172.

⁶⁰ Thomsen, Carl Schmitt - The hobbesian of the 20th century?, σελ. 11.

⁶¹ Σε ελεύθερη μετάφραση «ο άνθρωπος είναι λύκος για τους άλλους ανθρώπους». Αυτή τη λατινική φράση την χρησιμοποιεί αυτούσια ο Hobbes. Η καταγωγή της φράσης εντοπίζεται στον Πλαύτο, τον 2ο μ.Χ. αιώνα, βλ. Δεσποινιάδης, *Προμηθέας εναντίον Λεβιάθαν*, σελ. 34.

Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, ο Schmitt εξυμνούσε τη μακιαβελική αντίληψη ότι ο κόσμος δεν είναι παρά ένας όχλος και για το λόγο αυτό η ευπρέπεια και η τιμιότητα είναι λάθος σε έναν κόσμο που κυριαρχεί η χυδαιότητα και το κακό.⁶² Μερικά χρόνια αργότερα, στο έργο του *Ρωμαιοκαθολικισμός και πολιτική μορφή* (*Römischer Katholizismus und politische Form* - 1923), επικαλείται τον Μέγα Ιεροεξεταστή του Dostoevsky που διατυπώνει τη θέση ότι ο «άνθρωπος είναι εκ φύσεως κακός» και ότι «χρειάζεται έναν αφέντη».⁶³ Στην *Πολιτική Θεολογία* (*Politische Theologie* - 1922) αντιπαραθέτει στο αξίωμα που θεμελιώνει τη θεωρία όλων των αναρχικών φιλοσόφων ότι «ο λαός είναι καλός και ο άρχοντας μπορεί να διαφθαρεί», τη θέση του de Maistre πως «κάθε εξουσία είναι καλή εφόσον έχει εγκαθιδρυθεί».⁶⁴ Όσο πιο επικίνδυνος εμφανίζεται ο «ακοινωνικός ατομικισμός» τόσο πιο αναγκαία καθίσταται η λογική αναγκαιότητα για τον περιορισμό του.⁶⁵

Το χομπσιανό αίτημα για ισχυρά πολιτικά δεσμά ως το απαραίτητο «αντίδοτο» στην ανθρώπινη συγκρουσιακή φύση, εντοπίζεται και στον Schmitt. Η συγκρότηση της ανθρώπινης φύσης στον Hobbes ωστόσο, επιχειρείται να εξηγηθεί με επιστημονική μεθοδολογία, ως το πόρισμα μιας αντικειμενικής εμπειρικής έρευνας. Δεν υπάρχει αξιολογικής υφής κρίση στην ανθρωπολογία του:

«Αλλά κανείς δεν κατηγορεί την ανθρώπινη φύση αυτή καθεαυτή. Οι επιθυμίες και τ΄ άλλα ανθρώπινα πάθη δεν είναι αμαρτήματα καθεαυτά. Ούτε, άλλωστε, είναι οι πράξεις που απορρέουν από αυτά τα πάθη, μέχρι να γίνει ένας νόμος που να τις απαγορεύει.»⁶⁶

Επομένως, στο χομπσιανό θεωρητικό πλαίσιο, η φυσική ανθρώπινη κακία δεν εξηγείται ως αμάρτημα με τη θεολογική σημασία του όρου. Στην άνομη φυσική κατάσταση απουσιάζει το κανονιστικό πλαίσιο κατά το οποίο οι πράξεις μπορούν να

⁶² Joseph Bendersky, "Schmitt's Diaries" στο *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (ed., Meierhenrich J., Simon O.), Oxford University Press, New York 2016, σελ. 123.

⁶³ Schmitt Carl, *Roman Catholicism and Political Form* (trans. Ulmen G.), Greenwood Press, London 1996, σελ. 34.

⁶⁴ Carl Schmitt, *Πολιτική Θεολογία* (μετφρ. Κονδύλης Π.), Κουκκίδα, Αθήνα 1994, σελ. 92, βλ. σημ. 94 και 95.

⁶⁵ Schmitt, *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς*, σελ. 101.

⁶⁶ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 197.

αξιολογηθούν ηθικά, διότι δίχως νόμους τίποτα δεν δύναται να καταστεί παράνομο. Αντιθέτως, η αντίληψη του Schmitt προκύπτει από μια θεολογικού τύπου προσέγγιση του ζητήματος όπου ο άνθρωπος βαρύνεται μεταφυσικά και συνεπώς αξιωματικά από ένα πρωταρχικό αμάρτημα.⁶⁷ Επομένως, η σύγκρουση πηγάζει από διαφορετικές αιτίες: στον Hobbes από έναν υλιστικό ντετερμινισμό των παθών, ενώ στον Schmitt από μια θεολογικά θεμελιωμένη ελευθερία της βούλησης να επιλέξει το κακό.

⁶⁷ Meier Heinrich, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue* (trans. Harvey Lomax), Chicago University Press, Chicago 1995, σελ. 57.

2. Το θεωρητικό πλαίσιο νομιμοποίησης της κυριαρχίας: Δύο διαφορετικές προσεγγίσεις του Φυσικού Δικαίου

2.1 Η έννοια του Φυσικού Δικαίου ως το νομιμοποιητικό θεμέλιο της εξουσίας

Ο Hobbes και ο Schmitt επιχειρούν να θεμελιώσουν τη συγκρότηση του κράτους στη βάση προ-κρατικών προϋποθέσεων, επιδιώκοντας έτσι να προσδώσουν θεωρητική νομιμοποίηση στην έννοια της κρατικής κυριαρχίας. Στον Hobbes αυτό το πλαίσιο εντάσσεται σε μία ολοκληρωμένη και συνεκτική θεωρία κοινωνικού συμβολαίου, όπως διατυπώνεται στον *Λεβιάθαν*. Στην περίπτωση του Schmitt όμως, δεν απαντάται μια ολοκληρωμένη θεωρία των προ-πολιτικών προϋποθέσεων. Αντιθέτως, οι αναφορές του είναι εν πολλοίς αποσπασματικές και προσανατολισμένες προς την κριτική προς τον νομικό φορμαλισμό. Ωστόσο, παρότι σε ορισμένα σημεία παρατηρείται σύγκλιση στις σκέψεις τους ωστόσο, όπως θα καταδειχθεί στη συνέχεια, οι μεθοδολογικές τους προσεγγίσεις διαφέρουν ουσιωδώς.

Στον Hobbes συγκροτούνται ορθολογικώς οι φυσικοί νόμοι που θα αποτελέσουν αυτό το νομιμοποιητικό υπόβαθρο. Ο Schmitt κυρίως στο πρώιμο έργο του *Η Αξία του Κράτους και η Σημασία του Ατόμου* (*Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* - 1914) προσεγγίζει μεθοδολογικώς το κράτος ως το μέσο πραγμάτωσης ενός προ και έξω-κρατικού ιδεατού δικαίου. Αν και σταδιακά, θα αναθεωρήσει κάποια σημεία αυτής της προσέγγισης, είναι γεγονός ότι το συγκεκριμένο έργο αποτελεί «τη σκαλωσιά» για την ανάπτυξη της μετέπειτα θεωρίας του, διότι εισαγάγει τη προβληματική της «γεφύρωσης» του Sollen (δέοντος) με το Sein (είναι), και υπό νομικούς όρους, του ιδεατού δικαίου με την πραγμάτωσή του.⁶⁸ Γι'αυτό και θεωρώ ότι είναι σημαντικό να παρουσιαστεί σε αναλογία και κατ'αντιπαράθεση με τους φυσικούς νόμους του Hobbes, έτσι ώστε να αναδειχθεί η επιμέρους μεθοδολογική διαφοροποίηση όσον αφορά τη σύσταση του πολιτικού. Αυτή η μεθοδολογική προσέγγιση, σύμφωνα με την οποία οι ισχύοντες νόμοι του κράτους (θετικό δίκαιο) αντλούν την ηθική τους εγκυρότητα και κατ'επέκταση τη νομιμοποίησή τους, από την ιδέα ενός υπερβατικού ή αιώνιου δικαίου που

⁶⁸ Ανανιάδης, *Ιδέα, πολιτική, απόφαση*, σελ. 150.

προϋπάρχει αυτών και λειτουργεί ως το θεμέλιό τους, εντάσσεται γενικά στην παράδοση του φυσικού δικαίου. Κατά τους θεωρητικούς αυτής της σχολής, οι κανονιστικές αρχές αποκαλύπτονται είτε μέσω της φύσης, είτε του Θεού, και καθίστανται ο γνώμονας βάσει του οποίου θεμελιώνεται και αξιολογείται το θετικό δίκαιο.⁶⁹

2.2 Η ορθολογική προσέγγιση του φυσικού δικαίου στον Hobbes

Ο Hobbes με αναλυτική ακρίβεια ανέλυσε το υπαρκτό μέχρι τα πιο έσχατά του μέρη έτσι ώστε να αναδειχθεί ο συγκρουσιακός χαρακτήρας των δομικών του στοιχείων μέσω της φυσικής κατάστασης. Έχοντας διανύσει αυτό το στάδιο, εισέρχεται στη διαδικασία της ανασύνθεσης όπου μέσω της λογικής παραγωγής των νόμων της φύσης, επιχειρείται η ανασυγκρότηση του πολιτικού έχοντας αποβάλλει τα συγκρουσιακά στοιχεία.⁷⁰ Επομένως, προκειμένου να φτάσει στη σύσταση του κράτους, ο Hobbes πρέπει πρώτα να περάσει από ένα ακόμη θεωρητικό στάδιο που αφορά τη διατύπωση εκείνων των κανόνων που καθοδηγούν τα υποκείμενα με λογική συνέπεια στη συγκρότηση της κυριαρχίας και οι οποίοι θα λειτουργήσουν επομένως ως οι προ-πολιτικοί της όροι. Αυτοί οι κανόνες στον Hobbes προκύπτουν μέσω της συσχέτισης δύο αντίθετων δομών: της δομής του συγκρουσιακού πράττειν στη φυσική κατάσταση και της δομής του θεμελιώδους πάθους για ζωή και ευδαιμονία.⁷¹ Όπως φάνηκε στο πρώτο κεφάλαιο, η ευδαιμονία είναι αδύνατη στη φυσική κατάσταση, ενώ η ίδια η ύπαρξη βρίσκεται σε διαρκή κίνδυνο. Επομένως και πάλι τα πάθη⁷² και όχι ο Λόγος, είναι που κινούν τα υποκείμενα στην αναζήτηση των όρων της

⁶⁹ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011, σελ. 23-24. Βέβαια, αυτή η θέση βρήκε αντίθετους τους νομικούς θετικιστές του 20ού αιώνα που υποστήριζαν την αυτονομία του δικαίου έναντι της ηθικής, τονίζοντας πως η εγκυρότητα των νόμων δεν αντλείται από μεταφυσικά ή αξιολογικά θεμέλια, αλλά από την ένταξή τους στο θεσμικά καθορισμένο πλαίσιο του νομικού συστήματος. Ο νόμος, κατά την προσέγγιση αυτή, δεν είναι φορέας ηθικής αλήθειας αλλά προϊόν διαδικαστικής ορθότητας. Αντιστοίχως, το θετικό δίκαιο συγκροτείται ως ένα εσωτερικά συνεκτικό και κανονιστικά αυτόνομο σύστημα, του οποίου η νομιμότητα κρίνεται αποκλειστικά βάσει νομικών και όχι ηθικών κριτηρίων.

⁷⁰ Αγγελίδης, *Κυριαρχία και Απόφαση*, σελ. 12.

⁷¹ Αγγελίδης, *Η γένεση του Φιλελευθερισμού*, σελ. 74.

⁷² Και πιο συγκεκριμένα ο φόβος του θανάτου και η ελπίδα της επίτευξης της ευδαιμονίας μέσω της εργασίας.

ειρήνης. Μέσω της ενεργοποίησης του Λόγου όμως ως εργαλείο προς υποστήριξη των παθών, είναι που ο ανθρώπινος νους ανακαλύπτει τους νόμους οι οποίοι εξασφαλίζουν ασφάλεια και ευδαιμονία σε μακροπρόθεσμο επίπεδο.⁷³

Το ερώτημα που προκύπτει σε αυτό το σημείο αφορά τη φύση των νόμων αυτών και σε τι ακριβώς έγκειται το περιεχόμενό τους. Ο Hobbes αναπτύσσει την έννοια του νόμου ως αντίθεση του δικαιώματος γιατί «το δικαίωμα συνίσταται στην ελευθερία του πράττειν ή του απέχειν, ενώ ο νόμος ορίζει και επιβάλλει ένα από τα δύο».⁷⁴ Επομένως οι φυσικοί νόμοι συγκροτούνται ως προσταγές που ανακαλύπτονται μέσω του Λόγου και υπαγορεύουν το τι πρέπει να πράξει ή να παραλείψει το υποκείμενο έτσι ώστε να εξασφαλίσει την επιβίωσή του και να αποφύγει την καταστροφή του. Ωστόσο, οι φυσικοί νόμοι δεν αποτελούν κατασκευάσματα της ανθρώπινης διάνοιας με την κυριολεκτική έννοια του όρου της κατασκευής. Αντιθέτως ως ορθολογικές προσταγές, είναι αυθύπαρκτοι και δεν επινοούνται αλλά ανακαλύπτονται μέσω του Λόγου.⁷⁵ Αυτή η σημείωση είναι πολύ σημαντική διότι έτσι οι φυσικοί νόμοι καθίστανται γενικοί και ενέχουν καθολική ισχύ ανεξαρτήτως του εκάστοτε ιστορικού και γεωγραφικού πλαισίου. Συνεπώς, είναι προσβάσιμοι από όλα τα έλλογα όντα.⁷⁶ Όπως το θέτει ο Hobbes, «οι νόμοι της φύσης είναι αμετάβλητοι και αιώνιοι».⁷⁷ Επομένως, ενώ η εμπειρία της φυσικής κατάστασης είναι που ωθεί τους ανθρώπους στην ανακάλυψή τους, αυτοί ωστόσο υφίστανται ως γενικοί, ανιστορικοί και υπερεμπειρικοί κανόνες. Με τον τρόπο αυτό ο Hobbes καταφέρνει να υπερβεί τον σχετικισμό που διέπει τις ορέξεις των ανθρώπων στη φυσική κατάσταση και δημιουργεί το πλαίσιο στο οποίο όλοι οι άνθρωποι μπορούν να συναινέσουν ως προς τα μέσα για την επίτευξη της ειρήνης.⁷⁸

Δεδομένου λοιπόν της καταστροφικής για την ανθρώπινη ζωή φυσικής κατάστασης, ο πρώτος και θεμελιώδης φυσικός νόμος συνάγεται ως εντολή για την επιδίωξη της ειρήνης και συνεπώς το τέλος του πολέμου όλων εναντίον όλων.

⁷³ Δημητρίου, *Ο ελεύθερος άνθρωπος*, σελ. 77-78.

⁷⁴ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 199.

⁷⁵ Δημητρίου Σ., *Ο ελεύθερος άνθρωπος*, σελ. 81-82.

⁷⁶ Murray Forsyth, "Hobbes's contractarianism" στο *The Social Contract from Hobbes to Rawls* (ed. Boucher D. & Kelly P.), Routledge, London and New York 2005, 43.

⁷⁷ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 226.

⁷⁸ Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, σελ. 136.

Αντίστοιχα, το φυσικό δικαίωμα, η ελεύθερη χρήση δηλαδή όλων των διαθέσιμων μέσων υπέρ της επιβίωσης, συνάδει με τον Λόγο μόνο στην περίπτωση που καθίσταται αδύνατη η επίτευξη της ειρήνης και συνεπώς η ζωή βρίσκεται σε κίνδυνο.⁷⁹ Το δικαίωμα στην άσκηση ατομικής βίας συνεπώς διατηρείται μόνο σε ακραίες περιπτώσεις άμεσου κινδύνου. Ωστόσο, το φυσικό αυτό δικαίωμα, που στην τελική του ανάλυση ταυτίζεται με την επιβίωση, προκύπτει μέσα από έναν φυσικομηχανικό συλλογισμό: αναλογικά προς τον άνθρωπο ως μηχανή, το δικαίωμα αυτό απορρέει από τη ζωτική επιθυμία του να διατηρεί και να αναπαράγει την κίνησή του. Δεν θεμελιώνεται, επομένως, σε κάποιο προϋπάρχον κανονιστικό πλαίσιο.⁸⁰ Συνιστά συνεπώς, μια ριζικά αυθαίρετη μορφή ελευθερίας: όλοι τη διαθέτουν εκ φύσεως, ακριβώς επειδή είναι ζωντανοί, ωστόσο κανείς δεν την αναγνωρίζει στους άλλους, παρά μόνον στον εαυτό του.⁸¹ Αντιθέτως, οι φυσικοί νόμοι προκύπτουν ως το πλαίσιο που συγκροτείται στη βάση των εμπειρικών προϋποθέσεων για τον προσδιορισμό του έλλογου πράττειν. Είναι δηλαδή το αποτέλεσμα του εκ των υστέρων υπολογισμού των υποκειμένων με στόχο την επιβίωσή τους.⁸² Επί της ουσίας αποτελούν το απαύγασμα του Λόγου το οποίο κατισχύει έναντι στο άλογο μέρος της ανθρώπινης φύσης, το οποίο εκπροσωπείται από τα πάθη, με στόχο να τη διατηρήσει.

Ωστόσο ούτε και οι φυσικοί νόμοι συγκροτούνται από τον Hobbes ως το κανονιστικό πλαίσιο το οποίο πηγάζει από ένα δέον. Αντιθέτως, λειτουργούν κυριολεκτικά ως οδηγίες για την αποφυγή της αυτοκαταστροφής.⁸³ Έτσι, ο Hobbes αποφεύγει να θεμελιώσει ένα κανονιστικό πλαίσιο που προϋπάρχει και εδράζεται σε μεταφυσικές αρχές. Η αποφυγή αυτή ενέχει έναν μεθοδολογικό χαρακτήρα: με αυτόν τον τρόπο ο Hobbes αποφεύγει να αξιώσει στη συνέχεια μια υπερβατικής πηγής υπακοή, διαφοροποιούμενος έτσι από τους προηγούμενους θεωρητικούς του φυσικού δικαίου. Σε αυτό το σημείο αντανακλάται και ο νεότερικός χαρακτήρας της

⁷⁹ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 199-200.

⁸⁰ Αγγελίδης, *Η γένεση του Φιλελευθερισμού*, σελ. 75.

⁸¹ Forsyth, *Hobbes's contractarianism*, σελ. 44.

⁸² Αγγελίδης, *Η γέννηση του Φιλελευθερισμού*, σελ. 75.

⁸³ Δημητρίου, *Ο Ελεύθερος άνθρωπος*, σελ. 85-86.

χομπσιανής θεωρίας: τα υποκείμενα αντιμετωπίζονται ως πρόσωπα ικανά να προβαίνουν αυτεξουσίως σε συνειδητές και ορθολογικώς υπολογισμένες πράξεις.⁸⁴

Αυτό αποτελεί ένα άκρως σημαντικό στοιχείο διότι έτσι ο Hobbes μπορεί να προχωρήσει στη διατύπωση του δεύτερου φυσικού νόμου ο οποίος ορίζει ότι η ειρήνη μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω μιας συνειδητής ενέργειας: την απεμπόληση του φυσικού δικαιώματος· όχι όμως άνευ όρων: η μονομερής παράδοση του φυσικού δικαιώματος ισούται με αυτοκτονία ή με εθελούσια υποδούλωση. Κάτι τέτοιο θα ερχόταν σε ευθεία αντίθεση με τη γενική αρχή που διέπει τους φυσικούς νόμους, δηλαδή την εξασφάλιση της επιβίωσης.⁸⁵ Η λύση που προκρίνει ο Hobbes είναι η ταυτόχρονη, αμοιβαία μεταβίβαση -και όχι απάρνηση ή εγκατάλειψη- του φυσικού δικαιώματος όλων των υποκειμένων, έτσι ώστε ο καθένας «να αρκестεί σε τόση μόνον ελευθερία έναντι των άλλων, όση θα επέτρεπε στους άλλους έναντι του εαυτού του».⁸⁶

Αυτή η μεταβίβαση επομένως μπορεί να επέλθει μόνο έπειτα από συμφωνία μεταξύ των δρώντων. Για να μπορέσει συνεπώς ο δεύτερος νόμος να αποκτήσει νόημα, καθίσταται αναγκαία η διατύπωση του τρίτου φυσικού νόμου που υπαγορεύει την υποχρέωση της τήρησης των συμφωνιών. Γιατί χωρίς αυτόν το νόμο οι συμβάσεις είναι κενές νοήματος και συνεπώς το *jus omnia* παραμένει και η κατάσταση σύγκρουσης δε μπορεί να αρθεί.⁸⁷ Σύμφωνα με τον Hobbes, ο τρίτος νόμος αποτελεί και το θεμέλιο της δικαιοσύνης διότι εφόσον έχει πραγματοποιηθεί μια σύμβαση, η μη τήρησή της σημαίνει αδικία. Στη βάση αυτή το δίκαιο ορίζεται αρνητικά ως η αντίθεση της αδικίας: «οτιδήποτε δεν είναι άδικο, είναι δίκαιο».⁸⁸ Στη συνέχεια ο Hobbes προχωρά στη διατύπωση των υπόλοιπων φυσικών νόμων οι οποίοι συνάγονται από τους τρεις αυτούς θεμελιακούς και λειτουργούν προς επίτευξη της ειρήνης και της κοινωνικής συνύπαρξης και αφορούν έννοιες όπως η ευθυδικία, η ευγνωμοσύνη, η ισότητα.⁸⁹

⁸⁴ Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, σελ. 137.

⁸⁵ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 200.

⁸⁶ Χομπς, *ό.π.*

⁸⁷ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 213.

⁸⁸ Χομπς, *ό.π.*

⁸⁹ Χομπς, *ό.π.*, κεφ. XV.

Παρ'όλα αυτά, σύμφωνα με τον Hobbes νόμος είναι «τα λεγόμενα όποιου έχει το δικαίωμα να διατάζει τους άλλους».⁹⁰ Κι εφόσον δεν υπάρχει ακόμη μια υλική δύναμη, επαρκώς ισχυρή για να επιβάλλει τους φυσικούς νόμους, αυτοί παραμένουν απλά επιταγές του Λόγου ή αλλιώς κλίσεις της φρόνησης. Γεννούν δηλαδή εσωτερικά (in foro interno) την επιθυμία της εφαρμογής τους, δίχως ωστόσο να διαθέτουν εκ φύσεως μηχανισμό εξωτερικής επιβολής (in foro externo).⁹¹ Το ενδιαφέρον σε αυτό το σημείο είναι η επαναπροσέγγιση του παραδοσιακού φυσικού δικαίου από τον Hobbes διαμέσου όμως του Ορθού Λόγου: αν και αναφέρεται στο Θεό και στη θεϊκή κύρωση των φυσικών νόμων, διαχωρίζει τη θεϊκή αυτή κύρωση από τη δυνατότητα γνωσιακής πρόσβασης στους φυσικούς νόμους, την οποία θεμελιώνει στην επιστήμη και τη λογική.⁹² Συγκροτείται δηλαδή το μοντέρνο φυσικό δίκαιο όχι στη μεταφυσική βάση των γραφών αλλά στην καθαρά υλική βάση της επιστημονικής ανάλυσης των εμπειρικών δεδομένων και στην ακόλουθη ανακάλυψη των νόμων εκείνων που αν εφαρμοστούν, μπορεί να μετασχηματιστεί η υπάρχουσα κοινωνική πραγματικότητα.

Υπό αυτήν την έννοια, παρ'όλο που ο Hobbes αναφέρεται στην «επιστήμη των φυσικών νόμων» ως τη «μοναδική ηθική φιλοσοφία»,⁹³ οι νόμοι αυτοί δεν αποτελούν ένα ηθικής προέλευσης κανονιστικό πλαίσιο το οποίο πηγάζει από τη μεταφυσική των αξιών· αντιθέτως, όπως είδαμε, συγκροτούνται με επαγωγικό τρόπο στη βάση της ατομικής ωφέλειας και αποσκοπούν στη μεγιστοποίησή της.⁹⁴ Ο Hobbes με τον τρόπο αυτό καταφέρνει χωρίς την προσφυγή στο υπερβατικό ή το μεταφυσικό να δείξει πως το συμφέρον όλων των ανθρώπων «ενσαρκώνεται» στην έννοια της ειρήνης. Η έλλογη επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος συμπίπτει με έναν, σε τελική ανάλυση, ηθικό σκοπό: την ειρήνη. Σε αυτό το πλαίσιο η ηθική που μπορεί να εντοπιστεί στο έργο του Hobbes έχει έναν ωφελμιστικό και εργαλειακό χαρακτήρα. Σε αυτό το σημείο είναι που υπεισέρχεται η ανάγκη της κυριαρχίας ως όρος ισχύος των φυσικών νόμων. Χωρίς την κυριαρχία, ο μετριασμός των παθών που προκρίνουν οι φυσικοί νόμοι, οδηγούν στην αυτοκαταστροφή εφόσον δεν τηρούνται σε καθολικό επίπεδο.

⁹⁰ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 228.

⁹¹ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 226.

⁹² Αγγελίδης, *Η γέννηση του Φιλελευθερισμού*, σελ. 81.

⁹³ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ.227.

⁹⁴ Arash Abizadeh, *Hobbes and the two faces of ethics*, Cambridge, Cambridge 2018, σελ. 223-224.

Και όσο δεν υφίσταται η κυρίαρχη εξουσία να επιβάλλει νόμους, δεν υπάρχει καμία αρχή δεσμευτικότητας.⁹⁵ Σε αυτό το πλαίσιο το κράτος συνδέεται με τους φυσικούς νόμους όχι μόνο ως προς τη συγκρότησή του αλλά και ως προς τον σκοπό του.

2.3 Τα θεμέλια του σμιτιανού νομικού αντι-θετικισμού

Ο νεαρός Schmitt το 1914 στο έργο του *Η Αξία του Κράτους και η Σημασία του Ατόμου* εισάγει κι αυτός την προβληματική του προ-κρατικού δικαίου ως μεθοδολογικό εργαλείο το οποίο θα του επιτρέψει στη συνέχεια να θεμελιώσει βασικές έννοιες της θεωρίας του όπως το κράτος, η κυριαρχία και κυρίως, η απόφαση.⁹⁶ Είναι σημαντικό κατ'αρχάς να γίνει μία σύντομη αναφορά στο θεωρητικό περιβάλλον που επικρατούσε την εποχή που γράφτηκε αυτό το έργο. Εκείνη την περίοδο στη Γερμανία, ο λεγόμενος νομικός θετικισμός αποτελούσε το κυρίαρχο παράδειγμα στον τομέα της φιλοσοφίας του δικαίου. Κεντρική παραδοχή αυτού του παραδείγματος αποτελούσε η ιδέα ότι δεν υπάρχει κανένα υπερβατικό ή μεταφυσικό θεμέλιο του δικαίου και συνεπώς η έννοια του δικαίου εξαντλείται στο θετικό, δηλαδή το κρατικά θεσπισμένο, δίκαιο.⁹⁷ Ως άμεση συνέπεια αυτής της θέσης συνάγεται το γεγονός ότι οι νόμοι που αποτελούν το κανονιστικό πλαίσιο της κοινωνικής ζωής δεν ανάγονται σε ένα υπερβατικό ή υπερϊστορικό δίκαιο, αλλά αντιθέτως εδράζονται αποκλειστικά σε ένα εμπειρικό γεγονός: την ισχύ της κρατικής εξουσίας.

Αυτή η αξίωση ήταν ανυπόφορη για τον Schmitt διότι βασανιζόταν από μια εγγενή απορία: η κανονιστικότητα του θετικού δικαίου που επικαλούνταν οι θετικιστές πηγάζει από το μέγεθος της ισχύος μιας εμπειρικής βούλησης, δηλαδή του κράτους. Στο πλαίσιο αυτό, οποιαδήποτε ισχύς σε ιστορικό επίπεδο κατάφερνε να κατισχύσει επί των υπολοίπων, θεωρείται ότι μπορούσε να παράξει δίκαιο και

⁹⁵ Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, σελ. 136.

⁹⁶ Ανανιάδης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική*, 153.

⁹⁷ Bendersky, *Schmitt's Diaries*, σελ. 123.

συνεπώς να καθορίσει το περιεχόμενο της κανονιστικότητας.⁹⁸ Σε αυτή τη βάση, ακόμη και η εξουσία ενός δολοφόνου απέναντι στο θύμα του μπορεί να αξιώσει με το ίδιο λογικό επιχείρημα τη νομιμοποίηση που αξιώνει το κράτος απέναντι στον δολοφόνο. Η ισχύς ως το εγγενές καθοριστικό στοιχείο στη σχέση ανάμεσα στα δύο υποκείμενα ορίζει και τις δύο περιπτώσεις· γεγονός που τις εξισώνει υπό την ερμηνεία της θεωρίας της ισχύος. Αυτό που διαφοροποιεί τις δύο περιπτώσεις δεν είναι μία υπερϊστορική, υπερβατική αρχή, αλλά η εξωτερικώς και υποκειμενικά (ιστορικά) διαμορφωμένη αντίληψη του γεγονότος και ακολούθως «η εντύπωση που δημιουργεί στις ανθρώπινες μάζες».⁹⁹

Αντιστοίχως, η εξουσία του κράτους να τιμωρεί δεν μπορεί να θεμελιωθεί στην έννοια της συναίνεσης των υπηκόων του διότι έτσι η νομιμοποίησή του βασίζεται σε ένα ψυχολογικής υφής γεγονός. Έτσι το δίκαιο μειώνεται σε ένα εμπειρικό γεγονός που πηγάζει από μία πραγματολογική περίσταση.¹⁰⁰ Αυτό σημαίνει ότι η θεμελίωση του δικαίου περιορίζεται επί της ουσίας σε ένα αενάως κυκλικό επιχείρημα, όπου κάθε εξουσία νομιμοποιείται από το δίκαιο που η ίδια έχει παράξει και αντιστοίχως το δίκαιο της δικαιολογείται στην ισχύ που την καθιστά κυρίαρχη εξουσία.¹⁰¹ Υπό αυτήν την έννοια, η ισχύς εξισώνεται με το δίκαιο και συνεπώς, η θεωρία του νομικού θετικισμού δεν ανήκει στη θεωρία του δικαίου αλλά στη θεωρία της εξουσίας.

Ο Schmitt απορρίπτει σε πρώτο επίπεδο αυτήν την αντίληψη εξαιτίας του ιδεαλισμού του. Το δίκαιο δεν μπορεί να «εφευρεθεί» στην εμπειρία. Γράφει χαρακτηριστικά πως

«Ο εμπειριστής που αναγνωρίζει στο δίκαιο μονάχα ένα παιχνίδι συμφερόντων [...] κρύβει το πρόβλημα μέσω ακαθόριστων ασαφειών. Η λέξη συμφέρον περιέχει μια αντίθεση σε κάθε κανόνα και θα πρέπει κατηγορηματικά να παραμείνει στο γεγονός,

⁹⁸ Carl Schmitt, *The Value of the State and the Significance of the Individual* στο *Carl Schmitt's Early Legal - Theoretical Writings* (Vinx L, Zeitlin S. G., trans., ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2021, 174.

⁹⁹ Schmitt, ό.π., 174-175.

¹⁰⁰ Schmitt, ό.π., 175, 183.

¹⁰¹ Schmitt, ό.π., 176.

στη διάσταση της εμπειρίας. Όπου όταν εισέρχεται στον ορισμό του δικαίου, είναι για να εξαφανίσει κάθε κανόνα που υπάρχει υπεράνω όλων των συμφερόντων».¹⁰²

Επομένως, αν το δίκαιο ιδωθεί υπό το πρίσμα της ισχύος, παύει να είναι (ιδεατός) κανόνας αλλά μετατρέπεται σε ένα εργαλείο που υπηρετεί μια βούληση και έναν εμπειρικό σκοπό. Η ορθότητά του σε αυτό το πλαίσιο δικαιολογείται πάντα με μέτρο τους σκοπούς που υπηρετεί και, αντιστοίχως, η αξιολόγηση της ορθότητάς του δεν ανάγεται στο ίδιο το δίκαιο καθαυτό αλλά στη σχέση μεταξύ των σκοπών. Συνεπώς «καθίσταται πρόδηλο ότι το δίκαιο δεν χρειάζεται περεταίρω θεμελίωση και δεν είναι και ικανό για κάτι τέτοιο από την στιγμή που μετατρέπεται σε βούληση, σε σκοπό».¹⁰³ Εδώ ο Schmitt αναδεικνύει το ασύμβατο μεταξύ του υλικού και του ιδεατού. Εκ των εμπειρικών προκειμένων δεν δύναται να εξαχθεί το ιδεατό.¹⁰⁴

Το δίκαιο που βασίζεται στην εμπειρία υπεισέρχεται πάντα ad hoc στα γεγονότα. Εξαρτάται δηλαδή εξωτερικώς από την ενδεχομενικότητα του πραγματικού, διότι πρέπει να προηγηθεί το γεγονός έτσι ώστε να ανακαλυφθεί στη βάση του ο κανόνας. Η κανονιστικότητα έτσι θεμελιώνεται στο ψυχολογικό γεγονός της συνήθειας.¹⁰⁵ Επομένως, καταλήγει ο Schmitt, ότι δεν υπάρχει τρόπος να εξαχθεί ο αντικειμενικός κανόνας εκ των υποκειμενικών αντιλήψεων που παράγει η πραγματικότητα.¹⁰⁶ Τονίζει πως «αν το δίκαιο μπορεί να εξαχθεί από τα γεγονότα, τότε δεν υπάρχει δίκαιο».¹⁰⁷ Κι εκεί ακριβώς είναι που εντοπίζει ο Schmitt το χάσμα ανάμεσα στο δέον και στο είναι.

Σε αυτό το σημείο είναι που υπεισέρχεται η προβληματική της γεφύρωσης αυτού του χάσματος. Στη βάση αυτής της προβληματικής δομούνται όλες οι σημαντικές έννοιες της πολιτικής φιλοσοφίας του Schmitt. Σε αυτό το σημείο και εφόσον ο Schmitt αποδόμησε την εμπειρική/ορθολογική θεμελίωση του δικαίου, επιχειρεί την προσέγγιση του ιδεατού δικαίου. Εφόσον η έννοια του σκοπού δεν

¹⁰² Schmitt, ό.π., 181.

¹⁰³ Schmitt, ό.π., 178.

¹⁰⁴ Schmitt, ό.π., 177.

¹⁰⁵ Schmitt, ό.π., 181, 183.

¹⁰⁶ Schmitt, ό.π., 182.

¹⁰⁷ Schmitt, ό.π., 184.

ανήκει στον ορισμό του δικαίου, συνεπάγεται πως το ιδεατό δίκαιο δεν δύναται να έχει σκοπό.¹⁰⁸ Επομένως, αποτελεί αφ'εαυτόν ένα Τέλος και ποτέ μέσο για την εκπλήρωση σκοπών. Όντας όμως στην εξω-εμπειρική διάσταση του ιδεατού, δεν έχει ούτε βούληση ούτε και δυνατότητα διαμόρφωσης της πραγματικότητας.¹⁰⁹ Ο Schmitt παραμένει πιστός στη θέση της αοριστίας αυτού του δικαίου και δεν προχωρά σε κανένα σημείο της πραγματείας του στην περιγραφή του· κάτι τέτοιο θα ερχόταν άλλωστε σε αντίθεση με την αρχική του θέση. Παρόλα αυτά όμως, αναφέρει πως προκύπτει ως «φυσικό δίκαιο χωρίς νατουραλισμό» (Nurrecht ohne Naturalismus).¹¹⁰ Παρότι ο Schmitt δεν εμβαθύνει περαιτέρω, υποστηρίζεται ότι είναι βάσιμος ο ισχυρισμός πως η έννοια αυτή αναφέρεται στην αντίληψη μιας υπερβατικής δικαιοσύνης η οποία, σε αντίθεση με το πρόταγμα του Διαφωτισμού, δεν μπορεί να προσεγγισθεί ορθολογικά.¹¹¹ Συνεπώς, ο όρος νατουραλισμός στο σμιτιανό εννοιολογικό πλαίσιο μπορεί να ειπωθεί ως η εμπειρική επιστημονική μέθοδος των κοινωνικών επιστημών μέσω της οποίας συγκροτούνται ορθολογικές ερμηνείες των κοινωνικών φαινομένων που βασίζονται στο μοντέλο αιτίας-αιτιατού.¹¹² Επομένως, εφόσον το φυσικό δίκαιο του Schmitt δεν διέπεται από νατουραλισμό, άρα δεν υπάρχει κάποια επιστημονική/αντικειμενική μέθοδος προσέγγισής του.

2.4 Οι μεθοδολογικές διαφοροποιήσεις των δύο προσεγγίσεων

Σε αυτό το σημείο, μπορούν να επισημανθούν κάποιες θεμελιώδεις διαφορές ανάμεσα στις δύο προσεγγίσεις του φυσικού δικαίου. Ο Hobbes το προσεγγίζει ορθολογικά, με γεωμετρικού τύπου επαγωγική-αναγωγική μεθοδολογία που βασίζεται στην ανθρωπολογική του θεώρηση. Υφίσταται ως ένα σύνολο αντικειμενικών προσαγών του ορθού Λόγου που πηγάζουν από την εμπειρία.

¹⁰⁸ Schmitt, ό.π., 185.

¹⁰⁹ Ανανιάδης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική*, σελ. 39.

¹¹⁰ Schmitt, *The Value of the State*, σελ. 211.

¹¹¹ Ανανιάδης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική*, σελ. 44-45, 151.

¹¹² Vinx L., Zeitlin S. G., Introduction: Carl Schmitt and the Problem of Realization of the Law στο *Carl Schmitt's Early Legal - Theoretical Writings* (Vinx L., Zeitlin S. G., trans., ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2021, σελ. 19.

Παρόλα αυτά, οι νόμοι αυτοί, υπάρχουν ανεξάρτητα από τις επιμέρους βουλήσεις των υποκειμένων· η αντικειμενικότητά τους όμως, δεν έγκειται σε κάποια υπερβατική τους ύπαρξη, αλλά στην λογική τους αναγκαιότητα:

«Οι νόμοι της φύσης είναι αμετάβλητοι και αιώνιοι, καθώς η αδικία, η αγνωμοσύνη, η αλαζονεία, η ανομία, η μεροληψία και τα συναφή ουδέποτε θα νομιμοποιηθούν. Επειδή ουδέποτε θα συμβεί ο πόλεμος να διασφαλίζει τη ζωή και η ειρήνη να την καταστρέφει.»¹¹³

Έτσι, ακριβώς επειδή πρόκειται για σύνολο προσταγών του Λόγου, πρόκειται για ένα γνωσιολογικά προσιτό φυσικό δίκαιο που δύναται να ανακαλυφθεί από κάθε έλλογον.

Αντιθέτως, ο πρώιμος Schmitt στο *Η Αξία του Κράτους και η Σημασία του Ατόμου*, δεν υιοθετεί αυτή τη διάκριση μεταξύ οντολογικής και γνωσιολογικής προσέγγισης, εμμένοντας σε μια αφηρημένη και υπερβατική σύλληψη του ιδεατού δικαίου (Norm), η οποία υφίσταται έξω από τη σφαίρα της εμπειρίας. Θεωρώ πως η θέση του νεαρού Schmitt θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μία εκ των πρώιμων αποπειρών επανανακάλυψης του φυσικού δικαίου στις αρχές του 20ου αιώνα. Την περίοδο εκείνη υπήρξε ένα ρεύμα σκέψης που απέρριψε την ορθολογική προσέγγισή του και ερμηνεύτηκε ως το δίκαιο που πηγάζει από τη «ζωή», δηλαδή από αυτό καθαυτό το γεγονός της ύπαρξης.¹¹⁴ Η αντίληψη αυτή υπονοεί μια ροπή για αγώνα υπέρ της επιβίωσης, όχι όμως με ορθολογικούς όρους που οδηγούν στην ειρήνη αλλά με υπαρξιακούς όρους εμποτισμένους από το ανορθολογικό πάθος για ζωή, κάτι που όπως θα δούμε παρακάτω θα θέσει τα θεμέλια για τον ορισμό του πολιτικού με όρους σύγκρουσης στο ώριμο έργο του που μεταβαίνει από τον ιδεαλισμό στον πολιτικό υπαρξισμό.¹¹⁵ Πρόκειται δηλαδή για τη βάση μιας αντιστροφής του χομπσιανού επιχειρήματος που θα υπηρετήσει τη θεμελίωση του απόλυτου κράτους έναντι του ατόμου.

¹¹³ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 226.

¹¹⁴ Θάνος Λίποβατς, *Αυταρχικό και Ολοκληρωτικό Κράτος στον Carl Schmitt. Σύγχρονα Θέματα*, vol. 11, No 34, 1988, σελ. 65.

¹¹⁵ Richard Wollin, *Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State*, *Theory and Society*, Vol. 19, No 4, 1990, σελ. 394.

Και οι δύο διανοητές ωστόσο, προκρίνουν την έννοια του κράτους ως την εγκόσμια ισχύ που συνδέεται άμεσα με φυσικό δίκαιο. Ο Hobbes όπως είδαμε, συνδέει την ερμηνεία του τού φυσικού δικαίου όχι μόνο με την γέννηση του κράτους αλλά και με τον σκοπό του, ως την υλική ισχύ επιβολής των φυσικών νόμων. Αντίστοιχα, και ο Schmitt εμβαθύνει στο επιχειρήμα του υποστηρίζοντας ότι «το κράτος είναι το νομικό κατασκεύασμα του οποίου το μοναδικό νόημα έγκειται στο καθήκον τού να πραγματώνει το δίκαιο».¹¹⁶ Το κράτος ως το μοναδικό «υποκείμενο δικαίου» (Rechtssubjekt) έχει ως σκοπό τη μετατροπή του ιδεατού δικαίου σε εγκόσμιο φαινόμενο ή αλλιώς «της διευθέτησης της πραγματικότητας σύμφωνα με τις αρχές του δικαίου».¹¹⁷ Η γεφύρωση συνεπώς του σμιτιανού χάσματος μεταξύ δέοντος και είναι επαφίεται στο κράτος· υπό αυτήν την έννοια, το κράτος αποκτά την επιθυμητή κατά τον Schmitt σχεδόν μεταφυσική υπόστασή του, υπό το βάρος του σκοπού του. Από αυτό το γεγονός πηγάζει και η αξία του.¹¹⁸ Σε αυτό το πλαίσιο ο Schmitt δεν αναγνωρίζει, όπως ο Hobbes, έναν εργαλειακό ρόλο στην κρατική ισχύ αλλά μία μεταφυσικής υφής αξία: το κράτος στον Schmitt είναι η γέφυρα που ενώνει δύο διαφορετικές διαστάσεις.

2.5 Η έννοια της πραγμάτωσης ως θεμελίωση της απόφασης στον Schmitt

Βάσει των παραπάνω, σε αυτό το σημείο και διαμέσου του κράτους, αναδεικνύεται η διαλεκτική σχέση ανάμεσα σε αυτές τις δύο διαστάσεις: όσο το κράτος, ως εμπειρικό φαινόμενο, επιχειρεί να εφαρμόσει τις ιδεατές δικαϊκές αρχές στην πραγματικότητα, η εμπειρία, ακριβώς εξαιτίας της ενδεχομενικότητάς της, επιδρά κι αυτή πίσω στο κράτος. Με άλλα λόγια το δέον δεν μπορεί να εφαρμοστεί καθεαυτό στο είναι, διότι αυτή η εφαρμογή είναι μια πολυσήμαντη διαδικασία εξαιτίας των πλείστων εμπειρικών παραγόντων.¹¹⁹ Επί της ουσίας για την επίτευξη αυτής της μετουσίωσης του ιδεατού σε πραγματικό, δηλαδή της πραγμάτωσης του δικαίου, το κράτος αναγκάζεται να προσαρμοστεί στις περιστάσεις της εμπειρίας και

¹¹⁶ Schmitt, *The Value of the State*, σελ. 197.

¹¹⁷ Ανανιάδης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική*, σελ. 39.

¹¹⁸ Bendersky, *Schmitt's Diaries*, σελ. 123.

¹¹⁹ Ανανιάδης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική*, σελ. 40-41.

να μεταχειριστεί εμπειρικά μέσα, που είναι από αδιάφορα ως και αντίθετα με την καθαρή (ιδεατή) έννοια του δικαίου, όπως για παράδειγμα η βία. Το δέον δηλαδή, παρ'όλο που αποτελεί ένα Τέλος, παραμερίζεται κατά τη διαδικασία εφαρμογής του στο είναι.¹²⁰

Η αοριστία με την οποία «περιβάλλει» ο Schmitt την ιδέα του δικαίου αποτελεί μια μεθοδολογική επιλογή έτσι ώστε να μπορέσει να εισαγάγει στην προβληματική του την έννοια της απόφασης, η οποία είναι και το πραγματικό επίκεντρο της συγκεκριμένης έρευνας.¹²¹ Ο Schmitt τονίζει πως η συγκεκριμενοποίηση του ιδεατού δικαίου στον εμπειρικό κόσμο μπορεί να γίνει μόνο μέσω μιας κυρίαρχης απόφασης.¹²² Εδώ το επίθετο «κυρίαρχη» δεν αφορά μόνο το υποκείμενο εκ του οποίου πηγάζει η απόφαση, αλλά κυρίως την ίδια την απόφαση ως τέτοια, η οποία είναι κυρίαρχη επί του υπερθετικού δικαίου το οποίο αυτή πραγματώνει. Η απόφαση δηλαδή υψώνεται υπεράνω του ίδιου του δικαίου και φωτίζει τη στιγμή εκείνη που προδήλως το δίκαιο θεσπίζεται, μέσω όμως μιας αυτονόμησης από την ίδια την ιδέα του· αυτονόμηση η οποία πηγάζει ακριβώς από την ανωτερότητα της απόφασης. Με άλλα λόγια, για τον Schmitt, η στιγμή της κανονικοποίησης είναι σημαντικότερη από τον ίδιο τον κανόνα.¹²³ Με τον τρόπο αυτό αναδεικνύεται η «θυσία» που απαιτείται για την «ενανθρώπιση» του δικαίου.¹²⁴

Θέτοντας την απόφαση υπεράνω της ιδέας καθίσταται σαφής η «αδιαφορία» της απόφασης για την ιδέα καθεαυτή υπό το βάρος της εμπειρικής υπάρξεως. Καμία απόφαση δεν μπορεί να πηγάσει εκ των κανονιστικών της προκείμενων, ακριβώς εξαιτίας της ενδεχομενικότητας που διέπει την εμπειρία. Συνεπώς, η απόφαση συνιστά μια πράξη δημιουργίας εκ του μηδενός: ο θετικός νόμος δεν προϋπάρχει αυτής, αλλά συγκροτείται ως αποτέλεσμα της. Ο Schmitt επιδιώκει να καταστήσει σαφές ότι το δίκαιο δεν είναι δυνατόν να υπάρξει στον υλικό κόσμο ανεξάρτητα από την κυρίαρχη πράξη της απόφασης· είναι η ίδια η απόφαση που ενεργοποιεί την

¹²⁰ Schmitt, *The Value of the State*, σελ. 210-211.

¹²¹ Lorenz Kiefer, "Begründung, Deziision und Politische Theologie. Zu drei frühen Schriften von Carl Schmitt", *ASP: Archiv fur Rechts und Sozialphilosophie*, Vol. 76, No. 4, 1990, σελ. 489.

¹²² Schmitt, *The Value of the State*, 213.

¹²³ Ανανιάδης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική*, σελ. 42.

¹²⁴ Schmitt, *The Value of the State*, 213-214.

κανονιστική ισχύ του δικαίου και του προσδίδει εμπειρική μορφή. Το ζήτημα για τον Schmitt είναι ότι για να μην περιπέσει κι αυτός στο σχετικισμό εξαιτίας της ανωτερότητας που αποδίδει στην απόφαση, να διαφυλάξει δηλαδή την ιδέα ως πηγή κυριαρχίας και νομιμοποίησης της απόφασης, γράφει ότι όσο επιβιώνει έστω και ένα ίχνος της ιδέας στον υλικό κόσμο, τότε αυτό αποτελεί επαρκή απόδειξη ότι υπάρχει εκ των προτέρων μια ανώτερη, υπερβατική δύναμη.¹²⁵ Προσπαθεί έτσι να διασώσει την αντικειμενικότητα των σκοπών με αναφορά στη σφαίρα του υπερβατικού, δίνοντας όμως ταυτόχρονα προτεραιότητα στην απόφαση διαμέσου της οποίας οι σκοποί αυτοί νοηματοδοτούνται στον ενθάδε κόσμο.

Από την παραπάνω ανάλυση προκύπτει ότι η αναφορά του Schmitt στο υπερβατικό δίκαιο δεν αποσκοπεί στη συγκρότηση ενός αυτόνομου δεοντολογικού πλαισίου, αλλά λειτουργεί αμιγώς μεθοδολογικά, ως εργαλείο επένδυσης της απόφασης με υπερβατικής προέλευσης νομιμοποιητικό κύρος.¹²⁶ Το ιδεατό δίκαιο, δηλαδή, δεν συνιστά τον τελικό σκοπό, αλλά υπηρετεί την ανάγκη θεμελίωσης της κυρίαρχης απόφασης. Έτσι, παρά την επίκληση του δεοντικού στοιχείου, η θεωρία του Schmitt επιστρέφει, μέσα από μια κυκλική επιχειρηματολογία σε μια, σε τελική ανάλυση, εμπειρική θεμελίωση του θετικού δικαίου που εδράζεται στην ισχύ της απόφασης, γεγονός που αποκαλύπτει μια εγγενή αντίφαση στο θεωρητικό του σχήμα.¹²⁷ Αντιθέτως, στον Hobbes, οι φυσικοί νόμοι συγκροτούν το θεμελιώδες νομιμοποιητικό υπόβαθρο της κρατικής κυριαρχίας· η πολιτική τάξη δηλαδή δεν γεννιέται απλώς από την απόφαση, αλλά οικοδομείται βάσει των ορθολογικά προσεγγίσιμων επιταγών του φυσικού δικαίου. Αυτή η ορθολογική και συνεπώς οικουμενική αρχή του φυσικού δικαίου από την οποία πηγάζει η προκρατική κανονιστικότητα απορρίπτεται από τον Schmitt ο οποίος τονίζει τον ρόλο της κυρίαρχης εξουσίας στον καθορισμό του θεμελιώδους και μη αναθεωρήσιμου πυρήνα του συντάγματος.¹²⁸

¹²⁵ Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, σελ. 27.

¹²⁶ Ανανιάδης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική*, σελ. 150.

¹²⁷ Kiefer, *Begründung, Dezsion und Politische Theologie...*, σελ. 489.

¹²⁸ Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 2017, σελ. 23.

3. Η μεθοδολογική προσέγγιση του πολιτικού: συμφωνία και απόφαση

Παρακολουθώντας τη γεωμετρική μέθοδο με την οποία ο Hobbes δομεί τη θεωρία του, όπου κάθε στάδιο προκύπτει από το προηγούμενο και αποτελεί την απαραίτητη συνθήκη για το επόμενο, μπορούμε πλέον να φτάσουμε στην ουσία της θεωρίας του που είναι η συγκρότηση της πολιτικής κατάστασης. Η κατάσταση δηλαδή εκείνη όπου αντιδιαστέλλεται προς τη φυσική κατάσταση και αναδύεται ως η θεσμισμένη, πλέον, άρση της. Ωστόσο, ο Schmitt στην *Έννοια του Πολιτικού*, νοηματοδοτεί την πολιτική κατάσταση με ριζικά διαφορετικό κριτήριο από το Hobbes και για το λόγο αυτό το πολιτικό προσεγγίζεται μεθοδολογικά με άλλο τρόπο. Αυτό όπως θα υποστηρίξω, οφείλεται κυρίως στην ντεσιζιονιστικού τύπου φιλοσοφική θεώρηση που διέπει τη σκέψη του.

3.1 Η ορθολογική συγκρότηση της πολιτικής κατάστασης στον Χομπς

Ξεκινώντας από τον Hobbes, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, οι νόμοι της φύσης ωθούν τα υποκείμενα στην απεμπόληση του φυσικού τους δικαιώματος με σκοπό την επίτευξη της ειρήνης. Η εμπειρία του αγγλικού εμφυλίου δίδαξε ότι ούτε η αξίωση της αυθεντίας, ούτε η αξίωση της «αγιότητας» που ενδέχεται να επικαλείται ο κυρίαρχος, μπορεί να θεμελιώσει την ειρήνη.¹²⁹ Αντιθέτως, η τέχνη (τεχνική) ως η μίμηση της φύσης¹³⁰ είναι το μονοπάτι που θα ακολουθήσει ο άνθρωπος με τη καθοδήγηση των φυσικών νόμων για να δημιουργήσει εκείνον τον πανίσχυρο τεχνητό άνθρωπο ονόματι Λεβιάθαν που θα θέσει τέλος στη φυσική κατάσταση και μέσω της ισχύος του θα επιβάλλει την πολιτική κατάσταση, ήτοι την κοινωνική ειρήνη και τη συντεταγμένη πολιτική κοινωνία.¹³¹ Η κεντρική διαφορά

¹²⁹ Pierre Manent, *Intellectual history of Liberalism* (Balinski R., trans), Princeton University Press, Princeton 1995, σελ. 22.

¹³⁰ Ως «φύση» εδώ ο Hobbes ορίζει ως την τέχνη του Θεού με την οποία δημιούργησε και κυβερνά τον κόσμο.

¹³¹ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 77.

μεταξύ των δύο καταστάσεων έγκειται στην ύπαρξη και επιβολή του νόμου: η πολιτική κατάσταση είναι η έννομη κατάσταση.¹³²

Εφόσον, λοιπόν, η φυσική κατάσταση καθορίζεται, από την απεριόριστη ελευθερία και την εγγενή απειλή βίας, η ανάγκη για ειρήνη καθίσταται επιτακτική. Αυτή η αναγκαιότητα τυποποιείται, όπως είδαμε, στο δεύτερο φυσικό νόμο, όπου ο άνθρωπος καλείται να παραιτηθεί από το φυσικό του δικαίωμα, εφόσον και οι άλλοι πράξουν το ίδιο. Πρόκειται για την πρώτη συστηματική φιλοσοφική διατύπωση αμοιβαίας απεμπόλησης του φυσικού δικαιώματος: ενός συλλογικού και έλλογου σχήματος, το οποίο ενώ συνεπάγεται περιορισμό, εδραιώνει ταυτόχρονα την αναγκαία συνθήκη της κοινωνικής συμβίωσης.¹³³ Στη βάση αυτής της αμοιβαιότητας, ο Hobbes διαμορφώνει τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, η οποία κορυφώνεται με την τεχνητή συγκρότηση του Λεβιάθαν.

Η παραίτηση από το φυσικό δικαίωμα ωστόσο δεν σημαίνει ότι το δικαίωμα αυτό χάνεται· αντιθέτως, πρόκειται για μεταβίβαση του δικαιώματος. Τα υποκείμενα δηλαδή εμπιστεύονται το δικαίωμά τους στη ζωή σε έναν τρίτο. Υπό αυτή την έννοια, η πράξη αυτή αποτελεί μια ανταλλαγή: η φυσική ελευθερία παραδίδεται με αντάλλαγμα τη διασφάλιση της ζωής. Η αμοιβαιότητα λειτουργεί ως θεμελιώδης όρος της εγκυρότητας και της νομιμοποιητικής ισχύος της μεταβίβασης. Ο δεύτερος φυσικός νόμος τονίζει αυτό το γεγονός. Η έννοια του συμβολαίου καθορίζεται από αυτή την προϋπόθεση: «Η αμοιβαία μεταβίβαση του δικαιώματος είναι το λεγόμενο συμβόλαιο».¹³⁴ Συνεπώς, η έννοια του συμβολαίου ενέχει μεταξύ των συμβαλλόμενων την αξίωση της αμοιβαίας παραίτησης. Ελλείψει αμοιβαιότητας, η συμφωνία θα συνιστούσε όχι σύμβαση με δεσμευτικό χαρακτήρα, αλλά μονομερή παραχώρηση, δηλαδή δωρεά εκ μέρους του ενός προς το άλλο μέρος.¹³⁵ Με άλλα λόγια, η περίπτωση παράδοσης του φυσικού δικαιώματος υπό αυτούς τους όρους, θα

¹³² Δημητρίου, *Ο ελεύθερος άνθρωπος*, σελ. 104.

¹³³ Οι ρίζες της ιδέας του κοινωνικού συμβολαίου εντοπίζονται στους λεγόμενους «Σοφιστές» της αρχαίας Ελλάδος. Ωστόσο, ο Hobbes ήταν ο πρώτος που σχηματοποίησε και επεξεργάστηκε με ορθολογικούς όρους την ιδέα κατά τη νεότερη εποχή. Βλ. "Social Contract", Encyclopedia Britannica Online, 2025, <https://www.britannica.com/topic/social-contract>. (πρόσβαση Μάιος, 2025).

¹³⁴ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 202.

¹³⁵ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 202, 205.

ήταν εθελούσια εκδούλευση και δημιουργία τυραννίας, κάτι που έρχεται σε αντίθεση με το φυσικό δίκαιο.¹³⁶

Το κρίσιμο στοιχείο εδώ που αποτελεί έναν ουσιώδη προ-πολιτικό όρο της κυριαρχίας του Hobbes είναι πως ο τρίτος (δηλαδή ο κυρίαρχος) στον οποίο τα υποκείμενα μεταβιβάζουν αμοιβαία το φυσικό τους δικαίωμα δεν αποτελεί συμβαλλόμενο μέρος του συμβολαίου. Η αμοιβαιότητα αφορά μόνο τα υποκείμενα ως φορείς του φυσικού δικαιώματος.¹³⁷ Ο κυρίαρχος καθίσταται εξωσυμβαλλόμενο υποκείμενο, καθώς δεν συμμετέχει στην ίδια τη συμφωνία· τούτο τον προσδιορίζει όχι ως φυσικό πρόσωπο, αλλά ως ηθική οντότητα, η οποία συντίθεται από τη συλλογική βούληση των υποκειμένων.¹³⁸ Το γεγονός αυτό αποτελεί τη συνθήκη για την αδέσμευτη κυριαρχία του, διότι οι όροι του συμβολαίου δεν τον δεσμεύουν.

Ο Hobbes προνοεί και θεμελιώνει τη δυνατότητα της σύναψης του συμβολαίου στη φυσική κατάσταση, δηλαδή υπό το κράτος του φόβου και την απειλή της βίας, καθώς θεωρεί πως εφόσον μια συμφωνία εδράζεται σε μια εκούσια απόφαση του δρώντα -ανεξαρτήτως των εξωτερικών συνθηκών- και ταυτόχρονα προβλέπει αντάλλαγμα, τότε καθίσταται δεσμευτική. Μόνο όταν υπάρχει ένας προϋπάρχων νόμος που να την απαγορεύει συντρέχει λόγος ακυρότητας, κι εφόσον στη φυσική κατάσταση δεν υπάρχουν νόμοι, άρα το συμβόλαιο ενέχει την αξίωση της δέσμευσης.¹³⁹ Ταυτόχρονα, ο τρίτος φυσικός νόμος ορίζει την υποχρέωση στην τήρηση των συμβάσεων και έτσι ο Hobbes με λογική συνοχή δημιουργεί το πλαίσιο εκείνο στο οποίο οι συμβαλλόμενοι πλέον δεσμεύονται στην υποχρέωσή τους: άπαξ και συναφθεί το συμβόλαιο, τότε δημιουργείται ο Λεβιάθαν και πλέον υπάρχει η υλική ισχύς, δηλαδή η νομιμοποιημένη πλέον βία, έτσι ώστε να διασφαλιστεί η υποχρεωτικότητα στην τήρηση της συμφωνίας. Διότι χωρίς την υλική δύναμη του κράτους, οι συμβάσεις «δεν είναι παρά λόγια, εντελώς αδύναμα να εξασφαλίσουν οποιονδήποτε ακόμα και στο παραμικρό».¹⁴⁰ Επομένως ο τρίτος φυσικός νόμος είναι αυτός που νομιμοποιεί τον Λεβιάθαν στην άσκηση βίας όταν κάποιο εκ των

¹³⁶ Michael Oakeshott, "Introduction" στο *Leviathan*, Basil Blackwell, Oxford 1946, σελ. XXXVIII.

¹³⁷ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 244.

¹³⁸ Δημητρίου, *Ο ελεύθερος άνθρωπος*, σελ. 105.

¹³⁹ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 208.

¹⁴⁰ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 237.

συμβαλλόμενων μερών αρνείται να τηρήσει τη συμφωνία που έχει συνάψει. Ταυτόχρονα, η διάλυση του κράτους υπό αυτό το θεωρητικό πλαίσιο καθίσταται *a priori* άδικη.¹⁴¹ Παράλληλα, το συναινετικό μοντέλο συγκρότησης της κυριαρχίας εκτείνεται από τον Hobbes και στην περίπτωση πολιτείας εκ κτήσεως. Σκοπός είναι μέσω της αντιπαράθεσης της θεωρητικής κατασκευής και των πραγματικών εξουσιαστικών σχέσεων, να καταδειχθεί η ύπαρξη του συναινετικού στοιχείου στην εμπειρική εκδήλωση της εξουσίας.¹⁴²

Επομένως, σε συνεπή προέκταση της ανθρωπολογικής θεμελίωσης της θεωρίας του Hobbes, το κοινωνικό συμβόλαιο αναδύεται ως το αποτέλεσμα μιας έλλογης και εθελούσιας υποταγής των παθών στην αρχή της συλλογικής ασφάλειας, καθώς δεν είναι λογικά εφικτό¹⁴³ να υπάρξει ειρήνη χωρίς υποταγή.¹⁴⁴ Η ρύθμιση των παθών αποτελεί την αναγκαία συνθήκη για τη διατήρηση της πολιτικής κατάστασης.¹⁴⁵ Επομένως η πολιτική κατάσταση θεμελιώνεται σε μια τεχνητή ενότητα: ο στόχος του αυτοπεριορισμού είναι η συγκρότηση της ενότητας, δηλαδή της «αναγωγής όλων των βουλήσεων σε μία».¹⁴⁶ Το γεγονός αυτό καθιστά την πολιτεία ως «ένα πρόσωπο» του οποίου οι πράξεις, δυνάμει της εξουσιοδότησης που έχει λάβει, αποτελούν προϊόν της συλλογικής βούλησης αυτών που το απαρτίζουν.¹⁴⁷ Συνάγεται έτσι πως το συμβολιακό στοιχείο είναι που καθιστά τα άτομα αυτουργούς των κυριαρχικών πράξεων, παράγει τη νομιμοποίηση της κυριαρχίας και τη συνδέει με τη διασφάλιση των όρων της κοινωνικής συνοχής.¹⁴⁸

Από τα παραπάνω συνάγεται ότι, κατά τον Hobbes, η συγκρότηση της πολιτικής κατάστασης συνιστά τεχνητό επίτευγμα, προϊόν μιας συλλογικής, ορθολογικά υπολογισμένης απόφασης. Σε αντίθεση με άλλα έμβια όντα, όπως τα μερμήγκια ή οι μέλισσες, που συγκροτούν κοινότητες με φυσικό τρόπο, δίχως την παρέμβαση της έλλογης βούλησης, η απαρχή της πολιτικής κοινωνίας στον Hobbes

¹⁴¹ Χομπς, *ό.π.*, 244.

¹⁴² Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, σελ. 139.

¹⁴³ Δεν είναι λογικά εφικτό με βάση τη χομπσιανή ανθρωπολογία.

¹⁴⁴ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 239.

¹⁴⁵ Δημητρίου, *Ο ελεύθερος άνθρωπος*, σελ. 104.

¹⁴⁶ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 241.

¹⁴⁷ Αγγελίδης, *Η γένεση του φιλελευθερισμού*, σελ. 97.

¹⁴⁸ Αγγελίδης, *Κυριαρχία και απόφαση*, σελ. 14.

θεμελιώνεται σε μια εθελούσια συμφωνία, συναφθείσα σε προπολιτικό στάδιο.¹⁴⁹ Η αντίθεση αυτή ανάμεσα στη φυσική και στην τεχνητή πολιτική συγκρότηση δεν είναι απλώς μεθοδολογική, αλλά και οντολογική. Για τον Hobbes, όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας, ο άνθρωπος δεν είναι φύσει «ζώον πολιτικόν», όπως διατεινόταν ο Αριστοτέλης,¹⁵⁰ αλλά καθίσταται πολιτικός μόνον μέσω της συμφωνίας και της μεταβίβασης δικαιωμάτων. Η πολιτική, συνεπώς, δεν είναι έκφραση φυσικής κοινωνικότητας, αλλά θεραπεία της βίας που γεννά η φυσική ελευθερία. Με άλλα λόγια, η πολιτική στον Hobbes αναδύεται μέσα από την κατάσταση της σύγκρουσης των μεμονωμένων ατόμων, με σκοπό και στόχο την υπέρβαση αυτής της κατάστασης.

3.2 Η ντεσιζιονιστική νοηματοδότηση του σμιτιανού πολιτικού

Η θεμελίωση της πολιτικής ως τεχνική διαχείριση του φόβου και περιορισμού των παθών, θα θεωρηθεί από τον Schmitt ως η ουσιώδης έκπτωση του πολιτικού νοήματος: αν η πολιτική δεν είναι τίποτα περισσότερο από ένας μηχανισμός διαχείρισης φόβου και περιορισμού των παθών, τότε η έννοιά της απογυμνώνεται από κάθε υπαρξιακό ή συγκρουσιακό περιεχόμενο. Εντός αυτού του πλαισίου, ο Schmitt αμφισβητεί το συμβόλαιο ως τη γενεσιουργό πράξη του πολιτικού. Στην *Αξία του Κράτους*, ο Schmitt επισημαίνει ότι ούτε το άτομο ούτε η συλλογικότητα μπορούν να θεμελιώσουν υπερβατικές αρχές δικαίου στη βάση μιας καθαρά έλλογης απόφασης και εφόσον δε μπορεί να το κάνει ένα άτομο, τότε ακόμα και «δέκα ή εκατό χιλιάδες άτομα είναι εξίσου ανίκανα» να τις θεμελιώσουν γιατί εκ της ποσότητας δε δύναται να εξαχθεί η ποιότητα.¹⁵¹ Η απαξίωση της συλλογικής έλλογης δυναμικής από τον Schmitt συνεχίζεται και στο πλαίσιο της κριτικής του στον Hobbes: η συναίνεση όλων δεν σημαίνει τίποτα περισσότερο από ένα «αναρχικό συμβόλαιο» που δεν παράγει κάτι καινούργιο, ήτοι μια αυθεντική νέα πολιτική κατάσταση που να διέπεται από την τέλεια ενότητα. Είναι λογικά αδύνατο να υπάρξει υπέρβαση της εχθρότητας μέσω των προϋποθέσεων που η ίδια παραγάγει. Θα ήταν εγγενώς

¹⁴⁹ Χομπς, *Λεβιάθαν*, 240.

¹⁵⁰ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1253a1-4.

¹⁵¹ Schmitt, *The Value of the State*, σελ. 183.

αντιφατικό δηλαδή, η κατάσταση της εχθρότητας να προσδιορίζει αφ'εαυτής τους όρους εξάλειψής της.

Σε αυτό το πλαίσιο ο Schmitt απαξιώνει τη σημασία του συμβολαίου και της ορθολογικής συναίνεσης που το καθορίζει: «ο κυρίαρχος αντιπρόσωπος γίνεται πραγματικότητα μόνο με αφορμή τη συναίνεση και όχι μέσω αυτής».¹⁵² Επομένως ο Schmitt επιχειρεί να αποσυνδέσει το συμβολαϊκό στοιχείο από τη θεωρία της κυριαρχίας· η συναίνεση λειτουργεί μόνο ως επ'ευκαιρία και όχι ως το καθοριστικό εκείνο μέσο πραγμάτωσης.¹⁵³ Ο κυρίαρχος για τον Schmitt προϋπάρχει ως ιδέα και ο φόβος των ανθρώπων τους οδηγεί να τον επικαλεστούν και όχι να τον δημιουργήσουν. Κατά συνέπεια, ο κυρίαρχος δεν αποτελεί τεχνητό κατασκεύασμα του ανθρώπου, αλλά αντιπροσωπεύει την εγγενή υπαρξιακή αναγκαιότητα της ενότητας. Η πολιτική ενότητα δεν αναδύεται από τη συλλογική συναίνεση και συμφωνία, αλλά από την κυρίαρχη απόφαση που αναγκαίως προκύπτει εν μέσω της εχθρότητας. Υπό αυτή την έννοια το κράτος είναι κάτι το υπερβατικό απέναντι στο σύνολο των ανθρώπων.¹⁵⁴

Η ριζική απόρριψη του κοινωνικού συμβολαίου και της έλλογης συναίνεσης ως θεμελίου της πολιτικής κατάστασης, δεν εξαντλείται για τον Schmitt σε μια ιστορικοφιλοσοφική διαφωνία με τον Hobbes. Αντιθέτως, αντανακλά μια βαθύτερη απόκλιση στην κατανόηση της ίδιας της ουσίας του πολιτικού: για τον Hobbes, η πολιτική αποβλέπει στην εξουδετέρωση της εχθρότητας μέσω της ορθολογικής κατασκευής της εξουσίας· για τον Schmitt, το πολιτικό δεν μπορεί να ερμηνευθεί χωρίς αναφορά στη σύγκρουση, τη διάκριση φίλου-εχθρού και την απόφαση που καθορίζει αυτή τη διάκριση. Οι έννοιες αυτές συγκροτούν ένα πλαίσιο κατεξοχήν υπαρξιακής και «θεολογικής» δομής, διότι «όλες οι μεστές έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας είναι εκκοσμηκευμένες θεολογικές έννοιες».¹⁵⁵ Υπό αυτή την παραδοχή περί μεταφυσικής καταγωγής των πολιτικών εννοιών, η υπαρξιακής σημασίας τους διάσταση προκύπτει από το πολεμικό νόημα που φέρουν:

¹⁵² Schmitt, *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς*, σελ. 96.

¹⁵³ Λαβράνου, *Κυριαρχία...*, σελ. 167.

¹⁵⁴ Schmitt, *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς*, σελ. 97.

¹⁵⁵ Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, σελ. 65.

«[...] έχουν προ οφθαλμών μια συγκεκριμένη αντιθετικότητα, εξαρτώνται από μια συγκεκριμένη κατάσταση της οποίας η τελική συνέπεια είναι μια (σε πόλεμο ή σε επανάσταση εκδηλούμενη) κατάταξη σε Φίλους και Εχθρούς και γίνονται κενές και φαντασματικές αφαιρέσεις, αν εκλείψει αυτή η κατάσταση».¹⁵⁶

Από το παραπάνω απόσπασμα γίνεται ξεκάθαρο το πώς αντιλαμβάνεται ο Schmitt το πολιτικό: η απόφαση περί διάκρισης μεταξύ φίλου και εχθρού καθώς και η πάντοτε ενδεχόμενη σύγκρουση που συνεπάγεται αυτή η υπαρξιακής σημασίας διάκριση, είναι το αυτόνομο κριτήριο που προσδιορίζει το πολιτικό.¹⁵⁷ Το πολιτικό δηλαδή, εξαντλείται στη δυνατότητα σύγκρουσης μεταξύ δύο μαχόμενων ενοτήτων. Σε αυτό το πλαίσιο, υπερτονίζεται η υπαρξιακή διάσταση του πολιτικού και των εννοιών που πηγάζουν από αυτό. Ο εχθρός δεν είναι ο προσωπικός εχθρός ενός ατόμου, αλλά είναι πάντα δημόσιος, δηλαδή μια οργανωμένη μαχόμενη ολότητα η οποία αρνείται την υπαρξιακή υπόσταση μιας άλλης μαχόμενης ολότητας· είναι δηλαδή Hostis/Πολέμιος, όχι inimicus/εχθρός.¹⁵⁸

Ωστόσο, όπως και με το ιδεατό δίκαιο, έτσι κι εδώ ο Schmitt κατασκευάζει την έννοια του εχθρού χωρίς να της αποδίδει κάποιο συγκεκριμένο ουσιαστικό περιεχόμενο.¹⁵⁹ Το γεγονός αυτό συνιστά εξίσου ένα μεθοδολογικό τέχνασμα έτσι ώστε η νομιμότητα του προσδιορισμού του εχθρού να πηγάζει «από την αποφασιστικότητα της απόφασης» που τον ορίζει. Έτσι, η απόφαση αποκτά τον αμιγώς υπαρξιακό της χαρακτήρα και, καθώς δεν αντλεί την ισχύ της από κάποιον προϋπάρχοντα κανόνα, αποδεσμεύεται πλήρως από την ανάγκη για κανονιστική δικαιολόγηση.¹⁶⁰ Επομένως κανένας ορθολογικός σκοπός ή κανόνας δε μπορεί να νομιμοποιήσει την αλληλοεξόντωση· μόνο η υπαρξιακή αναγκαιότητα.¹⁶¹ Συνεπώς, και μόνο η ύπαρξη της οντολογικής τάξης στην οποία θεμελιώνεται το πολιτικό,

¹⁵⁶ Σμιτ, *Η έννοια του Πολιτικού*, σελ. 67.

¹⁵⁷ Σμιτ, *ό.π.*, σελ. 60.

¹⁵⁸ Σμιτ, *ό.π.*, σελ. 64-65.

¹⁵⁹ «Ο πολιτικός εχθρός δεν χρειάζεται να είναι ηθικά κακός, δεν χρειάζεται να είναι αισθητικά άσχημος [...] Ο Εχθρός είναι πάντα ο άλλος, ο Ξένος [...] έτσι ώστε στην ακραία περίπτωση να είναι δυνατές συγκρούσεις μαζί του που δεν μπορούν να κριθούν ούτε δι' ενός εκ των προτέρων θεσπισμένου γενικού κανόνα», Σμιτ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, σελ. 61.

¹⁶⁰ Αλίκη Λαβράνου, «Εισαγωγή» στο Σμιτ Κ., *Η Έννοια του Πολιτικού* (μετφρ. Λαβράνου Α.), Κριτική, Αθήνα 2009, σελ. 23.

¹⁶¹ Σμιτ, *Η έννοια του Πολιτικού*, σελ. 96-97.

επαρκεί για να λειτουργήσει ως η μοναδική βάση νομιμοποίησης, καθιστώντας περιττή οποιαδήποτε εξωτερική κανονιστική αιτιολόγηση. Ο υπαρξισμός έτσι στο πεδίο του πολιτικού, λειτουργεί ως θεωρία της αρνητικής θεμελίωσης του μη νομιμοποιήσιμου.¹⁶²

Επομένως, σε αυτό το επίπεδο και η εχθρότητα ανάγεται σε υπαρξιακή έννοια· μια δύναμη η οποία αρνείται την ύπαρξη μιας άλλης τέτοιας δύναμης. Ο πόλεμος, ως η κορύφωση της έντασης του πολιτικού και η «ακραία πραγμάτωση της εχθρότητας», είναι πάντοτε πολιτικός· δεν μπορεί να προκύψει ως κάτι άλλο πέρα από την έσχατη κατάληξη της πολιτικής.¹⁶³ Διότι από τη στιγμή που μια αντίθεση που μπορεί να πηγάζει από θρησκευτικά ή οικονομικά κίνητρα φτάσει στο σημείο να ορίσει εχθρό με την υπαρξιακή έννοια της λέξης, ήτοι να καταστεί ενδεχόμενη μια θανατηφόρα σύγκρουση, τότε η αντίθεση αυτή παύει να είναι αμιγώς θρησκευτική ή οικονομική και γίνεται (και) πολιτική.¹⁶⁴ Υπό αυτή την έννοια η πολιτική ενότητα στον Schmitt συγκροτείται στη βάση της εχθρότητας και στη δυνατότητα της σύγκρουσης, υπό μιας υπαρξιακής σημασίας απόφασης απέναντι στο ξένο, το αλλότριο, ανεξαρτήτως των επιμέρους κινήτρων που υποκινούν αυτήν την απόφαση. Αυτή η αντίληψη αποκρυσταλλώνεται εναργώς μέσα από το επιχείρημα του Schmitt ότι η ανθρωπότητα δεν γίνεται ποτέ να αποτελέσει μια τέλεια ενότητα διότι δεν υπάρχει κάποιος κοινός εχθρός έξω από αυτή (μη ανθρώπινος) έτσι ώστε να ενωθεί εναντίον του.¹⁶⁵

Επομένως, στο σμιτιανό πλαίσιο, οι πολιτικές έννοιες διαμορφώνονται πάντοτε εντός μιας σχέσης αντίθεσης· δεν νοούνται έξω από αυτήν. Η πολιτική ενότητα, συνεπώς, δεν είναι μια αυθύπαρκτη ή στατική κατάσταση, αλλά συγκροτείται μέσα από την αντιπαράθεση με έναν εξωτερικό αντίπαλο, τον εχθρό. Είτε πρόκειται για έναν υπαρκτό είτε για έναν δυνητικό εχθρό, η παρουσία του αποτελεί την προϋπόθεση για τη συγκρότηση και διατήρηση της ενότητας.¹⁶⁶ Δεν

¹⁶² Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory* (trans. Shapiro, J.), MayFlyBooks, London 2009, σελ. 21.

¹⁶³ Σμιτ, *Η έννοια του Πολιτικού*, σελ. 70-71.

¹⁶⁴ Σμιτ, *ό.π.*, σελ. 75.

¹⁶⁵ Σμιτ, *ό.π.*, σελ. 106.

¹⁶⁶ Andrés Rosler, *It Had to Be You: Carl Schmitt on Exclusion and Political Reasoning*, *Philosophies*, Vol. 9, No. 2, 2024, σελ. 18.

νοείται ενότητα χωρίς εχθρότητα. Αυτό ενισχύεται από τη θέση που διατυπώνει ο Schmitt στο *Γλωσσάριο* (*Glossarium*, 1991) ότι ο καθορισμός του Εχθρού συνιστά πάντοτε ταυτόχρονα και πράξη αυτοκαθορισμού.¹⁶⁷ Σε αυτό το πλαίσιο γίνεται σαφής η διαφορετική μεθοδολογική προσέγγιση της ενότητας με τον Hobbes. Η εχθρότητα στη χομπσιανή φυσική κατάσταση αφορά μεμονωμένα άτομα, τα οποία βάσει του εργαλειακού ορθολογισμού συγκροτούν μεταξύ τους την ενότητα για την υπέρβαση της σύγκρουσης. Αντιθέτως, στον Schmitt, η εχθρότητα αποτελεί διαρκή και μόνιμη προϋπόθεση για την ύπαρξη της πολιτικής ενότητας. Επί της ουσίας πρόκειται για τη φетиχοποίηση της εχθρότητας.¹⁶⁸ Παράλληλα, το επίπεδο ανάλυσης μετατοπίζεται από το άτομο στις συλλογικές πολιτικές οντότητες, γεγονός που αναδεικνύει τη διαφορετική φιλοσοφική και μεθοδολογική αφετηρία.¹⁶⁹

Υπό αυτή την προσέγγιση, το πολιτικό για τον Schmitt καθίσταται φυσικώς αναπόδραστο: δεν είναι θεσμική διαδικασία, αλλά υπαρξιακή πραγματικότητα που ταυτίζεται με τη δυνατότητα της σύγκρουσης. Είναι δηλαδή συνυφασμένο με την ανθρώπινη ύπαρξη. Αν και η προσέγγισή του μπορεί να θυμίζει το «πολιτικόν ζών» του Αριστοτέλη, διαφέρει ριζικά: ενώ ο Σταγειρίτης θεμελιώνει το πολιτικό στη φυσική τάση για κοινωνική συμβίωση, ο Schmitt όπως είδαμε, το θεμελιώνει στη δυνατότητα μιας θανατηφόρας σύγκρουσης. Το πολιτικό, έτσι, δεν προκύπτει από την επιθυμία για κοινότητα, αλλά από την υπαρξιακή ανάγκη οριοθέτησης του «άλλου».¹⁷⁰ Έτσι, ενώ στον Αριστοτέλη η πολιτική έχει ως τελικό σκοπό την επίτευξη της αυτοπραγμάτωσης του πολίτη εντός της Πόλης μέσω της ευδαιμονίας, στον Schmitt η συγκρότηση του πολιτικού αποτελεί τη μέθοδο για τη θεμελίωση ενός συγκεκριμένου ορισμού περί κράτους και κυριαρχίας. Σε αυτό το πλαίσιο καθίσταται

¹⁶⁷ «...den Feind zu bestimmen (was immer zugleich Selbstbestimmung ist)» βλ. Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, σελ. 27.

¹⁶⁸ Λαβράνου, Κυριαρχία..., σελ. 175-176.

¹⁶⁹ Leo Strauss, Notes on Carl Schmitt's Concept of the Political στο Meier Heinrich, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue* (trans. Havrey Lomax), Chicago University Press, Chicago 1995, σελ. 98-99.

¹⁷⁰ Εφόσον, κατά τον Schmitt, η συγκρότηση της πολιτικής ενότητας θεμελιώνεται στην πράξη του αποκλεισμού, στη χάραξη δηλαδή ενός ορίου μεταξύ «εμείς» και «άλλοι», καθίσταται σαφές ότι η κοινωνικότητα δεν εκλαμβάνεται ως φυσική ροπή του ανθρώπου προς τη συμβίωση. Αντιθέτως, η κοινότητα γεννάται από την ένταση της αντίθεσης· συγκροτείται όχι «παρά την εχθρότητα», αλλά ακριβώς μέσω αυτής και για αυτήν. Βλ. και Rosler, *It Had to Be You: Carl Schmitt on Exclusion and Political Reasoning*.

κατανοητή η ριζοσπαστική ανάγνωση της χομπσιανής θεωρίας από τον Schmitt. Το πολιτικό, στη σκέψη του Schmitt, αντλεί από τη χομπσιανή φυσική κατάσταση, η οποία όμως έχει απογυμνωθεί από κάθε εν δυνάμει ορθολογικό περιεχόμενο· απομένουν μόνο ο πόλεμος και ο υπαρξιακός φόβος του θανάτου ως τα θεμελιακά της γνωρίσματα. Πάνω σε αυτή τη βάση, το κράτος συγκροτείται όχι ως προϊόν λογικής συναίνεσης, αλλά μέσω της γυμνής ισχύος της απόφασης περί του εχθρού. Μόνο μετά από αυτή την πράξη ακολουθεί η κανονιστικότητα, με τη μορφή της προσπάθειας ουδετεροποίησης του πολιτικού εντός των κρατικών ορίων. Κατ'αυτόν τον τρόπο, ο Schmitt αντιστρέφει την παραδοσιακή ιεραρχία μεταξύ του πολιτικού και του μη πολιτικού: η απόφαση προηγείται του κανόνα· η εξαιρετική κατάσταση είναι το θεμέλιο της κανονικής.¹⁷¹

Υπό αυτό το πρίσμα, η γοητευτική ρητορική με την οποία ο Schmitt περιβάλλει την έννοια του πολιτικού φαίνεται να αποκρύπτει την απουσία ενός ουσιαστικού, εγγενώς πολιτικού περιεχομένου. Η εξάντληση του πολιτικού στη διάκριση μεταξύ φίλου και εχθρού, αναδεικνύει έναν κενό φορμαλισμό που, «στο βωμό του θεού Άρη», θυσιάζει κάθε εμβάθυνση σε ουσιώδεις έννοιες, όπως η δικαιοσύνη και η ευδαιμονούσα ζωή, που καθόρισαν την πορεία της δυτικής πολιτικής φιλοσοφίας.¹⁷² Επομένως, ουσιώδη ζητήματα πολιτικής, που αποτέλεσαν αντικείμενο στοχασμού στον Hobbes και άλλους φιλοσόφους, κατατάσσονται από τον Schmitt στο θεωρητικό πλαίσιο της κανονιστικής παράδοσης το οποίο και θεωρεί ατελέσφορο, επιλέγοντας να επικεντρωθεί αποκλειστικά στη υπαρξιακή-συγκρουσιακή διάσταση του πολιτικού.

¹⁷¹ Αγγελίδης, Κυριαρχία και απόφαση, σελ. 13-14.

¹⁷² Wolin, Carl Schmitt, Political Existentialism and the Total State, σελ. 406-407.

4. Η προσέγγιση της κυριαρχίας: κανονιστικότητα και εξαίρεση

Σε αυτό το σημείο της εργασίας εξετάζεται ο τρόπος με τον οποίο οι δύο στοχαστές προσεγγίζουν το φαινόμενο της κυριαρχίας. Λαμβάνοντας υπόψη το ιστορικό τους πλαίσιο, αλλά και τον διαφορετικό ορισμό του πολιτικού που αναλύθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, καθίσταται σαφές ότι η θεωρία της κυριαρχίας στους Hobbes και Schmitt διαμορφώνεται βάσει διαφορετικών προϋποθέσεων. Ως εκ τούτου, αν και αμφότεροι υπερασπίζονται την απόλυτη ισχύ του κυρίαρχου, οι θεωρίες τους αποκλίνουν ως προς την προσέγγιση της κυριαρχίας και ως προς τα όρια που τίθενται απέναντι στα υποκείμενά της.

4.1 Η κανονιστική προσέγγιση της απόλυτης κυριαρχίας

Ο Hobbes, στην εισαγωγή του *Λεβιάθαν*, χαρακτηρίζει την κυριαρχία ως την «ψυχή» του κράτους. Εφόσον αυτή εκλείψει, το κράτος διαλύεται και οι άνθρωποι επιστρέφουν στη φυσική κατάσταση, δηλαδή σε μια κατάσταση εμφυλίου πολέμου.¹⁷³ Καθώς η ειδοποιός διαφορά μεταξύ της φυσικής και της πολιτικής κατάστασης έγκειται στην ύπαρξη δεσμευτικού νόμου, ο κυρίαρχος ορίζεται ως το πρόσωπο ή το συλλογικό υποκείμενο που έχει την αποκλειστική εξουσία να θεσπίζει και κυρίως να επιβάλλει δια της ισχύος του τους νόμους.¹⁷⁴ Ο Hobbes έχει φροντίσει για την εξασφάλιση της ελευθερίας του κυρίαρχου από τυχόν περιορισμούς αφού όπως είδαμε τον έχει καταστήσει εξω-συμβαλλόμενο μέρος του κοινωνικού συμβολαίου. Κανένας συμβολαιακός όρος δεν δεσμεύει τη δράση του καθώς οι όροι αυτοί δεσμεύουν αποκλειστικά τα μέρη που το σύναψαν, δηλαδή τους υπηκόους. Κι εφόσον το κακό της φυσικής κατάστασης είναι το υπέρτατο κακό, συνάγεται πως δεν υπάρχει καμία ηθική που να μπορεί να μπορεί να λειτουργήσει αποτρεπτικά απέναντι στα αναγκαία μέσα που χρησιμοποιεί ο κυρίαρχος για την εκπλήρωση του σκοπού της κυριαρχίας του.¹⁷⁵

¹⁷³ Χομπς, *Λεβιάθαν*, 77-78.

¹⁷⁴ Χομπς, *ό.π.*, 248, 328.

¹⁷⁵ Γιώργος Σαγκριώτης, *Φυσικό Δίκαιο και Λόγος του Κράτους στην πολιτική φιλοσοφία του Χομπς*, *Αξιολογικά*, 16, 2006, σελ. 133.

Μπορεί επομένως να συναχθεί ότι η ουσία της κυριαρχίας αναφέρεται στη συγκρότηση και διατήρηση μιας δεσμευτικής έννομης τάξης που ως απώτατο σκοπό έχει την εξασφάλιση της ειρήνης. Υπό την παραδοχή αυτού του σκοπού, ο Hobbes επικυρώνει την απόλυτη ελευθερία του κυρίαρχου να ασκεί την εξουσία του κατά βούληση, διότι «όποιος έχει δικαίωμα στον σκοπό, έχει δικαίωμα και στα μέσα».¹⁷⁶ Τα μέσα δηλαδή, όσο ακραία κι αν είναι, κρίνονται αποδεκτά στον βαθμό που υπηρετούν την αποτροπή του ύψιστου κακού που είναι η επιστροφή στο πόλεμο όλων εναντίον όλων. Υπό αυτή την έννοια, ο Λόγος του κράτους ως «γνώμονας του κρατικού πράττειν» δεν είναι πλέον απλά ανεξάρτητος από κάθε υπερβατική κύρωση αλλά ως Λόγος συγκροτεί την εγκυρότητά του μέσω της αποτελεσματικότητάς του. Το γεγονός αυτό επί της ουσίας ανάγει τον Λόγο σε εξουσιαστική μορφή.¹⁷⁷

Βάσει αυτής της κεντρικής παραδοχής, ο Hobbes προχωρά στην ανάλυση των γνωρισμάτων της κυριαρχίας. Πρώτο και θεμελιώδες χαρακτηριστικό της είναι η αδυνατότητα ανάκλησής της: από τη στιγμή που έχει συναφθεί το συμβόλαιο και έχει συγκροτηθεί η πολιτεία, δεν υπάρχει τρόπος να αποκηρυχθεί η εξουσία του κυρίαρχου, ούτε να μεταβιβαστεί σε άλλον.¹⁷⁸ Με λογική συνοχή που προκύπτει από την ύπαρξη του συμβολαίου και τον τρίτο φυσικό νόμο, οποιοδήποτε εγχείρημα που αντιβαίνει στην αρχική συμφωνία συνιστά αδικία: η καθαίρεση του κυρίαρχου είναι εξ ορισμού άδικη. Ακόμη και οι ανήκοντες στη μειοψηφία που δε συμφωνούσε με την ανακήρυξη του κυρίαρχου, εφόσον ήταν συμβαλλόμενοι στο συμβόλαιο, οφείλουν να σεβαστούν την επιλογή της πλειοψηφίας και συνεπώς την εξουσία του κυρίαρχου.¹⁷⁹ Επίσης, όσοι θεωρούν ότι η ισχύς του κυρίαρχου είναι μεγάλη και πρέπει να μειωθεί, θα πρέπει αναγκαστικά να υποταχθούν σε μία ακόμη πιο ισχυρή εξουσία η οποία θα έχει τη δύναμη να την καταλύσει.¹⁸⁰ Με αυτό το συλλογισμό, ο Hobbes αποκλείει τη δυνατότητα για επανάσταση που να δικαιολογείται στη βάση της απεριόριστης ισχύος του κυρίαρχου, υπονοώντας πως αν γίνει κάτι τέτοιο και καταλυθεί η νόμιμη

¹⁷⁶ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 247.

¹⁷⁷ Σαγκριώτης, *Φυσικό Δίκαιο και Λόγος του Κράτους*, σελ. 132-133.

¹⁷⁸ Χομπς *Λεβιάθαν*, σελ. 243-244.

¹⁷⁹ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 246.

¹⁸⁰ Χομπς, *ό.π.*, 276.

κυριαρχία επειδή είναι επικίνδυνα ισχυρή, η νέα κυριαρχία που θα εγκαθιδρυθεί θα είναι ακόμη ισχυρότερη.

Αντιστρόφως όμως, ο κυρίαρχος δεν δύναται να διαπράξει αδικία απέναντι στους υπηκόους του: είτε πρόκειται για μονάρχη είτε για συνέλευση, ο κυρίαρχος αποτελεί, βάσει της εξουσιοδότησης που του παραχωρείται μέσω του κοινωνικού συμβολαίου, τη θεμελιώδη πηγή νομιμότητας εντός της πολιτικής κοινότητας. Λόγω αυτής της εξουσιοδότησης, οι πράξεις του κυρίαρχου λογίζονται ως πράξεις των ίδιων των υπηκόων, οι οποίοι αναγνωρίζονται από τον Hobbes ως οι αυτουργοί (authors) των αποφάσεών του. Έτσι, ο Hobbes υποστηρίζει ότι, εφόσον κανείς δεν μπορεί να αδικηθεί από τον φορέα που ο ίδιος έχει εξουσιοδοτήσει, τότε ο κυρίαρχος δεν είναι δυνατόν να διαπράξει αδικία έναντι των υπηκόων του.¹⁸¹ Η σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου, η οποία έλαβε χώρα εντός της φυσικής κατάστασης, αποτέλεσε μια αυτόβουλη πράξη φρόνησης, υποκινούμενη από τον φόβο. Μετά τη συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας, τα υποκείμενα υπέχουν πλέον δεσμευτική υποχρέωση υπακοής στον κυρίαρχο και τους νόμους του.¹⁸² Ωστόσο, σημαντικό είναι να τονιστεί πως πλέον, η υπακοή στους νόμους δεν αποτελεί μόνο τυπική υποχρέωση· φέρει και ηθική βαρύτητα: η σύμβαση, στη βάση του τρίτου φυσικού νόμου, θεσπίζει ένα ηθικό πλαίσιο εντός του οποίου η τήρηση των συμφωνιών αποκτά και ηθική σημασία, κάτι που δεν υφίσταται στη φυσική κατάσταση. Συνεπώς, η συμμόρφωση στους νόμους εκτός από τυπική δέσμευση, παράγει και ηθική υποχρέωση.¹⁸³ Επομένως, έτσι θεμελιώνεται το πρώτο επίπεδο ανάλυσης της απόλυτης κυριαρχίας: την αδυνατότητα της αδικοπραξίας του κυρίαρχου έναντι των υπηκόων και αντιστοίχως την απόλυτη δέσμευση των υπηκόων στην υπακοή.

Όσον αφορά την θέσπιση των νόμων, αυτή η εξουσία όπως αναφέρθηκε ανήκει μόνο στον κυρίαρχο. Μέσω της νομοθεσίας, ο κυρίαρχος θέτει τους κανόνες που διέπουν τις σχέσεις ανάμεσα στους υπηκόους. Ο Hobbes εδώ τονίζει τη σημασία της ιδιοκτησίας και την προστασία της για τη διατήρηση της ειρήνης. Η ιδιοκτησία αποτελεί επί της ουσίας κι αυτή μια σύμβαση υπό την έννοια ότι αναγνωρίζεται από

¹⁸¹ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 246, αξίζει να σημειωθεί πως είναι η πρώτη φορά που θεμελιώνεται το a priori αδιανόητο της άδικης διαταγής, βλ. Δαγτόγλου, *Περί Κυριαρχίας*, σελ. 25.

¹⁸² Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and other essays*, Basic Books Publishing, New York 1962, σελ. 269-270.

¹⁸³ Oakeshott, *ό.π.*, σελ. 266.

τον καθένα ότι ένα αντικείμενο ανήκει σε κάποιον συγκεκριμένα. Όπως είδαμε, στη φυσική κατάσταση κάτι τέτοιο είναι πρακτικά αδύνατο. Συνεπώς, η κυριαρχία μέσω των νόμων δημιουργεί μεταξύ άλλων και το πλαίσιο αναγνώρισης της ιδιοκτησίας, δηλαδή ενός θετικού δικαιώματος, το οποίο θεωρείται κεντρικό για τη διατήρηση της ειρήνης και την ανάπτυξη της πολιτικής κοινότητας.¹⁸⁴ Ωστόσο αυτό το δικαίωμα καθορίζει τα όρια της ιδιοκτησίας ανάμεσα στους υπηκόους· δεν περιορίζει το δικαίωμα του κυρίαρχου επί των αγαθών τους.¹⁸⁵

Ο κυρίαρχος ως πηγή νομιμότητας συνιστά τον κριτή του νόμιμου και του παράνομου, το οποίο μπορεί να ιδωθεί πλέον ως η αντικειμενικοποίηση της κρίσης περί του καλού και του κακού σε αντίθεση με τη φυσική κατάσταση όπου αυτή η κρίση πήγαζε από την ατομική βούληση των επιμέρους υποκειμένων, γεγονός που γεννούσε τη σύγκρουση.¹⁸⁶ Γι' αυτό και υπόκειται στην κρίση του κυρίαρχου η ερμηνεία της πραγματικότητας υπό την έννοια ότι μόνο εκείνος μπορεί να κρίνει πότε υφίσταται κίνδυνος για την ειρήνη και ακολούθως τι μέτρα πρέπει να παρθούν για τη διατήρησή της. Σε αυτό το πλαίσιο, ο κυρίαρχος ορίζεται ως ο κάτοχος της αλήθειας: έχει το δικαίωμα να απαγορεύσει οποιαδήποτε άποψη, θεωρία ή διδασκαλία μπορεί να θεωρηθεί ότι υπονομεύει τον σκοπό της πολιτείας και συνεπώς να κρίνει τι μπορεί να διδάσκεται και πώς. Αποτελεί επίσης και την πηγή απονομής δικαιοσύνης ως ο ανώτατος κριτής όσον αφορά τυχόν διενέξεις μεταξύ των υπηκόων, και αρμόδιος στο να επιβάλλει τιμωρίες και ποινές στους παραβάτες του νόμου.¹⁸⁷

Ωστόσο, εκεί όπου ο νόμος σιωπά, δηλαδή όποιο πεδίο αφήνει αρρύθμιστο, θεωρείται πως οι υπήκοοι διαθέτουν την ελευθερία να αποφασίζουν ως προς τη δράση τους σύμφωνα με τον προσωπικό τους Λόγο.¹⁸⁸ Παρ' όλα αυτά, η ελευθερία των υπηκόων αποτελεί υπολειμματικό μέγεθος απέναντι στην κρατική κυριαρχία: δεν συγκροτείται ως θετικό δικαίωμα με τη στενή έννοια αλλά ως χώρος που αφήνεται ανεπηρέαστος από την ισχύ του νόμου και που όμως μπορεί ανά πάσα στιγμή να ρυθμιστεί βάσει της κυρίαρχης βουλήσεως. Υπό αυτή την έννοια η ελευθερία των

¹⁸⁴ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 248.

¹⁸⁵ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 383.

¹⁸⁶ Δημητρίου, *Ο ελεύθερος άνθρωπος*, σελ. 29.

¹⁸⁷ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 247-248.

¹⁸⁸ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 279, 285.

υπηκόων αποτελεί ένα πεδίο που βρίσκεται διαρκώς υπό αίρεσιν.¹⁸⁹ Εντούτοις, ο Hobbes αναγνωρίζει ακόμη και εντός της πολιτικής κοινωνίας έναν πυρήνα της ανθρώπινης ελευθερίας που μένει ανεπηρέαστος, στον οποίο θα γίνει αναφορά στο επόμενο κεφάλαιο.

Ταυτόχρονα αναγνωρίζεται το δικαίωμα του κυρίαρχου να κηρύσσει τον πόλεμο και ακολούθως να διατάζει τους υπηκόους του να πολεμήσουν υπέρ της προστασίας του κράτους. Στη δική του κρίση επαφίεται και η επιλογή των υπεξούσιων του, είτε πρόκειται για αξιωματούχους του κράτους, είτε δικαστές, είτε σύμβουλους, όπως επίσης και για την απονομή τίτλων τιμής. Ωστόσο, όλοι οφείλουν το αξίωμά τους στον κυρίαρχο. Οι δικαστικές αποφάσεις εκδίδονται στο όνομα του κυρίαρχου. Ακόμη και ο στρατιωτικός διοικητής του στρατεύματος υπόκειται στον κυρίαρχο, πράγμα που σημαίνει πως πολιτική και στρατιωτική διοίκηση αποτελούν δύο εκφάνσεις της ίδιας, απόλυτης, κυρίαρχης εξουσίας.¹⁹⁰

Οι παραπάνω εξουσίες, δηλαδή νομοθετική, δικαστική, εκτελεστική, που ο Hobbes τις αναφέρει ως δικαιώματα του κυρίαρχου, είναι αδιαίρετες και ενσαρκώνονται ως μία και ενιαία στο πρόσωπό του. Ο Hobbes τονίζει σε κάθε περίπτωση πως διαίρεση των εξουσιών, σημαίνει αδυναμία διατήρησης της ειρήνης. Διότι αν για παράδειγμα παραχωρηθεί η εκτελεστική εξουσία τότε χάνεται και η ουσία της απονομής δικαιοσύνης αφού δε θα διαθέτει ο κυρίαρχος στα χέρια του την ισχύ, με την έννοια της βίας, έτσι ώστε να επιβάλλει τον νόμο, κάτι που θα οδηγήσει στο κοινωνικό χάος.¹⁹¹ Με άλλα λόγια, «όποιος εγκαταλείπει τα μέσα, εγκαταλείπει και τους σκοπούς».¹⁹² Και αν εκλείψει η ισχύς του νόμου που επιβάλλει την τάξη, τότε χάνεται και η υποχρέωση στην υποταγή απέναντί του.

4.2 Η εξαιρετική περίπτωση ως θεμέλιο της κυριαρχίας

Ένα από τα βασικά θεωρητικά ζητήματα που ανακύπτουν στο έργο του Schmitt είναι ο προσδιορισμός του φορέα της κυριαρχίας. Σε αντίθεση με τον 16ο και 17ο

¹⁸⁹ Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες*, σελ. 142.

¹⁹⁰ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 249.

¹⁹¹ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 250.

¹⁹² Χομπς, *ό.π.*, σελ. 394.

αιώνα όπου, όπως στην περίπτωση του Hobbes, η κρατική βούληση ταυτιζόταν με τη βούληση του μονάρχη, στον 20ό αιώνα το πλαίσιο αυτό είχε ήδη μεταβληθεί ριζικά.¹⁹³ Με την άνοδο της μαζικής δημοκρατίας, η πολιτική ομοιογένεια διαβρώνεται, και το κράτος κατακερματίζεται σε ανταγωνιστικές ομάδες συμφερόντων.¹⁹⁴ Σύμφωνα με τον ορισμό του πολιτικού που διατυπώνει ο Schmitt όπως είδαμε, κάθε τέτοια ομάδα συνιστά εν δυνάμει πολιτική οντότητα, στον βαθμό που δύναται να εμπλακεί σε μια υπαρξιακού χαρακτήρα αντιπαράθεση.¹⁹⁵ Οι βασικοί φορείς αυτού του πλουραλιστικού κατακερματισμού είναι κυρίως τα κοινοβουλευτικά κόμματα και τα συνδικάτα, τα οποία διαμεσολαβούν πλέον την κρατική βούληση. Ως εκ τούτου, η πολιτική βούληση που εκφράζεται μέσω του κοινοβουλίου χάνει τον ενιαίο και κυρίαρχο χαρακτήρα της και μετατρέπεται σε έναν μηχανισμό διαχείρισης και εξισορρόπησης αντικρουόμενων συμφερόντων.¹⁹⁶ Στο πλαίσιο αυτό, το κράτος χάνει το μονοπώλιο του πολιτικού, καθώς στο εσωτερικό του αναδύονται πολλαπλές ανταγωνιστικές πολιτικές οντότητες.

Έχοντας διαγνώσει αυτό το πρόβλημα, ο Schmitt ξεκινά την *Έννοια του Πολιτικού* με τη ρητή δήλωση ότι «Η έννοια του κράτους προϋποθέτει την έννοια του Πολιτικού», επισημαίνοντας έτσι την αναγκαιότητα μεθοδολογικού διαχωρισμού ανάμεσα στην κρατική μορφή και την έννοια του πολιτικού.¹⁹⁷ Διατηρώντας έτσι τη μεθοδολογική συνέπεια της *Αξίας του Κράτους*, ο Schmitt εφαρμόζει την ίδια προσέγγιση και στην *Έννοια του Πολιτικού*: το κράτος προϋποθέτει και συγκεκριμενοποιεί μια βαθύτερη θεμελιακή αρχή: το πολιτικό, το οποίο πλέον αντικαθιστά την ιδέα του δικαίου ως τον κατεξοχήν φορέα νομιμοποίησης.¹⁹⁸ Υπό αυτή την έννοια ο Schmitt μπορεί να κάνει έναν αρχικό διαχωρισμό μεταξύ πολιτικού και κράτους αλλά τελικά καθιστά το κράτος ως τον κατεξοχήν φορέα του πολιτικού,

¹⁹³ Benjamin Schupmann, *Carl Schmitt's State and Constitutional Theory. A Critical Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2017, σελ. 76.

¹⁹⁴ Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες*, σελ. 498.

¹⁹⁵ Σμιτ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, σελ. 95.

¹⁹⁶ Λαβράνου, *Εισαγωγή*, σελ. 31.

¹⁹⁷ Σμιτ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, σελ. 49.

¹⁹⁸ Schupmann, *Carl Schmitt's State and Constitutional Theory*, σελ 130.

καθώς μόνο δευτερεύουσες έννοιες του πολιτικού μπορούν να προκύψουν εντός του κράτους.¹⁹⁹

Δεδομένων των ανωτέρω, και λαμβάνοντας υπόψη ότι για τον Schmitt η πολιτική ενότητα καθίσταται τέτοια μόνον όταν διαθέτει τη δυνατότητα να προσδιορίσει τον εχθρό, δηλαδή, να λάβει την απόφαση για πόλεμο χωρίς να παραλύεται από εσωτερικές αντιστάσεις ή θεσμικά εμπόδια,²⁰⁰ καθίσταται αναγκαία μια επιστροφή στην *Πολιτική Θεολογία* του 1921, προκειμένου να ιδωθεί εκ νέου η θέση του Schmitt ότι «Κυρίαρχος είναι αυτός που αποφασίζει για την κατάσταση έκτακτης ανάγκης».²⁰¹ Η σύνδεση αυτή αποκαλύπτει ότι, τόσο η κυριαρχία όσο και η έννοια του πολιτικού, εδράζονται σε μια κοινή παραδοχή: την οντολογική προτεραιότητα της απόφασης έναντι της κανονιστικότητας.²⁰² Δεδομένου ότι ο Schmitt ποτέ δεν αρνήθηκε την ιστορική πραγματικότητα της ταξικής πάλης και η διάκριση εχθρού-φίλου την περιλαμβάνει υπόρρητα,²⁰³ καθίσταται δυνατή η σύνδεση του πολιτικού με την σμιτιανή κυριαρχία, ιδίως υπό το πρίσμα των παραγμένων ιστορικών συνθηκών της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης.²⁰⁴ Συνεπώς, για τον Schmitt, η κυριαρχία ταυτίζεται με την εξουσία επί του πολιτικού, η οποία συνίσταται πρωτίστως στη δυνατότητα λήψης της αποφασιστικής κρίσης περί του εχθρού. Αντιστοίχως, η κανονιστικότητα λογίζεται ως τέτοια μόνο κατόπιν της απόφασης του κυρίαρχου.²⁰⁵

Επομένως, σε αυτό το σημείο καθίσταται σαφής η σημασία που αποδίδει ο Schmitt στην έννοια της εξαίρεσης ως κεντρικής για τη σύλληψη της κυριαρχίας και ακολούθως, της κανονιστικότητας. Για τη σμιτιανή θεωρία, η εξαίρεση δεν είναι μια ανωμαλία, μια απλή εκτροπή ή απόκλιση, αλλά αντιθέτως μια μοναδική περίπτωση κατά την οποία εκδηλώνεται η κυριαρχία στην απόλυτη μορφή της μέσω της

¹⁹⁹ Gopal Balakrishnan, *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, London 2000, σελ. 110.

²⁰⁰ Σμιτ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, σελ. 85.

²⁰¹ Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, σελ. 17.

²⁰² Σμιτ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, σελ. 85.

²⁰³ Ο Σμιτ αναφέρεται στην ανάγκη της ενδοκρατικής ειρήνης η οποία εξασφαλίζεται μέσω του καθορισμού του «εσωτερικού εχθρού», βλ. Σμιτ, *ό.π.*, σελ. 91.

²⁰⁴ Balakrishnan, *The Enemy*, σελ. 42-43, 110.

²⁰⁵ Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, σελ. 28-29.

απόφασης.²⁰⁶ Ο Agabben αναφέρει πως η εξαίρεση είναι «μια άνομη περιοχή, στην οποία αυτό που διακυβεύεται είναι η ισχύς νόμου χωρίς το νόμο».²⁰⁷ Όταν λοιπόν, η έννομη τάξη βρίσκεται σε κίνδυνο, τότε είναι που ο κυρίαρχος αποκαλύπτεται καταργώντας την με σκοπό να τη διαφυλάξει.²⁰⁸

Υπό αυτό το πρίσμα, η σμιτιανή κυριαρχία αποτελεί μια ριζοσπαστική απάντηση στον φιλελεύθερο νομικό θετικισμό, κατά τον οποίο όπως ήδη αναφέρθηκε, το δίκαιο είναι ένα κλειστό και αυτόνομο σύστημα κανόνων, αποκομμένο από την κοινωνική πραγματικότητα, και ερμηνεύσιμο μόνο εντός των στενών φορμαλιστικών ορίων του. Για τον Schmitt, κανένα κλειστό σύστημα κανόνων δε δύναται να προβλέψει και να προσδιορίσει εκ των προτέρων κάθε μοναδική πραγματική περίπτωση που ενδέχεται να προκύψει.²⁰⁹ Εν μέσω της επικράτησης του θεωρητικού παραδείγματος του θετικισμού, ο Schmitt επιχείρησε να επανεισάγει το στοιχείο της προσωπικότητας και της προσωπικής βούλησης και κρίσης στην πολιτική· στοιχείο που είχε αποδυναμωθεί από τον νομικό φορμαλισμό.²¹⁰ Αυτή η αντίληψη αναδεικνύει την πίστη ως προς την αδυνατότητα λήψης της απόφασης βάσει αυστηρής λογικής συνεπαγωγής των αξιακών της προκειμένων.²¹¹ Έτσι, κι εδώ συναντάμε το θεωρητικό μοτίβο που ανέπτυξε αρχικά ο Schmitt στην *Αξία του Κράτους* και διέπει συνολικά τη θεωρία του: τη σημασία της απόφασης στη συγκεκριμενοποίηση του αφηρημένου.

Συνεπώς, χωρίς την πολιτική απόφαση είναι αδύνατο να καλυφθούν τα κενά που αναγκαστικά ενυπάρχουν σε κάθε νομικό σύστημα, κάτι που συνεπάγεται πως ο προσδιορισμός του εχθρού είναι πάντοτε ζήτημα πολιτικό και όχι νομικό.²¹² Με άλλα λόγια, η κυριαρχία δεν μπορεί να περιοριστεί σε κατηγορία του δικαίου αλλά συνιστά ένα κατεξοχήν ζήτημα του πολιτικού. Δεδομένης της πολιτικής αβεβαιότητας που επικρατούσε στη Δημοκρατία της Βαϊμάρης δεν είναι καθόλου άξιο απορίας το γιατί ο

²⁰⁶ Schmitt, *ό.π.*, σελ. 28.

²⁰⁷ Giorgio Agabben, *Κατάσταση Εξαίρεσης* (μετφρ. Οικονομίδου Μ.) Πατάκη, Αθήνα 2007, σελ. 69.

²⁰⁸ Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, σελ. 27, βλ. και Carl Schmitt, *Dictatorship* (trans. M. Hoelzl, G. Ward), Polity, Cambridge 2014, σελ. 118. Ωστόσο σε αυτό το έργο, ο Schmitt πραγματοποιεί μια μεθοδολογική διάκριση ανάμεσα στην εντεταλμένη και την κυρίαρχη δικτατορία, μία διάκριση που στην *Πολιτική Θεολογία* απουσιάζει.

²⁰⁹ Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, σελ. 19.

²¹⁰ Wolin, Carl Schmitt, *Political Existentialism and the Total State*, σελ. 399.

²¹¹ Ανανιάδης, *Ιδέα, απόφαση πολιτική*, σελ. 171.

²¹² Ανανιάδης, *Ιδέα απόφαση, πολιτική*, σελ 27.

Schmitt επιχείρησε να αναδείξει το πρόβλημα της κυριαρχίας, ένα ζήτημα που συνδεόταν άμεσα με το άρθρο 48 του Συντάγματος.²¹³ Γι'αυτό και υποστήριξε ότι, σε κατάσταση ανάγκης, η εξουσία του κυρίαρχου δεν πρέπει να δεσμεύεται από καμία συνταγματική διάταξη.²¹⁴ Το Σύνταγμα εκ των πραγμάτων δεν δύναται να προκαθορίσει τον τρόπο δράσης του φύλακά του, καθώς οι ιστορικές συγκυρίες που ενδέχεται να ανακύψουν είναι θεωρητικά άπειρες, όπως και οι ερμηνείες τους. Η κυριαρχία είναι που σε αυτή την περίπτωση υπερβαίνει το δίκαιο, στο όνομα της διαφύλαξής του.²¹⁵

Η αντίληψη αυτή είναι τελείως αντίθετη με την προσέγγιση των θετικιστών οι οποίοι μπαίνουν στο επίκεντρο της σμιτιανής κριτικής όταν επισημαίνεται πως κατ'αυτούς «η ύψιστη αρμοδιότητα δεν ανήκει σε κάποιο πρόσωπο» αλλά υπάρχουν μόνο «σημεία καταλογισμού».²¹⁶ Η κριτική αυτή στοχεύει στη θετικιστική αντίληψη περί κράτους ως την κυριαρχία ενός αφηρημένου νομικού συστήματος το οποίο λειτουργεί μέσω ενός πλέγματος απρόσωπων αρμοδιοτήτων και πλήρως προβλεπόμενων διατάξεων.

Στη *Συνταγματική Θεωρία (Verfassungslehre, 1928)* ο Schmitt πάει ένα βήμα παραπέρα, αναφέροντας πως η πολιτική ενότητα ενός λαού δεν βρίσκεται στο Σύνταγμα αλλά ένα σύνολο κανόνων αλλά τη συγκεκριμένη μορφή ύπαρξής του. Για το λόγο αυτό, εγκλήματα όπως η εσχάτη προδοσία δεν στοχεύουν απλά στο πλήγμα της έννομης τάξης αλλά στην ίδια την ύπαρξη του λαού. Η κανονιστικότητα έπεται αυτής

²¹³ Το άρθρο 48 του Συντάγματος της Βαϊμάρης προέβλεπε τη δυνατότητα του Προέδρου να ενεργεί με έκτακτες εξουσίες σε συνθήκες κρίσης. Η ερμηνεία της διάταξης αυτής είχε ιδιαίτερη σημασία, καθώς καθόριζε την έκταση των προεδρικών εξουσιών και, κατά συνέπεια, την ίδια την ικανότητα του κράτους να ανταποκριθεί θεσμικά σε απειλές κατά της έννομης τάξης.

²¹⁴ Λίγο καιρό πριν την άνοδο του Hitler στην εξουσία, ο Schmitt στο έργο του *Legalität und Legitimität (Νομιμότητα και Νομιμοποίηση, 1932)* υποδείκνυε στην πολιτική ηγεσία της Βαϊμάρης το μονοπάτι της συνταγματικής εκτροπής ως το μοναδικό μέσο διαφύλαξης του κράτους από την επικείμενη νομότυπη κατάλυσή του από τους Ναζί (με τους οποίους και τελικά θα συμπορευόταν στη συνέχεια). Βλ. Bendersky, *The Expendable Kronjurist*, σελ. 309, 322. Στο επίμετρο της μεταπολεμικής επανέκδοσης του έργου, ο Schmitt αναφέρει πως το βιβλίο αποτέλεσε «μια απελπισμένη απόπειρα να διασωθεί η ύστατη ελπίδα του Συντάγματος της Βαϊμάρης, το προεδρικό σύστημα, από μια νομική θεωρία που αρνιόταν να θέσει το ζήτημα περί φίλου και εχθρού του συντάγματος», βλ. Carl Schmitt, *Legality and Legitimacy* (trans., ed., J. Seitzer), Duke University Press, London 2004, σελ. 95.

²¹⁵ Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, σελ. 19.

²¹⁶ Schmitt, *ό.π.*, σελ. 39.

της ύπαρξης.²¹⁷ Η διατύπωση αυτή αποδεικνύει ότι η προστασία του Συντάγματος από τον κυρίαρχο δεν αφορά απλά τη διαφύλαξη μιας έννομης τάξης αλλά κάτι βαθύτερο: την υπεράσπιση της ύπαρξης του λαού. Σε αυτό το πλαίσιο, εντός της πολιτικής ενότητας, όταν εγείρεται μια αντίπαλη πολιτική δύναμη, διεκδικεί επί της ουσίας το δίκαιο για τον εαυτό της και αντιστοίχως η κυρίαρχη πολιτική ενότητα την αντιμετωπίζει ως τον απόλυτο εχθρό, ακριβώς επειδή κι αυτή δεν αναγνωρίζει κανένα δίκαιο στην απέναντι πλευρά. Η αμφισβήτηση του ημέτερου δικαίου έτσι θεωρείται αυτομάτως προδοσία και ο εχθρός δεν αντιμετωπίζεται ως ισότιμος εχθρός αλλά ως εγκληματίας και η σύγκρουση διεξάγεται υπό ακραίους όρους.²¹⁸

Η αντιμετώπιση του εσωτερικού εχθρού υπό αυτούς τους όρους, αποκαλύπτει τον φόβο της κυρίαρχης τάξης για την υπονόμευση της κυριαρχίας της και την ενδεχόμενη εγκαθίδρυση κυριαρχίας από τον εχθρό ο οποίος έχει ήδη κατηγοριοποιηθεί ως εγκληματίας και προδότης.²¹⁹ Υπό αυτή την έννοια, ο Schmitt επενδύει και την κυριαρχία με το υπαρξιακό στοιχείο που χαρακτηρίζει και το πολιτικό, γι' αυτό και την καθιστά απόλυτη. Μέχρι εδώ, όσον αφορά τις ιδιότητες που αποδίδουν στην κυριαρχία, Hobbes και Schmitt συγκλίνουν αισθητά.

²¹⁷ Schmitt, *Verfassungslehre*, σελ. 121.

²¹⁸ Ανανιάδης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική*, σελ. 173-174.

²¹⁹ Ανανιάδης, *ό.π.*, σελ. 167.

5. Τα όρια της κυριαρχίας

5.1 Οι όροι συγκρότησης της κυριαρχίας ως εγγενές θεωρητικό όριο

Βάσει των όσων διατυπώθηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο, μπορεί να υποστηριχθεί σε αυτό το σημείο πως η κυριαρχία στον Schmitt όπως και στον Hobbes αποτελεί το επίκεντρο των θεωριών τους: αναφέρεται στους όρους με τον οποίους μπορεί να εξασφαλιστεί το ύψιστο αγαθό, το δικαίωμα στην ύπαρξη. Ωστόσο στον Hobbes το δικαίωμα αυτό αναφέρεται σε άτομα συνασπισμένα μέσω σύμβασης σε πολιτικό σώμα εν αντιθέσει με τον Schmitt που αναφέρεται όχι σε άτομα αλλά σε λαό (Volk) ως μια οργανική ενότητα.²²⁰ Το πολιτικό σώμα δηλαδή ως ενότητα στον Hobbes δημιουργείται ορθολογικώς για την υπηρετήση του σκοπού αυτού. Αντιθέτως, ο Schmitt αντιλαμβάνεται αυτήν την ενότητα με όρους υπαρξιακούς που αυτοπραγματώνεται μέσω της αναφοράς της σε σχέση με κάτι εξωτερικό προς αυτήν, τον εχθρό. Ο Schmitt όμως, αντλεί από τον Hobbes το μοντέλο της αμοιβαίας σχέσης προστασίας και υποταγής ως ένα αναγκαίο θεμέλιο για να δικαιολογήσει αυτή την υπαρξιακή αναγκαιότητα της απόλυτης κυριαρχίας. Πρόκειται για ένα σημείο στο οποίο συγκλίνουν και οι δύο θεωρίες: χωρίς την προστασία, εκλείπει και η υποχρέωση της υπακοής.²²¹ Αυτό αποτελεί και το πρώτο και θεμελιώδες όριο και των δύο θεωριών: κυριαρχία που δεν διαθέτει την ισχύ για την προστασία του υποκειμένου της, εξ ορισμού παύει να είναι κυριαρχία. Γι'αυτό, και στις δύο θεωρίες, ο κυρίαρχος έχει το δικαίωμα στην αδέσμευτη κρίση και χρήση όλων των αναγκαιών μέσω για την εξασφάλισή της αναπαραγωγής της κοινότητας. Ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο συγκροτούν το εν λόγω μοντέλο αναδεικνύει τελικά περισσότερο τις διαφορές τους παρά τις ομοιότητές τους.²²²

Η θεμελιώδης διαφορά, έγκειται στο ότι η κυριαρχία στον Hobbes ενώ βρίσκεται στη μεθοδολογική σύλληψη της φυσικής κατάστασης τους λόγους για τη συγκρότησή της, δεν συγκροτείται παρά στη βάση του κοινωνικού συμβολαίου ανάμεσα σε

²²⁰ Slomp, «The liberal slip of Thomas Hobbes's authoritarian pen» in *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth* (ed. Johan Tralau), Routledge, New York 2011, σελ. 104-105.

²²¹ Σμιτ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, σελ. 101-102, Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 287, 390.

²²² Slomp, *The liberal slip*, σελ. 104.

συναινούντα υποκείμενα. Αντιθέτως στον Schmitt, το μοντέλο εξαίρεσης-κυριαρχίας δε διαμεσολαβείται από καμία συμβατική διαδικασία αλλά αντλεί την νομιμοποίησή του απευθείας από την ισχύ της απόφασης. Επομένως, ενώ ο Schmitt αντλεί το ντεσιζιονιστικό στοιχείο από τη χομπσιανή κυριαρχία, εν προκειμένω το ριζοσπαστικοποιεί, όταν αποσυνδέει την κυριαρχία από τα κανονιστικά και περιεχομενικά κριτήρια που αποτελούν και τους όρους συγκρότησής της. Το γεγονός αυτό τον οδηγεί σε έναν ακραίο ντεσιζιονισμό αφού αναφέρεται πλέον στην απόλυτη ελευθερία της απόφασης. Ο εννοιολογικός μετασχηματισμός της φυσικής κατάστασης σε κατάσταση εξαίρεσης δεν γίνεται με σκοπό την υπέρβασή της όπως στον Hobbes αλλά ως μόνιμη συνθήκη για την αναπαραγωγή της κυριαρχίας και της κανονικότητας,²²³ διότι οι «Λεβιάθαν και Βεεμώθ πάντοτε υπάρχουν και οι δύο μαζί και είναι δυνάμει πάντοτε ενεργοί».²²⁴ Για το λόγο αυτό είναι που για τον Schmitt «η εξαίρεση είναι πιο ενδιαφέρουσα από την κανονική περίπτωση. Το κανονικό δεν αποδεικνύει τίποτε, η εξαίρεση αποδεικνύει τα πάντα. Δεν επιβεβαιώνει απλά τον κανόνα, παρά ο κανόνας ζει από την εξαίρεση και μόνο».²²⁵

Επομένως, στον Hobbes η έννοια της auctoritas διατηρεί το στοιχείο της νομιμοποίησης που πηγάζει από την εξουσιοδότηση του κυρίαρχου. Έτσι το βουλευσιαρχικό στοιχείο εκ του οποίου πηγάζει η απόφαση, και η ισχύς ως βία, διαμεσολαβούνται από την εξουσιοδότηση. Η έλλειψη του εξουσιοδοτικού στοιχείου το οποίο προσδιορίζει κανονιστικά περιεχόμενα οδηγεί στην ταύτιση της βούλησης με τη βία, ήτοι στην αυθαιρεσία της απόφασης.²²⁶ Συνεπώς, η σμιτιανή θεωρία συγκρούεται θεμελιωδώς με την ατομικιστική αφετηρία του Hobbes. Ο μεθοδολογικός ατομικισμός του Hobbes που θεμελιώνει την κυριαρχία, θέτει και τους όρους της: οι προσυμβολαϊκοί όροι που οδηγούν τα άτομα στη σύναψη του συμβολαίου, αποτελούν και το θεωρητικό όριο του κυριαρχικού πράττειν.²²⁷

²²³ Λαβράνου, Κυριαρχία, σελ. 171-172.

²²⁴ Schmitt, *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία...*, σελ. 99.

²²⁵ Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, σελ. 31-32, δική μου η υπογράμμιση.

²²⁶ Λαβράνου, Κυριαρχία, σελ. 169.

²²⁷ Μωραΐτης, *Φιλοσοφία της Κυριαρχίας*, σελ. 119.

5.2 Το φυσικό δίκαιο ως γνώμονας του κυριαρχικού πράττειν

Ο χομπσιανός κυρίαρχος, παρότι δεν δεσμεύεται απευθείας έναντι των υποκειμένων που συνάπτουν το κοινωνικό συμβόλαιο, υπάγεται στη δέσμευση των φυσικών νόμων, οι οποίοι καθορίζουν το κανονιστικό περιεχόμενο και τα όρια της κυριαρχίας του. Έτσι ο Hobbes υποστηρίζει πως ενώ ο κυρίαρχος δεν υπόκειται στο θετικό δίκαιο που ο ίδιος θεσπίζει, ωστόσο δεσμεύεται απέναντι στους νόμους της φύσης.²²⁸ Βάσει αυτής της θέσης μπορεί να υποστηριχθεί πως η χομπσιανή κυριαρχία αν και απόλυτη και αδέσμευτη δεν δύναται να υπάρξει αυθαίρετη: οι φυσικοί νόμοι μετά τη δημιουργία της πολιτικής κοινότητας αποκτούν ισχύ νόμου και συνεπώς εμπεριέχονται στο θετικό δίκαιο και αντιστοίχως, το θετικό δίκαιο του κυρίαρχου «αποτελεί μέρος των επιταγών της φύσης».²²⁹ Η ετυμηγορία ενός δικαστή για παράδειγμα δεσμεύεται πάντοτε απέναντι στην ιδέα της ευθυδικίας, που αποτελεί νόμο της φύσης.²³⁰ Αυτό σημαίνει πως οι νόμοι του κυρίαρχου θα πρέπει πάντοτε να ερμηνεύονται με γνώμονα του φυσικούς νόμους έτσι ώστε να αποφευχθούν οι συνέπειες που μπορούν να επέλθουν από την παράβασή τους.²³¹ Παρ'όλα αυτά θα πρέπει να επισημανθεί πως η δέσμευση του κυρίαρχου στον νόμο της φύσης εξαντλείται σε ένα επίπεδο καθαρά θεωρητικό. Δεν υπάρχει κάποια εξωτερική δύναμη που να περιορίζει την παραβίασή του από τον κυρίαρχο. Κι εδώ παρατηρείται το παράδοξο, ο Λόγος του κράτους να ενδέχεται να έρθει σε σύγκρουση με τον νόμο της φύσης.²³² Ο Hobbes όμως αναφέρει πως τελικά, ακόμη και οι ηγεμόνες υπόκεινται στους φυσικούς νόμους και η παράβαση των φυσικών νόμων επιφέρει φυσικές τιμωρίες όπως για παράδειγμα, η «απρόσεκτη διακυβέρνηση» επιφέρει εξέγερση και η εξέγερση επιφέρει τη σφαγή. Τελικώς, η αδικία επιφέρει την «βία των εχθρών».²³³ Η παραβίαση των φυσικών νόμων αν και δυνατή, υπονομεύει την ίδια την ύπαρξη της κυριαρχίας.

²²⁸ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 280, 328, 383, 393.

²²⁹ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 329-330.

²³⁰ Χομπς, *ό.π.*, 333.

²³¹ Abizadeh, *Hobbes and the two faces of ethics*, σελ. 240.

²³² Σαγκριώτης, *Φυσικό Δίκαιο και Λόγος του Κράτους*, σελ. 138.

²³³ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 422.

Η ύπαρξη των θετικών νόμων συνεπώς, όπως είδαμε, συνιστά το ρυθμιστικό πλαίσιο που καθορίζει πώς θα αποτραπεί η σύγκρουση μεταξύ των υποκειμένων, μέσω της απαγόρευσης ορισμένων πράξεων και συμπεριφορών. Επομένως, ο κυρίαρχος δεν κυβερνά κατά το δοκούν ή στη βάση αποσπασματικών κρίσεων, αλλά εντός ενός θεσπισμένου και εκ των προτέρων γνωστού συνόλου κανόνων.²³⁴ Γι' αυτό και ο Hobbes αναφέρει ότι ο νόμος πάντοτε θα πρέπει να είναι σαφής και δημόσιος και να βρίσκεται σε συμφωνία με τον Λόγο.²³⁵ Η άσκηση της κυριαρχίας εντός ενός σταθερού και έλλογου νομικού πλαισίου υποδηλώνει ότι ο κυρίαρχος οφείλει να αντιμετωπίζει τους υπηκόους του σύμφωνα με τις αρχές της νομιμότητας.²³⁶ Υπό αυτήν την έννοια, για παράδειγμα, δεν θα έπρεπε να καταδικάζει αθώους. Ο Hobbes, ωστόσο, διευκρινίζει πως αυτή η θεωρητική υποχρέωση απέναντι στον Λόγο και το δίκαιο ισχύει αποκλειστικά έναντι των υπηκόων που διατηρούν τη συμβατική τους υποχρέωση προς τον κυρίαρχο. Αν κάποιος υπήκοος διαρρήξει αυτή τη σχέση, τότε ο κυρίαρχος δεν δεσμεύεται από κανένα κανονιστικό πλαίσιο απέναντί του, όσον αφορά την αντιμετώπισή του.²³⁷ Για τον λόγο αυτό και δεν υφίσταται αντίφαση όταν ο Hobbes αναγνωρίζει ταυτόχρονα και το δικαίωμα του κυρίαρχου να τιμωρεί και του υπηκόου να αντιστέκεται στην τιμωρία που θέτει σε κίνδυνο τη ζωή του: από τη στιγμή που αρνείται την τιμωρία του, αρνείται και την πολιτική υποχρέωση, κάτι που διαρρηγνύει τη συμβατική του σχέση με τον κυρίαρχο και επομένως, εκεί είναι που διακρίνεται το όριο ανάμεσα στο θετικό δίκαιο και το φυσικό δικαίωμα.²³⁸

Η ηθική υποχρέωση της υπακοής στους νόμους του κυρίαρχου απορρέει από το κύρος που αντλούν αυτοί από το νόμο της φύσης εκ του οποίου και πηγάζουν. Η απαγόρευση της εξέγερσης από το θετικό δίκαιο για παράδειγμα, δεν είναι αυθαίρετη αλλά πηγάζει από τον φυσικό νόμο που απαγορεύει την παράβαση της πίστης.²³⁹ Συμπερασματικά δηλαδή, το φυσικό δίκαιο, δεν λειτουργεί σε μεθοδολογικό επίπεδο μόνο ως οδηγός για την έξοδο από τη φυσική κατάσταση, αλλά και ως γνώμονας

²³⁴ Lars Vinx, «Hobbes on civic liberty and the rule of law» in *Hobbes and the law* (Dyzenhaus D., Poole T. ed.), Cambridge University Press, New York 2012, σελ. 153.

²³⁵ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 332-334.

²³⁶ Vinx, *Hobbes on civic liberty*, σελ. 154.

²³⁷ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 375.

²³⁸ Δημητρίου, *Ο ελεύθερος άνθρωπος*, σελ. 120.

²³⁹ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 394.

βάσει του οποίου προσανατολίζεται η οργάνωση και η λειτουργία της πολιτικής κοινότητας.²⁴⁰ Ο Hobbes, αναγνωρίζει ότι η παραβίαση του έλλογου πλαισίου εκ μέρους του κυρίαρχου, παρόλο που αυτός βρίσκεται υπεράνω του, οδηγεί στην εκ των πραγμάτων ματαίωση του σκοπού του κοινωνικού συμβολαίου. Σε μια τέτοια περίπτωση, αν και δέχεται ότι οι υπήκοοι μπορούν να θεωρήσουν άκυρες επιμέρους αποφάσεις του κυρίαρχου, δεν αναγνωρίζει το δικαίωμά τους στην ακύρωση της σύμβασης συνολικά. Παρ' όλα αυτά, με τον τρόπο αυτό, καθορίζεται ένα κανονιστικό όριο που, έστω και υπόρρητα, ισχύει και για τον ίδιο τον κυρίαρχο.²⁴¹

Η απουσία ενός παρόμοιου θεωρητικού νομιμοποιητικού πλαισίου στη θεωρία του Schmitt, επικαθορίζει και την απουσία τέτοιων κανονιστικών προκειμένων όσον αφορά την άσκηση της κυριαρχίας: ως απόφαση είναι απαλλαγμένη από κάθε δικαιικό όρο, μια απόφαση παραχθείσα εκ του μηδενός αν ιδωθεί υπό την κανονιστική παράδοση.²⁴² Επομένως, το βουλευσιαρχικό στοιχείο της απόφασης είναι απαλλαγμένο από κάθε κανονιστική δέσμευση και χαρακτηρίζεται από αδιαφορία ως προς το περιεχόμενό της, κάτι που όπως είδαμε θεμελίωσε στην *Αξία του Κράτους*. Η αδιαφορία αυτή υπό την κανονιστική ανάγνωση αποτελεί αυθαιρεσία· ο ίδιος ο Schmitt τη θεωρεί αναγκαία συνθήκη για την πραγμάτωση του ιδεατού.²⁴³ Ο σμιτιανός κυρίαρχος βρίσκεται ταυτόχρονα εντός και εκτός του δικαίου,²⁴⁴ υπό την έννοια ότι ενώ το ενσαρκώνει, βρίσκεται υπεράνω του. Αυτή η σύγκλιση με τον Hobbes ωστόσο είναι επιφανειακή: ο Schmitt διακρίνει, πίσω από τον ατομικισμό και τον φιλελευθερισμό της χομπσιανής θεωρίας, το στοιχείο συναίνεσης, το οποίο αντιμετωπίζει ως εξωτερικό και ενδεχομένως ανταγωνιστικό προς την κυριαρχία, αφού οι σκοποί που θέτει ενδέχεται να έρχονται σε σύγκρουση με την κυρίαρχη απόφαση. Αντίθετα, στον Hobbes, η κυρίαρχη απόφαση δεν μπορεί να αποσπαστεί από τους όρους του κοινωνικού συμβολαίου χωρίς να αναιρεθεί το ίδιο το θεμέλιό

²⁴⁰ Σαγκριώτης, *Φυσικό Δίκαιο και Λόγος του Κράτους*, σελ. 135.

²⁴¹ Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες*, σελ. 147.

²⁴² Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, σελ. 57.

²⁴³ Ανανιάδης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική*, σελ. 158.

²⁴⁴ Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, σελ. 19.

της, γεγονός που καθιστά την εναρμόνιση της κυριαρχίας με τους όρους αυτούς ουσιώδες στοιχείο της ύπαρξής της.²⁴⁵

Τελικώς, η ντεσιζιονιστική θεωρία της κυριαρχίας του Schmitt οδηγείται νομοτελειακά στη θεωρητική νομιμοποίηση της αυθαιρεσίας της εξουσίας.²⁴⁶ Έτσι, ο Schmitt χωρίς να αντιφάσκει ως προς τα προγενέστερα γραπτά του, έφτασε το 1934 και με σκοπό τη θεωρητική νομιμοποίηση των αυθαίρετων καθεστωτικών δολοφονιών της Νύχτας των Μεγάλων Μαχαιριών να γράφει πως «ο Φύρερ προστατεύει το Δίκαιο [...] όταν την στιγμή του κινδύνου και δυνάμει της αρχηγίας του ως ανώτατος δικαστής δημιουργεί άμεσα δίκαιο» και πως «ο αληθινός Φύρερ είναι πάντοτε και δικαστής» αφού ενώνει στο πρόσωπό του όλες τις εξουσίες και αποφασίζει τις δολοφονίες στη βάση της «εσωτερικής του δικαιοσύνης».²⁴⁷ Η θέση αυτή της ενσάρκωσης όλων των εξουσιών στο πρόσωπο του κυρίαρχου δεν απέχει από τη θέση του Hobbes. Ο λόγος του κυρίαρχου και στον Hobbes αποτελεί πηγή δικαίου.²⁴⁸ Επίσης, και στη χομπσιανή θεωρία όπως είδαμε, ο κυρίαρχος διατηρεί το δικαίωμα να εξοντώσει έναν οπλισμένο επαναστάτη. Το φυσικό δίκαιο όμως θέτει ένα όριο: δε μπορεί να δολοφονήσει χωρίς δίκη έναν άοπλο υπήκοο,²⁴⁹ και στη περίπτωση για την οποία γράφει ο Schmitt, υπήρξαν πολλοί τέτοιοι.²⁵⁰

5.3 Το άτομο απέναντι στην κυριαρχία

Η προσήλωση του Hobbes στο άτομο καθίσταται πρόδηλη κυρίως στο γεγονός ότι δηλώνει ξεκάθαρα πως το δικαίωμα στη ζωή είναι αναπαλλοτρίωτο και αμεταβίβαστο. Δηλαδή, παρά τη μεταβίβαση του φυσικού δικαιώματος κατά την σύναψη του συμβολαίου, το υποκείμενο διατηρεί έναν σκληρό πυρήνα αυτού του

²⁴⁵ Λαβράνου, *Κυριαρχία*, σελ. 170.

²⁴⁶ Αυτή η θέση υποστηρίζεται από μεγάλο μέρος της σύγχρονης βιβλιογραφίας και είναι αποδεκτή στην παρούσα εργασία. Βλ. ενδεικτικά, David Ohana, *Carl Schmitt's Legal Fascism, Politics, Religion, Ideology*, Vol. 20, No. 3, 2019.

²⁴⁷ Carl Schmitt, «Der Führer schützt das Recht», *Deutsche Juristen Zeitung*, 1934.

²⁴⁸ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 332.

²⁴⁹ Διότι παραβιάζει τον φυσικό νόμο της ευθυδικίας και η παραβίαση των φυσικών νόμων αν και δεν συνιστά αδικία απέναντι στους υπηκόους, τελικώς κρίνεται ανορθολογική αφού λειτουργεί σε τελική ανάλυση κατά του σκοπού της κυριαρχίας.

²⁵⁰ Balakrishnan, *The Enemy*, σελ. 202-203.

δικαιώματος το οποίο αναφέρεται στην αυτοάμυνα και την υπεράσπιση της ζωής του σε κάθε περίπτωση, ακόμη και εντός της πολιτικής κοινότητας και απέναντι στον κυρίαρχο. Γι' αυτό και ο Hobbes υποστηρίζει ότι ο υπήκοος δεν έχει υποχρέωση να ομολογήσει ή να κατηγορήσει τον εαυτό του, ούτε να υποστεί σιωπηλά την εκτέλεση. Μπορεί ακόμα και να ψευδολογήσει ή να προβάλει βίαιη αντίσταση, εφόσον διακυβεύεται η ζωή του· ακόμη κι αν είναι ένοχος. Η υπεράσπιση της ύπαρξης δεν δύναται ποτέ να είναι άδικη διότι είναι επιταγή του φυσικού νόμου. Τα υποκείμενα συνεπώς διατηρούν το δικαίωμα της ανυπακοής σε ακραίες περιπτώσεις που η υπακοή επιφέρει την αυτοκαταστροφή τους.²⁵¹ Το δικαίωμα στην αυτοσυντήρηση του ατόμου αποτελεί το εγγενές όριο της χομπσιανής κυριαρχίας διότι σύμβαση που απαγορεύει την αυτοσυντήρηση είναι άκυρη.²⁵² Απέναντι σε αυτή τη θέση ο Schmitt επισημαίνει ότι η πολιτική συμμετοχή απαιτεί ομογένεια και ξερίζωση της ετερογένειας. Υπό αυτή την έννοια, το άτομο έχει αξία μόνο στο βαθμό που εντάσσεται οργανικά στην ευρύτερη ενότητα. Επομένως, δεν αναγνωρίζεται η αξία του ατόμου ως αυτόνομης μονάδας αλλά μόνο ως μέρους της ενότητας· σε άλλη περίπτωση, όχι μόνο δεν φέρει εγγενή αξία αλλά πρέπει να αφαιρεθεί από το οργανικό σύνολο.²⁵³

Άλλο ένα από παράδειγμα διαφοροποίησης των δύο διανοητών ως προς το άτομο αποτελεί το ζήτημα της στρατολόγησης των μελών της πολιτικής ενότητας. Και οι δύο θεωρητικοί υποστηρίζουν το δικαίωμα του κυρίαρχου να στέλνει τους υπηκόους του στον πόλεμο. Ωστόσο ο Hobbes παρότι υποστηρίζει ότι τα μέλη της κοινότητας οφείλουν να πολεμούν για την ελευθερίας της, αναγνωρίζει το δικαίωμα του ατόμου να αρνηθεί τη στρατολόγηση εφόσον κρίνει πως κινδυνεύει η ζωή του. Αυτή του η υποχρέωση απέναντι στην κοινότητα μπορεί να ικανοποιηθεί με την αποστολή τρίτου προσώπου στη θέση του. Αν και ο Hobbes θεωρεί τη συγκεκριμένη άρνηση ως εκδήλωση δειλίας, ωστόσο δεν τη θεωρεί αδίκημα υπό τη δικαιοκή έννοια,

²⁵¹ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 209, 283-285.

²⁵² Χομπς, *ό.π.*, σελ. 209.

²⁵³ Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Berlin 2017, σελ. 13-14. Αξίζει να σημειωθεί ότι ως παράδειγμα, μεταξύ άλλων, φέρνει και την «αδίστακτη απομάκρυνση» του ελληνικού στοιχείου από τους Τούρκους στο νεοσύστατο τουρκικό κράτος στις αρχές του 20ού αιώνα. Επομένως, αν αναλογιστεί κανείς την πολιτική του ναζιστικού καθεστώτος, μπορεί να βρει νομιμοποιητικά ερείσματα στην σμιτιανή κριτική της Δημοκρατίας.

καθώς απορρέει από το θεμελιώδες και αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα στην αυτοσυντήρηση.²⁵⁴ Αυτή η θέση αποδεικνύει πως η υποχρέωση του ατόμου απέναντι στη κοινότητα δεν υπερβαίνει την υποχρέωσή του απέναντι στην ίδια του την αυτοσυντήρηση και ταυτόχρονα, αποκαλύπτει την πίστη του Hobbes στην ατομική κρίση όσον αφορά το τι συνιστά διαταγή που υπονομεύει το δικαίωμά του στη ζωή και άρα υπονομεύει τον σκοπό για τον οποίο το άτομο εντάχθηκε στην πολιτική κοινότητα.²⁵⁵

Στον αντίποδα αυτής της ατομικιστικής προσέγγισης του ζητήματος, ο Schmitt αναφέρει την αρμοδιότητα του κράτους να κηρύττει πόλεμο και συνεπώς «να αποφασίζει απροκάλυπτα για τις ζωές των ανθρώπων» και «να απαιτεί από τους ανήκοντες στον δικό του λαό την ετοιμότητα να θανατωθούν και να θανατώσουν».²⁵⁶ Μάλιστα, ταυτόχρονα αναγνωρίζει πως δεν υπάρχει κανένας ορθολογικός σκοπός ή κανονιστικό ή νομιμοποιητικό πλαίσιο που να δικαιολογεί αυτήν την αλληλοεξόντωση, παρά μόνο η υπαρξιακή υπεράσπιση της «ίδιας μορφής ύπαρξης».²⁵⁷ Προσεγγίζει δηλαδή το ζήτημα με όρους αντι-ατομικιστικούς και εν πολλοίς μεταφυσικούς, που αναφέρονται με απόλυτο τρόπο στην υπεράσπιση της πολιτικής ενότητας, πάνω από κάθε ατομικό δικαίωμα· ακόμα και του υψίστου, της ίδιας της ζωής. Αυτή η σύγκριση μαρτυρά το γεγονός ότι ο Schmitt δεν αναγνωρίζει όριο στην ισχύ του κράτους, ενώ την ίδια στιγμή ο Hobbes εξετάζει το ζήτημα και από την πλευρά του ατόμου. Συνεπώς, το μοντέλο προστασίας/υπακοής θεμελιώνεται υπό μια κολεκτιβιστική αντίληψη στον Schmitt, ενώ όσον αφορά τον Hobbes, η Slomp υποστηρίζει πως δεν είναι η ισχύς της κυριαρχίας απόλυτη αλλά το δικαίωμα του ατόμου στην αυτοσυντήρηση.²⁵⁸

Ωστόσο το ζήτημα των θαυμάτων είναι αυτό που φωτίζει εναργώς αυτό που ο Schmitt αποκαλεί «ατομικιστική επιφύλαξη» της χομπσιανής κατασκευής. Η έννοια του θαύματος στην εποχή του Hobbes είχε άμεση πολιτική σημασία αφού θεωρούταν πως ο βασιλιάς κατέχει μεταφυσικές δυνάμεις και δεν είναι ένας απλός λαϊκός.

²⁵⁴ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ 284-285.

²⁵⁵ Slomp, *The liberal slip*, σελ. 105.

²⁵⁶ Σμιτ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, σελ. 90, δική μου η υπογράμμιση.

²⁵⁷ Σμιτ, *ό.π.*, σελ. 97.

²⁵⁸ Slomp, *The liberal slip*, σελ. 105.

Ωστόσο η θέση του Hobbes απέναντι στα θαύματα είναι διττή: ο κυρίαρχος είναι αυτός που ορίζει την αλήθεια, άρα και το τι συνιστά θαύμα. Για τον Schmitt το σημείο αυτό, δηλαδή η αλήθεια ως διαταγή, αποτελεί το αποκορύφωμα του ντεσιζιονιστικού στοιχείου της χομπσιανής κυριαρχίας αφού θεμελιώνει το *auctoritas non veritas*.²⁵⁹ Ταυτόχρονα όμως ο Hobbes αναγνωρίζει την εσωτερική κρίση. Τα υποκείμενα διατηρούν την ελευθερία της πίστης διότι «η πίστη και η απιστία δεν ακολουθούν ποτέ τις διαταγές των ανθρώπων». ²⁶⁰ Ακόμη και αν αναγκαστεί να ομολογήσει κάτι αντίθετο προς την πίστη του, αυτό είναι μια πράξη εξωτερική και δεν θίγει την εσωτερική του πίστη. Η εξωτερική συμμόρφωση οφείλεται στην υποχρέωση υπακοής στον κυρίαρχο και, ως εκ τούτου, αναφέρεται στη βούληση αυτού και όχι στο ίδιο το πρόσωπο. ²⁶¹ Η διάκριση αυτή ανάμεσα στο εξωτερικό και το εσωτερικό, το δημόσιο και το ιδιωτικό είναι προβληματική για τον Schmitt: υπονομεύει την κυριαρχία αφού αυτή επιβάλλει την αλήθεια μόνο εξωτερικά και επιτρέπει τη διατήρηση της εσωτερικής αμφιβολίας στον βαθμό που δεν εξωτερικοποιείται. Ωστόσο για τον Schmitt, η εσωτερική αμφιβολία αποτελεί ήδη τον σπόρο υπονόμησης· η ενότητα δεν είναι πλήρης αλλά μόνο εξωτερική. Ο Hobbes δηλαδή με τον τρόπο αυτό, κατά την κρίση του Schmitt, υπονόμισε την απόλυτη κυριαρχία διακρίνοντας την πίστη από την ομολογία, γεγονός που κατά τους επόμενους αιώνες αποτέλεσε τη βάση για την ουδετεροποίηση του κράτους ήτοι την μετατροπή του σε μια απλή απρόσωπη και άψυχη μηχανή που διατηρεί μηχανιστική και όχι οργανική σχέση με τους υπηκόους του. ²⁶²

²⁵⁹ Schmitt, *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία*, σελ. 126-128.

²⁶⁰ Χομπς, *Λεβιάθαν*, σελ. 553.

²⁶¹ Χομπς, *ό.π.*, σελ. 554.

²⁶² Schmitt, *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία*, σελ. 129-130.

Συμπεράσματα

Αρκετοί μελετητές υποστήριξαν πως ο Schmitt υπήρξε μετά τον Hobbes ο πιο ένθερμος υποστηρικτής του ιδανικού της δημόσιας τάξης σε βάρος της ατομικής αυτονομίας.²⁶³ Ωστόσο, όπως φάνηκε στην παρούσα μελέτη, ενώ ο Hobbes «εξαντλεί» την έμφασή του στην παντοδυναμία του κυρίαρχου για την επίτευξη των συνθηκών της ειρήνης, η αφετηρία του παραμένει το άτομο. Αυτή η σύλληψη του ατόμου ως αυθύπαρκτης μονάδας, προικισμένης με τη δυνατότητα για ορθολογική κρίση και φορέα φυσικών δικαιωμάτων που πηγάζουν αποκλειστικά από το ίδιο το γεγονός της ύπαρξής του, και δεν οφείλονται σε υπερβατικές ή άλλου είδους μεταφυσικές κατασκευές, συνιστά μία ριζοσπαστική καινοτομία για την εποχή του, που εγκαινιάζει τη νεότερικότητα στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας. Ταυτόχρονα αποτελεί και το θεμέλιο της θεωρίας του, κάτι που σημαίνει πως αυτή συγκροτείται με επίκεντρο όχι τον κυρίαρχο, αλλά το άτομο. Η κυριαρχία δεν αποτελεί αυτοσκοπό, αλλά το μέσο, τον τρόπο για την παροχή των ιδανικών εκείνων συνθηκών που απαιτούνται για την ανάπτυξη των ανθρωπίνων ικανοτήτων. Γι'αυτό και όταν πραγματεύεται την άνομη φυσική κατάσταση το κάνει για να αποδείξει πως οι ανθρώπινες δυνατότητες είναι αδύνατο να αναπτυχθούν υπό εκείνες τις συνθήκες που απουσιάζει η κυριαρχία.

Έτσι, η χομπσιανή προσήλωση στην ατομική αυτοσυντήρηση και ανάπτυξη, σε συνδυασμό με την παντοδυναμία του κυρίαρχου, δημιουργεί ένα παράδοξο: ενώ η εξουσία είναι απόλυτη, ο σκοπός της ωστόσο είναι αυστηρά οριοθετημένος και αφορά αποκλειστικά τη διατήρηση της ειρήνης. Επομένως, ο Λεβιάθαν δεν είναι ένας ολοκληρωτικός ηγεμόνας που επιβάλλει κάποιο συγκεκριμένο μοντέλο ιδανικής ζωής. Αντιθέτως, παραμένει αδιάφορος για τις ιδιωτικές υποθέσεις και τις προσωπικές πεποιθήσεις των υπηκόων του, στον βαθμό που αυτές δεν απειλούν τη δημόσια τάξη. Επί της ουσίας δηλαδή αποτελεί μία οντότητα που η παρουσία της αφορά μόνο τη συντήρηση και ενδυνάμωση των συνθηκών της κοινωνικής ειρήνης. Η νομοθετική παρέμβαση περιορίζεται αυστηρά σε πεδία όπου οι περιστάσεις την καθιστούν αναγκαία, και καθοδηγείται αποκλειστικά από την ανωτέρω παραδοχή. Επομένως

²⁶³ Thomsen, Carl Schmitt - The hobbesian of the 20th century?, σελ. 10.

ενώ ο Hobbes αποδίδει μεν στην κυριαρχία όλη του την προσοχή, αυτό γίνεται υπό έναν απώτερο σκοπό, που σε τελική ανάλυση, είναι το άτομο. Υπό αυτή την έννοια θεωρώ εύστοχη και επίκαιρη τη διατύπωση του Strauss ότι ο Hobbes μπορεί να θεωρηθεί ως ο ιδρυτής του φιλελευθερισμού, αν θεωρήσουμε δόγμα του φιλελευθερισμού την ταύτιση της λειτουργίας του κράτους με την προστασία των δικαιωμάτων του ατόμου.²⁶⁴ Ωστόσο η προστασία αυτή θεμελιώνεται μέσω της απολυταρχικής μορφής εξουσίας κάτι που ο Habermas επεσήμανε ως εγγενή αντινομία.²⁶⁵

Παρόλα αυτά, η ατομικιστική προσέγγιση του Hobbes εξακολουθεί να αποτελεί τον πυρήνα ενός υλισμού που θέτει και τον ορίζοντα της θεωρητικής του στοχοθεσίας. Ο Schmitt, ευστόχως τον χαρακτηρίζει ως τον «πραγματικό εγκαινιαστή του 18ου αιώνα».²⁶⁶ Εντούτοις, ο Schmitt επιχειρεί να απαλείψει αυτή την αντινομία του χομπσιανού έργου, υπέρ όμως της απόλυτης εξουσίας. Όπως είδαμε, ο Schmitt αποδέχεται τη χομπσιανή σύλληψη του ανθρώπου ως εγγενώς συγκρουσιακού όντος αλλά ο τρόπος με τον οποίο συγκροτεί το πολιτικό δεν αφήνει περιθώριο στην αυτονομία του ατόμου εντός της ενότητας. Συνεπώς, στη σκέψη του το άτομο δεν αποτελεί μία εγγενώς αυτόνομη μονάδα αλλά εκ φύσεως της ένα μέρος μιας ευρύτερης οργανικής ενότητας από την οποία και αντλεί νόημα η ύπαρξή του. Ακολούθως, ενώ για τον Hobbes αυτή η ανθρωπολογική παραδοχή λειτουργεί ως αφετηρία που οδηγεί στην αναζήτηση υπέρβασης της συγκρουσιακής φύσης μέσω της συγκρότησης του κράτους, στον Schmitt η συγκρουσιακή φύση αναγνωρίζεται ως μια μόνιμη και αναπόδραστη συνθήκη.²⁶⁷ Η διαφορά αυτή αντανακλά όχι μόνο διαφορετικές πολιτικές στοχεύσεις, αλλά και βαθύτερες φιλοσοφικές παραδοχές: αφενός έναν ορθολογικό και επιστημονικό υλισμό στον Hobbes, αφετέρου μια αρχικά ιδεαλιστική και στη συνέχεια, υπαρξιακή προσέγγιση στον Schmitt.

²⁶⁴ Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago 1953, σελ. 181-182. Επίσης, βλ. Strauss, *Notes on the Concept of the Political*, σελ. 100-101.

²⁶⁵ «Die eine Antinomie: die Aufopferung der liberalen Inhalte an die absolutistische Form ihrer Sanktionierung», ο Habermas θεωρεί πως ο Hobbes «θυσιάζει» τις φιλελεύθερες αρχές ακριβώς επειδή εξασφαλίζονται μέσω της απολυταρχικής μορφής της εξουσίας. Υπό αυτή την έννοια, τα φιλελεύθερα περιεχόμενα της θεωρίας αναιρούνται εξαιτίας του τρόπου κύρωσής τους. Βλ. Jurgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, σελ. 72-79.

²⁶⁶ Schmitt, *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία...*, σελ. 126.

²⁶⁷ Βλ. Strauss, *Notes on the Concept of the Political*, σελ. 99.

Επομένως, στη βάση της ορθολογικής συγκρότησης της ανθρώπινης φύσης, ο Hobbes επιχειρεί να υπερβεί τον θεολογικο-μεταφυσικό δογματισμό που χαρακτήριζε τις παραδοσιακές θεωρήσεις της κυριαρχίας, θεμελιώνοντάς την στη βάση του ορθού λόγου και της κριτικής ανασυγκρότησης της πολιτικής τάξης, όπως αυτή διαμορφώνεται υπό την επίδραση του επιστημονικού πνεύματος του 17ου αιώνα.²⁶⁸ Για το λόγο αυτό είναι που ο Hobbes ενσωματώνει στη θεωρία του θεμελιώδη στοιχεία της φιλελεύθερης σκέψης, έστω και σε πρώιμη μορφή, τα οποία όμως, ο Schmitt ως ένθερμος αντίπαλος του πολιτικού φιλελευθερισμού, επιχειρεί να εξοβελίσει. Στόχος του δηλαδή είναι να αποκαθάρει τη χομπσιανή θεωρία από τα - κατά τον ίδιο- κακώς κείμενά της, τις ατέλειές της δηλαδή, και να παρουσιάσει μια συνεκτική θεωρία που δεν επιτρέπει φιλελεύθερες παρεκκλίσεις. Παρ'όλα αυτά η σμιτιανή ντεσιζιονιστική θεωρία έρχεται αντιμέτωπη όπως είδαμε, με απορίες και αντιφάσεις, γεγονός που οφείλεται στην στρατευμένη και επιλεκτική ανάγνωση της χομπσιανής θεωρίας.²⁶⁹ Ο Schmitt βλέπει τον χομπσιανό Λεβιάθαν ως έναν επίγειο θεό ο οποίος υψώνεται υπεράνω όλων των ατόμων και των δικαιωμάτων τους. Αυτή η ανάγνωση δεν είναι λάθος αλλά είναι μόνο μερική. Αγνοεί το ατομικιστικό στοιχείο, την ιδέα ότι τα άτομα φέρουν μια εγγενή αξία την οποία οφείλουν και δικαιούνται να την υπερασπίζονται απέναντι στον οποιονδήποτε. Αμφισβητεί ανοιχτά ότι αυτός ο επίγειος θεός δημιουργείται από τα ίδια τα άτομα.²⁷⁰

Για τον Schmitt αυτό που έχει εγγενή αξία είναι το συλλογικό, η ενότητα· από εκεί είναι που απορρέει η όποια αξία και το όποιο δικαίωμα του ατόμου. Η επιβίωση της πολιτικής ενότητας ιεραρχείται υψηλότερα από την επιβίωση του ατόμου. Ο μύθος είναι σημαντικότερος από την λογική. Η μορφή είναι σημαντικότερη από το περιεχόμενο. Ο σμιτιανός Λεβιάθαν εμφανίζεται ως ένας επίγειος θεός, ο οποίος δεν διεκδικεί απλώς την τυπική υπακοή των υπηκόων του, αλλά και την πνευματική τους υποταγή. Η κυριαρχία του δεν εξαντλείται στο σώμα, αλλά επεκτείνεται και στο πνεύμα, καθώς αξιώνει τον καθορισμό όχι μόνο της αλήθειας αλλά και της πίστης. Η κυριαρχία καθίσταται όχι απλά μέσο, αλλά αυτόσκοπός. Τελικώς ο Schmitt στέκεται

²⁶⁸ Αιμίλιος Μεταξόπουλος, «Εισαγωγή στην ανάγνωση του Hobbes» στο Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν*, μτφρ. Πασχαλίδης Γ., Μεταξόπουλος Α., Γνώση, Αθήνα 2006, σελ. 43.

²⁶⁹ Λαβράνου, *Κυριαρχία...*, σελ. 168.

²⁷⁰ Όπως είδαμε, κατά τον Schmitt, δεν τον δημιουργούν αλλά τον επικαλούνται.

μάλλον απέναντι στον Hobbes παρά δίπλα του: πρόκειται για έναν αντι-διαφωτιστή που δεν πιστεύει στην αυτονομία του ατόμου· θεωρεί το άτομο εκ φύσεως λειψό σε πνευματικό επίπεδο και για το λόγο αυτό μπορεί να αποτελέσει μόνο μέσο, ένα οργανικό και όχι αυτόνομο μέρος της κοινότητας, στην οποία εκ φύσεως και όχι από επιλογή, ανήκει. Αυτή η μεταφυσική αντίληψη περί της επικίνδυνης ανθρώπινης φύσης διέπει τη θεωρία του Schmitt συνολικά και επικαθορίζει κάθε επιμέρους έννοιά της.

Εν κατακλείδι, θεωρώ ότι βάσει των όσων διατυπώθηκαν στην παρούσα μελέτη μπορεί βασίμως να υποστηριχθεί πως Hobbes και Schmitt παρ'όλη την επιφανειακή ταύτιση που προκύπτει σε ένα πρώτο επίπεδο ανάγνωσης, κυρίως εξαιτίας της κατάφασης αμφότερων προς την απόλυτη εξουσία του κράτους, οι δύο αυτοί διανοητές στέκονται απέναντι σε βαθύτερα φιλοσοφικά ζητήματα, τα οποία δημιουργούν επί της ουσίας ένα ευδιάκριτο χάσμα ανάμεσα στις δύο θεωρίες. Ο Strauss το έθεσε πολύ όμορφα γράφοντας πως «ενώ ο Hobbes σε έναν μη-φιλελεύθερο κόσμο καταφέρει την θεμελίωση του φιλελευθερισμού, ο Schmitt σε έναν φιλελεύθερο κόσμο αναλαμβάνει την κριτική του φιλελευθερισμού».²⁷¹ Για το λόγο αυτό θεωρώ ότι ο τίτλος «ο Hobbes του 20ου αιώνα» που αποδίδεται συχνά στον Schmitt είναι ατυχής και, σε τελική ανάλυση, παραπλανητικός.

²⁷¹ Strauss, *Notes on the Concept of the Political*, σελ. 102.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Αγγελίδης Μανόλης, *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες κοινωνικού συμβολαίου Thomas Hobbes - John Locke*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1994.

Αγγελίδης Μανόλης, *Κυριαρχία και Απόφαση. Αξιολογικά*, τ.16, 2006.

Αριστοτέλης, *Πολιτικά* (μτφρ. Τζιώκα - Ευαγγέλου Π.), Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2007.

Agaben, G., (2007). *Κατάσταση Εξαιρέσεως* (μετφρ. Οικονομίδου Μ.) Αθήνα: Πατάκη.

Ανανιάδης Γρηγόρης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική. Τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, Νήσος, Αθήνα 2006.

Burns M. Edward, *Ευρωπαϊκή Ιστορία. Ο Δυτικός Πολιτισμός: Νεότεροι Χρόνοι* (μετφρ. Δαρβέρης Τ.,), Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2006.

Δαγτόγλου Πρόδρομος, *Περί Κυριαρχίας*, Σάκκουλα, Αθήνα 1986.

Δεσποινιάδης Κώστας, *Προμηθέας Εναντίον Λεβιάθαν. Θεωρίες για το κράτος. Από τον φιλελευθερισμό στον αναρχισμό*, Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη 2021.

Δημητρίου Στέφανος, *Ο ελεύθερος άνθρωπος. Πολιτικός ανθρωπισμός και η «πολιτική μηχανή» του Ζαν-Ζακ Ρουσσώ*, Πόλις, Αθήνα 2021

Θουκυδίδης, *Ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου* (μτφρ. Βλάχος Α.), Εστία, Αθήνα 2008.

Λαβράνου Αλίκη, «Κυριαρχία, φυσική κατάσταση και φύση του ανθρώπου στον Τόμας Χομπς και τον Καρλ Σμιτ: παρατηρήσεις πάνω στη σμιτιανή ερμηνεία του Χομπς», *Αξιολογικά*, τ.16, 2006.

Λαβράνου Αλίκη, «Εισαγωγή» στο Σμιτ Κ., *Η Έννοια του Πολιτικού* (μετφρ. Λαβράνου Α.), Κριτική, Αθήνα 2009.

- Λίποβατς Θάνος, Αυταρχικό και Ολοκληρωτικό Κράτος στον Carl Schmitt, *Σύγχρονα Θέματα*, vol. 11, No 34, 1988.
- Μεταξόπουλος Αιμίλιος, «Εισαγωγή στην ανάγνωση του Hobbes» στο Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν* (μετφρ. Πασχαλίδης Γ., Μεταξόπουλος Α.), Γνώση, Αθήνα 2006.
- Μωραΐτης Γιώργος, *Φιλοσοφία της κυριαρχίας. Στοχασμοί στην κοινωνική και πολιτική θεωρία του Τόμας Χομπς και του Ζαν Ζακ Ρουσσώ*, Νήσος, Αθήνα 2019.
- Σαγκριώτης Γιώργος, Φυσικό Δίκαιο και Λόγος του Κράτους στην πολιτική φιλοσοφία του Χομπς, *Αξιολογικά*, 16, 2006.
- Σμιτ Καρλ, *Η Έννοια του Πολιτικού* (μετφρ. Λαβράνου Α.), Κριτική, Αθήνα 2009.
- Schmitt Carl, *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς. Νόημα και αποτυχία ενός πολιτικού συμβόλου* (μετφρ. Σαγκριώτης, Γ.), Σαββάλας, Αθήνα 2009.
- Schmitt, Carl, *Πολιτική Θεολογία* (μετφρ. Π. Κονδύλης), Κουκίδα. Αθήνα 2016.
- Χομπς Τόμας, *Λεβιάθαν* (μετφρ. Πασχαλίδης Γ., Μεταξόπουλος Α.), Γνώση, Αθήνα 2006.
- Χριστόπουλος, Δημήτρης, *Ταξίδι στο Κράτος. Κυριαρχία, δίκαιο και δικαιώματα*, Πόλις, Αθήνα 2020.
- Ψυχοπαίδης Κοσμάς, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 2003.

Ξενόγλωσση

- Abizadeh Arash, *Hobbes and the two faces of ethics*, Cambridge, Cambridge 2018.
- Balakrishnan Gopal, *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, London 2000.
- Bendersky Joseph, The Expendable Kronjurist: Carl Schmitt and National Socialism, 1933-36, *Journal of Contemporary History*, Vol. 14, No. 2, 1979.

- Bendersky Joseph, «Schmitt's Diaries» in *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (ed., Meierhenrich J., Simon O.), Oxford University Press, New York 2016.
- Finnis John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Forsyth Murray, «Hobbes's contractarianism» in *The Social Contract from Hobbes to Rawls* (ed. Boucher D. & Kelly P.), Routledge, London and New York 2005.
- Habermas Jurgen, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.
- Hobbes Thomas, *De Cive. The English Version* (trans. Warrender H.), Clarendon Press, London 1983.
- Kiefer Lorenz, «Begründung, Deziision und Politische Theologie. Zu drei frühen Schriften von Carl Schmitt», *ASP: Archiv fur Rechts und Sozialphilosophie*, Vol. 76, No. 4, 1990.
- Manent Pierre, *An Intellectual history of Liberalism* (Balinski R., trans), Princeton University Press, Princeton 1995.
- Marcuse Herbert, *Negations: Essays in Critical Theory* (trans. Shapiro, J.), MayFlyBooks, London 2009.
- Meier Heinrich, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue* (trans. Harvey Lomax), Chicago University Press, Chicago 1995.
- Morgenthau Hans, *Politics among nations. The struggle for power and peace*, Alfred A. Knopf, New York 1949.
- Oakeshott Michael, «Introduction» in *Leviathan*, Basil Blackwell, Oxford 1946.
- Oaekshott Michael, *Rationalism in Politics and other essays*, Basic Books Publishing, New York 1962.
- Ohana David, «Carl Schmitt's Legal Fascism», *Politics, Religion, Ideology*, Vol. 20, No. 3, 2019.

- Philpott Daniel, «Sovereignty: An Introduction and Brief History», *Journal of International Affairs*, Vol. 48, No. 2, 1995.
- Rosler Andrés, «It Had to Be You: Carl Schmitt on Exclusion and Political Reasoning», *Philosophies*, Vol. 9, No. 2, 2024.
- Schmitt Carl, «Der Führer schützt das Recht», *Deutsche Juristen Zeitung*, 1934.
- Schmitt Carl, *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*, Duncker & Humblot, Berlin 1991.
- Schmitt Carl, *Roman Catholicism and Political Form* (trans. Ulmen G.), Greenwood Press, London 1996.
- Schmitt Carl, *Legality and Legitimacy* (trans., ed., J. Seitzer), Duke University Press, London 2004.
- Schmitt Carl, *Dictatorship* (trans. M. Hoelzl, G. Ward,)), Polity, Cambridge 2014.
- Schmitt Carl, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Berlin 2017.
- Schmitt Carl, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 2017.
- Schmitt Carl, «The Value of the State and the Significance of the Individual» in *Carl Schmitt's Early Legal - Theoretical Writings* (trans., ed., Vinx L., Zeitlin S.G.), Cambridge University Press, Cambridge 2021.
- Schupmann Benjamin, *Carl Schmitt's State and Constitutional Theory. A Critical Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2017.
- Slomp Gabriella, «The liberal slip of Thomas Hobbes's authoritarian pen» in *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth* (ed. Johan Tralau), Routledge, New York 2011.
- Social Contract, *Encyclopedia Britannica Online*,
<https://www.britannica.com/topic/social-contract> (πρόσβαση Μάιος, 2025).

Strauss Leo, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago 1953.

Strauss Leo, «Notes on Carl Schmitt's Concept of the Political» in Meier Heinrich, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue* (trans. Havrey Lomax), Chicago University Press, Chicago 1995.

Thomsen Jacob, Carl Schmitt - The hobbesian of the 20th century?, *Social Thought & Research*, Vol. 20, No. 1/2, 1997.

Vinx Lars, «Hobbes on civic liberty and the rule of law» in *Hobbes and the law* (Dyzenhaus D., Poole T. ed.), Cambridge University Press, New York 2012.

Vinx L., Zeitlin S. G., «Introduction: Carl Schmitt and the Problem of Realization of the Law» in *Carl Schmitt's Early Legal - Theoretical Writings* (Vinx L, Zeitlin S. G., trans., ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2021.

Wolin Richard, Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State, *Theory and Society* Vol. 19, No. 4, Springer, 1990.