

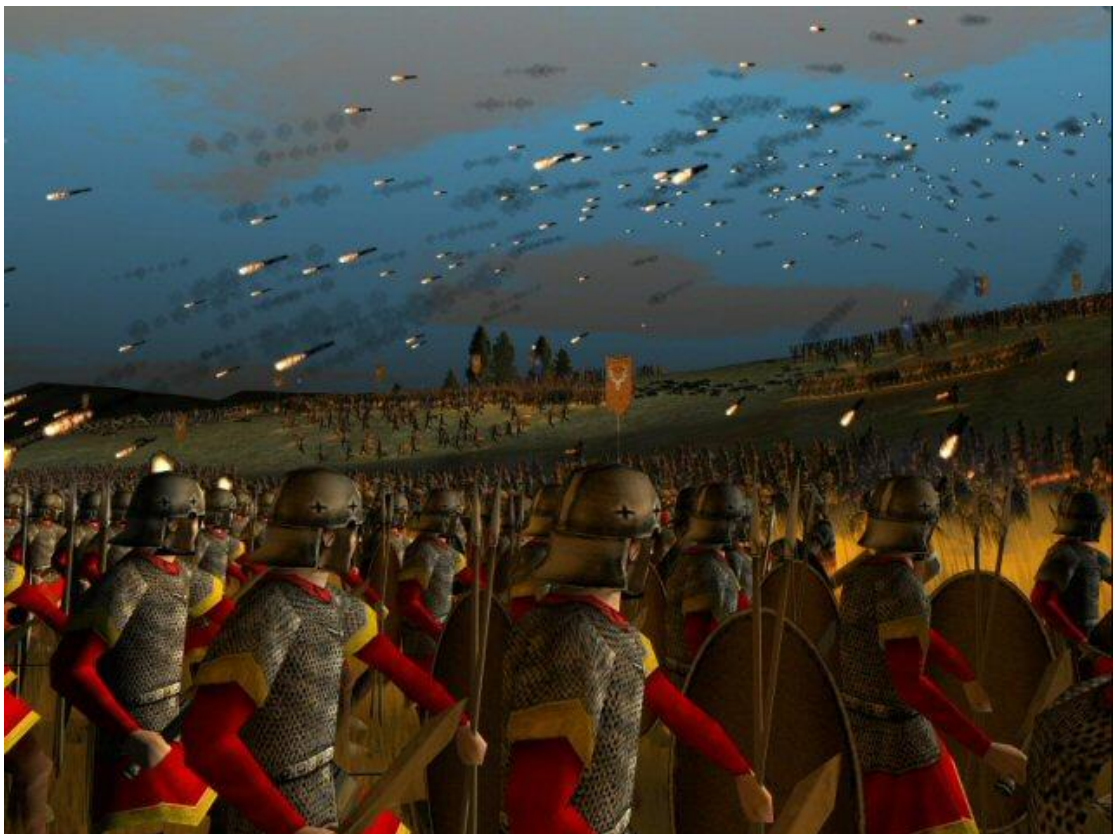


**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΙΡΑΙΩΣ**  
**ΤΜΗΜΑ ΔΙΕΘΝΩΝ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**  
**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**  
**ΣΤΙΣ ΔΙΕΘΝΕΙΣ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΕΣ ΣΠΟΥΔΕΣ**

**Διπλωματική Εργασία**

**Ο ΑΙΩΝΙΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ:**

***Όψεις του Πολέμου στη Νεώτερη Πολιτική Φιλοσοφία***



**Βασιλική Δραγούνη**

**Πειραιάς, 2011**



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΙΡΑΙΩΣ**  
**ΤΜΗΜΑ ΔΙΕΘΝΩΝ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**  
**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**  
**ΣΤΙΣ ΔΙΕΘΝΕΙΣ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΕΣ ΣΠΟΥΔΕΣ**

*<http://www.unipi.gr/pmsdes>*

## ΑΦΙΕΡΩΣΗ

*To my family, Makis, Georgina and Marina, this is for you.  
Your love, patience, and understanding saw me through.  
For these, I remain grateful.*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΡΠΑ

## ❧ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σελίδα αναφοράς

❧	<b>ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ</b>	
❧	<b>ΕΙΚΟΝΑ ΕΞΩΦΥΛΛΟΥ</b>	
❧	<b>ΠΕΡΙΛΗΨΗ</b>	
❧	<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: ΕΙΣΑΓΩΓΗ</b> .....	2
❧	<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΠΟΛΕΜΟΣ;</b> .....	5
	2.1: ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΟΙ ΟΡΙΣΜΟΙ.....	5
	2.2: ΕΤΥΜΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ.....	9
	2.3: ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΟΥ ΚΑΘΟΡΙΣΜΟΥ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ.....	11
	2.4: ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΝ CLAUSEWITZ.....	13
	2.5: ΠΟΛΕΜΟΣ: ΕΝΝΟΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ Ή ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ;.....	17
	2.6: ΕΙΝΑΙ Ο ΠΟΛΕΜΟΣ "ΣΥΝΕΧΙΣΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΜΕ ΑΛΛΑ ΜΕΣΑ";.....	19
	2.7: CLAUSEWITZ ΚΑΙ ΟΛΟΚΛΗΡΩΤΙΚΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ.....	21
❧	<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΤΙ ΠΡΟΚΑΛΕΙ ΤΟΝ ΠΟΛΕΜΟ;</b> .....	25
	3.1: ΑΙΤΙΑ ΠΟΛΕΜΟΥ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΣ.....	25
	3.1.1: ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΣ ΝΤΕΤΕΡΜΙΝΙΣΜΟΣ.....	25
	3.1.2: ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΒΟΥΛΗΣΗ.....	27
	3.2: ΑΙΤΙΑ ΠΟΛΕΜΟΥ ΚΑΙ ΚΡΑΤΟΣ.....	32
	3.2.1: Η ΘΕΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ HEGEL.....	32
	3.2.2: Η ΟΥΣΙΑ ΤΗΣ ΥΠΑΡΞΗΣ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ.....	36

3.2.3: ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΦΥΣΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ.....	38
3.2.4: ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΟΥΔΕΤΕΡΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ.....	40
3.2.5: Ο HEGEL ΚΑΙ Η ΕΥΡΩΠΗ ΤΗΣ ΕΠΟΧΗΣ ΤΟΥ.....	42
3.3: ΑΙΤΙΑ ΠΟΛΕΜΟΥ ΚΑΙ ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΣΤΗΜΑ.....	43
3.3.1: Η ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗ ΑΠΟΨΗ ΓΙΑ ΤΟΝ ΠΟΛΕΜΟ.....	43
3.3.2: ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΑ ΑΙΤΙΑ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΥΓΚΡΟΥΣΕΩΝ.....	45
3.3.3: Ο ΠΟΛΕΜΟΣ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΑΝΑΛΥΣΗΣ ΤΩΝ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ.....	46
<b>☞ ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ.....</b>	<b>53</b>
4.1: ΟΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΡΙΖΕΣ ΠΙΣΩ ΑΠΟ ΤΗ ΣΧΕΣΗ ΕΙΡΗΝΗΣ ΚΑΙ ΠΟΛΕΜΟΥ.....	53
4.2: Η ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΤΟ "SELFISH SYSTEM" ΤΟΥ THOMAS HOBBS.....	55
4.3: ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΝΘΡΩΠΟ ΣΤΗ "ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ" ΕΩΣ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ....	59
4.4: ΤΟ "ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟ" ΤΟΥ THOMAS HOBBS.....	60
4.5: Ο "ΕΠΙΒΙΩΤΙΚΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ" ΚΑΙ ΤΟ "ΚΡΙΤΗΡΙΟ ΤΗΣ ΧΡΗΣΙΜΟΤΗΤΑΣ" ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΚΕΨΗ.....	63
<b>☞ ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΕΙΡΗΝΗ.....</b>	<b>66</b>
5.1: Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΕΙΡΗΝΗΣ ΠΡΙΝ ΚΑΙ ΜΕΤΑ ΤΟΝ ΚΑΝΤ.....	66
5.2: Η "ΑΙΩΝΙΑ ΕΙΡΗΝΗ".....	68
5.3: ΝΟΜΟΤΕΛΕΙΑ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΒΟΥΛΗΣΗ.....	70
5.4: "ΑΙΩΝΙΑ ΕΙΡΗΝΗ" ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ.....	71
5.5: ΜΙΑ ΕΞΗΓΗΣΗ ΤΗΣ ΡΕΑΛΙΣΤΙΚΗΣ ΟΥΤΟΠΙΑΣ.....	75
5.6: "ΑΙΩΝΙΑ ΕΙΡΗΝΗ": ΙΔΕΑ ΡΕΑΛΙΣΤΙΚΗ Ή ΟΥΤΟΠΙΚΗ;.....	76
<b>☞ ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6: ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ : ΥΠΑΡΧΕΙ "ΔΙΚΑΙΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ";.....</b>	<b>79</b>
6.1: ΟΙ ΗΘΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ.....	79
6.2: Ο ΠΟΛΕΜΟΣ ΩΣ ΗΘΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ: ΜΙΑ ΑΝΑΦΟΡΑ ΣΤΙΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ.....	82

6.3: Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΠΕΡΙ "ΔΙΚΑΙΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ" .....	83
6.4: ΑΡΧΕΣ ΚΑΙ ΧΡΗΣΤΙΚΗ ΕΚΔΟΧΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΟΥ "ΔΙΚΑΙΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ" .....	90
6.5: ΔΥΣΚΟΛΙΕΣ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗΣ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ.....	92
6.6: ΗΘΙΚΗ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΩΝ CLAUSEWITZ, MARX, ENGELS...94	
6.7: ΟΡΙΑ ΚΑΙ ΚΑΝΟΝΕΣ ΤΟΥ "ΔΙΚΑΙΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ" ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ MICHAEL WALZER.....96	
6.8: Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΣΤΑ ΗΘΙΚΑ ΟΡΙΑ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ.....99	
6.9: WALZER ΚΑΙ "ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΕΚΤΑΚΤΗΣ ΑΝΑΓΚΗΣ".....101	
6.10: Ο ΗΘΙΚΟΣ ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ ΣΤΟ ΣΥΓΧΡΟΝΟ ΠΟΛΕΜΟ.....102	
<b>☞ ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7: ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ.....</b>	<b>104</b>
7.1: Ο ΠΟΛΕΜΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ CARL SCHMITT....104	
7.2: "ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΕΚΤΑΚΤΗΣ ΑΝΑΓΚΗΣ" ΚΑΙ ΕΠΙΚΑΙΡΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΣΜΙΤΙΑΝΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ.....	106
7.3: Ο LEVIATHAN ΚΑΙ ΤΟ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟ ΚΡΑΤΟΣ.....108	
7.4: Η ΑΝΑΒΙΩΣΗ ΤΟΥ ΚΥΡΙΑΡΧΟΥ: LEVIATHAN ΚΑΙ ΟΥΤΟΠΙΑ.....110	
7.5: ΜΕΤΑ-ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΑΠΟΞΕΝΩΣΗ ΤΟΥ ΕΘΝΟΥΣ ΑΠΟ ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ.....113	
7.6: Η ΝΕΑ ΦΕΟΥΔΑΡΧΙΑ.....115	
<b>☞ ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8: ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....</b>	<b>117</b>
Η ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΠΡΟΟΠΤΙΚΗ.....	117
<b>☞ WAR - BIBLIOGRAPHY.....</b>	<b>126</b>
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	126
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΑΠΟ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ.....	128
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ.....	131
ΑΡΘΡΑ.....	135
ΠΗΓΕΣ ΑΠΟ ΤΟ ΔΙΑΔΙΚΤΥΟ.....	136



## ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Με την ολοκλήρωση της πτυχιακής μου εργασίας αισθάνομαι την ανάγκη να ευχαριστήσω όλους εκείνους που διευκόλυναν το έργο μου και ιδιαίτερα τον επιβλέποντα καθηγητή μου κ. Παπαγιαννόπουλο Ηλία, ο οποίος με καθοδήγησε σωστά προκειμένου να υλοποιηθεί το παρόν πόνημα.

Οφείλω επίσης ένα μεγάλο ευχαριστώ σε όλους τους καθηγητές του Μεταπτυχιακού Προγράμματος Διεθνών και Ευρωπαϊκών Σπουδών του Πανεπιστημίου Πειραιώς για τις γνώσεις υψηλού επιπέδου και την κατάρτιση που μου προσέφεραν. Ιδιαίτερώς, δε, ευχαριστώ την επιτροπή καθηγητών που αξιολόγησε την πτυχιακή μου εργασία, κ. Ήφραϊστο Παναγιώτη και κ. Πλατιά Αθανάσιο.

Τέλος ευχαριστώ θερμά την οικογένεια μου που με στήριξε ψυχολογικά σε όλη την διάρκεια των μεταπτυχιακών σπουδών μου.



**EXPLANATION OF THE PICTURE  
PLACED AS FRONTISPIECE  
TO SERVE AS INTRODUCTION TO THE WORK**

**«Romebarb» - Rome: Total War Barbarian Invasion  
(from a Real-Time Strategy video game)**

**Η ΜΑΧΗ «ΣΩΜΑ ΜΕ ΣΩΜΑ»**

Ήταν η επιδίωξη της μάχης «σώμα με σώμα» αποκλειστικό προνόμιο των Ελλήνων και κατ' επέκταση των σημερινών Δυτικών; Πιστεύεται πως οι Κέλτες «μπόλιασαν» τους Έλληνες με την αξία της μάχης «σώμα με σώμα», αυτοί την διέσπειραν στην Ιταλία και, διά μέσου της Ρώμης, τελειοποιήθηκε για να επιστρέψει στην δυτική Ευρώπη με την γαλατική εκστρατεία και τους γερμανικούς πολέμους.

Στην Κίνα, επίσης, υπήρχαν ξεχωριστά σώματα στρατιωτών με λογχοδρέπανα από την εποχή των Σανγκ, το 1600 π.Χ., ενώ τα σώματα ξιφομαχών θεωρούνταν τα πλέον επίλεκτα στους κινεζικούς στρατούς όλων των εποχών. Στην πραγματικότητα μπορούμε να πούμε ότι το ξίφος ήταν για τους Κινέζους πιο σημαντικό από ότι ήταν ακόμα και για τους Ιάπωνες, υπό την έννοια ότι οι τελευταίοι σπάνια επεδίωξαν μάχες με βασικό όπλο το ξίφος.

Εν κατακλείδι, η μάχη «σώμα με σώμα» εξελίχθηκε περισσότερο εκεί που υπήρχαν σοβαροί λόγοι να γίνει αυτό. Το περιβάλλον της Ευρώπης δεν ήταν κατά την αρχαιότητα κατάλληλο για το ιππικό ή τους τοξότες. Η δυτική και η κεντρική Ευρώπη ήταν ένα απέραντο δάσος, ενώ η νότια και νοτιοδυτική, ορεινές περιοχές με σχετικά μικρές πεδιάδες και δύσκολο έδαφος. Σε τέτοια πεδία το άλογο χάνει μεγάλο μέρος από την πολεμική του χρησιμότητα όπως και ο τοξότης, που δεν μπορεί να βάλλει με μεγάλη αποτελεσματικότητα ούτε μέσα σε ένα δάσος, ούτε προς τα πάνω, προς έναν εχθρό οχυρωμένο σε ένα λόφο ή σε ένα βουνό. Σε τέτοιο έδαφος οι πεζοί πολεμιστές είχαν το πλεονέκτημα και μεταξύ των πεζών μεγαλύτερο πλεονέκτημα είχαν οι βαριά οπλισμένοι, οι οποίοι πολεμούσαν σε τάξη.

Δεν ήταν μόνο οι Έλληνες, αλλά και οι Κινέζοι, οι Ιάπωνες, οι Αζτέκοι και ίσως και άλλοι λαοί που έμαθαν να επιδιώκουν την μάχη «σώμα με σώμα» αν οι συνθήκες το απαιτούσαν. Οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι τελειοποίησαν την μάχη των πεζών στην Ευρώπη, οι Ευρωπαίοι την λησμόνησαν όταν οι ιππείς κυριάρχησαν κατά την φεουδαρχία και ο καλός πεζός «επανεφευρέθηκε» στην Ιταλία και στην Ελβετία, όπου το ιππικό δεν μπορούσε να διαδραματίσει καλά τον ρόλο του, ακριβώς όπως συνέβη κατά την αρχαιότητα. Συνεπώς η «ευρωπαϊκή ιδιαιτερότητα» της μάχης «σώμα με σώμα» είναι, μάλλον, τέκνο παραγόντων γεωγραφικών και όχι πολιτισμικών.

## Ο ΑΙΩΝΙΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ:

Όψεις του Πολέμου στη Νεώτερη Πολιτική Φιλοσοφία

Βασιλική Δραγούνη

Σημαντικοί όροι: Εννοιολογικοί ορισμοί, Αίτια, Ανθρώπινη φύση, Δίκαιος Πόλεμος, Ηθική και Πολιτική Φιλοσοφία, Αξιολόγηση

### ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η φύση της φιλοσοφίας του πολέμου είναι πολυσύνθετη και το παρόν πόνημα επιδιώκει να στοιχειοθετήσει μία ευρεία θεώρηση του τοπίου της, όσο και των ενδογενών του συναρτήσεων. Το αντικείμενο της έρευνας προσφέρεται τόσο για μεταφυσικές όσο και για επιστημολογικές θεωρήσεις σχετικά με τη φιλοσοφία της ανθρώπινης φύσης, καθώς επίσης και για τους πιο παραδοσιακούς τομείς της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας. Από πολλές απόψεις, η φιλοσοφία του πολέμου απαιτεί μία ενδελεχή διερεύνηση κάθε πτυχής των πεποιθήσεων των στοχαστών, καθώς επίσης και την παρουσίαση μιας ενδεικτικής (φιλοσοφικής) τοποθέτησης σχετικά με τα ζητήματα που τίθενται προς εξέταση. Η αφετηρία μίας φιλοσοφικής συζήτησης περί πολέμου οδηγεί σε μία μακρά και πολύπλοκη πνευματική πορεία μελέτης και συνεχούς ανάλυσης. Λαμβάνοντας υπόψη από μία πρόχειρη ανάλυση του φαινομένου και των παραμέτρων του έως την αποκορύφωση της φιλοσοφικής διάνοησης σε συναφή θέματα, η αναγωγή εκ του γενικού εις το επί μέρους κρίνεται σκόπιμη και απαραίτητη.

Κάθε φιλοσοφική θεώρηση του πολέμου επικεντρώνεται σε τέσσερις γενικές υποθέσεις:

- Τι είναι πόλεμος;
- Τι προκαλεί τον πόλεμο;
- Ποια είναι η σχέση ανάμεσα στην ανθρώπινη φύση και τον πόλεμο;
- Μπορεί ο πόλεμος να είναι ποτέ ηθικά δικαιολογημένος;

Οι απαντήσεις στα παραπάνω ερωτήματα οδηγούν σε συγκεκριμένα και εφαρμοσμένα ηθικά και πολιτικά ζητήματα.

Ο ορισμός του πολέμου προϋποθέτει τον καθορισμό των εμπλεκόμενων φορέων στην έναρξη και διεξαγωγή του. Επιπλέον, ο ορισμός του πολέμου από ένα πρόσωπο εκφράζει συχνά την ευρύτερη πολιτική φιλοσοφία του ατόμου, περιορίζοντας λόγω χάριν το φαινόμενο του πολέμου σε συγκρούσεις μεταξύ εθνών ή κρατών. Εναλλακτικοί ορισμοί του πολέμου μπορεί να περιλαμβάνουν συγκρούσεις όχι μόνο μεταξύ εθνών, αλλά και μεταξύ σχολών σκέψης ή ιδεολογιών.

Οι απαντήσεις στην ερώτηση «Τι προκαλεί τον πόλεμο;» εξαρτώνται σε μεγάλο βαθμό από τις απόψεις του φιλοσόφου σχετικά με τον ντετερμινισμό και την ελεύθερη βούληση. Αν οι ενέργειες ενός ανθρώπου είναι πέραν του ελέγχου του, τότε η αιτία του πολέμου είναι ανυπόστατη αλλά και αναπόφευκτη. Αν όμως ο πόλεμος είναι τελικά προϊόν ανθρώπινης επιλογής, μπορούν να προσδιοριστούν τρεις γενικές ομαδοποιήσεις της αιτιώδους συνάφειας του φαινομένου: βιολογικές, πολιτισμικές και

ρασιοναλιστικές. Στην παρούσα εργασία διερευνάται η γενεσιουργός αιτία των συγκρούσεων και στα τρία επίπεδα συστημικής ανάλυσης, δηλαδή στον άνθρωπο, στο κράτος και στο διεθνές σύστημα.

Όσον αφορά στη σχέση ανάμεσα στην ανθρώπινη φύση και τον πόλεμο, ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στην πολιτική φιλοσοφία του Thomas Hobbes, η οποία προκύπτει ως αποτέλεσμα της «ανθρωπολογικής απαισιοδοξίας» του, καθώς η τοποθέτησή της απέναντι στην ανθρώπινη φύση είναι αρνητική: ο άνθρωπος στην προ-κοινωνική (ή φυσική) κατάσταση διαθέτει απεριόριστη ελευθερία αλλά βρίσκεται σε καθεστώς φόβου και ανασφάλειας. Κίνητρο της συμπεριφοράς του είναι το προσωπικό του συμφέρον και, εντός αυτού, πρωτίστως το ένστικτο της αυτοσυντήρησης. Το προσωπικό του όμως συμφέρον έρχεται σε σύγκρουση με τα συμφέροντα των άλλων. Μάλιστα, «...στη φύση του ανθρώπου διακρίνουμε τρεις πρωταρχικές αιτίες διαμάχης. Πρώτον τον ανταγωνισμό, δεύτερον τη δυσπιστία και τρίτον τη δόξα». Επικρατεί, λοιπόν, μία κατάσταση «πολέμου των πάντων εναντίον πάντων» ή διαρκούς απειλής πολέμου, όπου «κάθε άνθρωπος είναι εχθρός κάθε άλλου ανθρώπου».

Για το τέλος παραμένει το ερώτημα αν ο πόλεμος είναι ποτέ ηθικά δικαιολογημένος. Η θεωρία του «δίκαιου πολέμου» ερευνά το φαινόμενο του πολέμου σε βάθος και αποτελεί ένα χρήσιμο «πλέγμα» εντός του οποίου οποιαδήποτε συζήτηση περί πολέμου μπορεί να εξεταστεί δεοντολογικά. Στο εξελισσόμενο φάσμα των σύγχρονων πολεμικών επιχειρήσεων, ένας ηθικός απολογισμός του πολέμου θα αξίωνε από τον πολιτικό φιλόσοφο να προσδώσει νομιμοποιητική διάσταση όχι μόνο στην προσφυγή στον πόλεμο, αλλά και στον τρόπο με τον οποίο πρέπει να διεξάγεται ο πόλεμος (εύλογοι στόχοι, στρατηγικές, χρήση όπλων). Η θεωρία του «δίκαιου πολέμου» έχει ασκήσει τεράστια επίδραση στο σύγχρονο Διεθνές Δίκαιο και μελετώντας την μπορεί κανείς να διαπιστώσει ότι σημαντικές αρχές που διατυπώνονται στο Διεθνές Δίκαιο, όπως η διάκριση μεταξύ μάχιμων και αμάχων, έχουν πίσω τους σημαντική ιστορία στο χώρο της φιλοσοφίας, των θεωριών περί δικαιοσύνης, αλλά και της θεολογίας.

Όσον αφορά στο ζήτημα της σχέσης του πολέμου με την πολιτική, η πολιτική σχετίζεται με τον πόλεμο όπως ο άνθρωπος με τη βία: Ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζει διαρκώς μέσα στη βία αλλά δεν μπορεί και να παραιτηθεί από αυτήν. Αντίστοιχα, η «κοινωνική ένωση» των ανθρώπων δεν μπορεί να διατηρηθεί σε κατάσταση διαρκούς και καθολικής βίας, όμως η δομή και η λειτουργία της γεννά αναγκαστικά τη βία από καιρού εις καιρό. Κοινός παρανομαστής όλων των πολέμων είναι η πολιτική επικοινωνία κυβερνήσεων και λαών.

Γενικά, η φιλοσοφία του πολέμου είναι πολύπλοκη και απαιτεί τη διάρθρωση μιας συνεπούς σκέψης στους διάφορους τομείς της μεταφυσικής, της επιστημολογίας, της πολιτικής φιλοσοφίας και της ηθικής.

**Εἰ δέ ναι δὲ χρὴ τὸ ν πόλεμον  
ἐόντα ξυνό ν, καὶ δί κην ἔ ριν,  
καὶ γινό μενα πάντα κατ' ἔ ριν  
καὶ χρεών.**

Πρέπει να γνωρίζουμε καλά ότι ο Πόλεμος είναι Κοινός (έχει γενικό χαρακτήρα) και ότι η Δίκη σχετίζεται με την Έριδα (δηλ. για να επικρατήσει η δικαιοσύνη απαιτείται σύγκρουση των αντιθέτων), και ότι τα πάντα γίνονται σύμφωνα με την σύγκρουση των αντιθέτων (τα οποία ξεσηκώνει η Έριδα) και την Ανάγκη!

*(Ηράκλειτος, απόσπ. 80)*

# ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σε όλες τις εποχές ο φιλοσοφικός νους προσπαθεί να κατανοήσει τη φύση και τα προβλήματα του πολέμου, από τη σύλληψη του Ηράκλειτου για τον πόλεμο ως τη γενεσιουργό αιτία όλων των πραγμάτων έως την πραγματεία του Kant για την αιώνια ειρήνη. Έχει εντρυφήσει στην αξία του πολέμου ως σχολείο αρετής, στη δυστυχία του πολέμου, στα αίτια του πολέμου, στον δίκαιο πόλεμο, καθώς και στη δυνατότητα δημιουργίας ειρήνης και παγκόσμιας αδελφότητας. Ο πόλεμος όμως έθεσε σε δοκιμασία τη φιλοσοφική διάνοηση και με άλλους τρόπους. Ο καταστροφικός Πελοποννησιακός Πόλεμος επηρέασε την άποψη του Πλάτωνα για την αθηναϊκή δημοκρατία. Η κατάληψη της Ρώμης από τον Αλάριχο παρακίνησε τον Άγιο Αυγουστίνο στη συγγραφή του *Civitas Dei*. Ο σκεπτικισμός του Montaigne ενισχύθηκε από τους θρησκευτικούς πολέμους του δέκατου έκτου αιώνα. Ο εμφύλιος πόλεμος της Αγγλίας του δέκατου έβδομου αιώνα έδωσε στον Hobbes το έναυσμα για τη συγγραφή του *Leviathan*.

Η πρώτη μεγάλη επανάσταση στη θεωρητική αντιμετώπιση του πολέμου υπήρξε ο Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος με τον ολοκληρωτικό χαρακτήρα του, λόγω της κινητοποίησης μεγάλων μαζών και του συνόλου των οικονομιών τους, καθώς και της μέχρι πτώσεως χρονικής παράτασης της σύρραξης. Η εξέλιξη αυτή συνέδεσε τη σχετική θεωρία με τα ζωτικά συμφέροντα των κρατών και την, σε βάρος της επιβίωσης τους, τυχόν απειλή. Οι πολιτικοί φιλόσοφοι συνέβαλαν τα μέγιστα στις μεταφυσικές ερμηνείες των πολεμικών επιδιώξεων των εθνών τους. Έμφαση δινόταν επίσης στην αξία του πολέμου ως υπαρξιακή εμπειρία.

Μετά την οδυνηρή εμπειρία του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου οι πολιτικοί, οι διανοούμενοι και οι πολίτες, έχοντας διαπιστώσει το πόση καταστροφικότητα μπορούν να εκφράσουν τα έθνη του διαφωτισμού, αναζητούσαν τρόπους αποφυγής μιας νέας καταστροφής. Σχεδόν όλοι θεωρούσαν ότι οι θεσμοί όπως η Κοινωνία των Εθνών θα επαρκούσαν για να αποτρέψουν έναν νέο πόλεμο. Όλα αυτά αποδείχθηκαν πλάνη για αυτούς που πίστευαν ότι οι άνθρωποι ήταν πλέον ικανοί να ελέγξουν την τάση τους για εξουσία και καταστροφή επειδή είχαν παράγει πολιτισμό. Ότι δηλαδή, είναι δυνατό να

έλθει ειρήνη -μη επιβαλλόμενη από κάποια ολοκληρωτική εξουσία- με άγνοια της κατώτερης φύσης των ενστίκτων αλλά και της ανώτερης σκέψης, του κριτικού λόγου και της πνευματικής θέλησης. Ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος, με την ανάπτυξη των όπλων της μαζικής καταστροφής, εμφάνισε τον πόλεμο ως ένα κοινωνικό φαινόμενο που η εξάλειψη του, προκειμένου να επιβιώσει η ανθρωπότητα, αποβαίνει όσο ουδέποτε άλλοτε επιβεβλημένη και επείγουσα.

Η εμπειρία των δύο Παγκοσμίων Πολέμων θα επηρεάσει, όπως ήταν φυσικό, τις αντιλήψεις για τον πόλεμο. Επίσης η σύγχρονη δομή του κράτους και η μορφή με την οποία η κρατική βούληση εκδηλώνεται κάθε φορά, θα αναθεωρήσει πολλές από τις πάγιες πεποιθήσεις των θεωρητικών του πολέμου. Η υπαρξιστική φιλοσοφία, μέσα από τον Carl Jaspers, θα υποστηρίξει ότι ο πόλεμος είναι ένα γεγονός στο οποίο κάθε άνθρωπος δεν μπορεί παρά να συμμετάσχει ως μέλος της πολιτικής κοινότητας στην οποία ανήκει και εφόσον απειλείται η ζωή του, οφείλει να επιδείξει κάποιο συγκεκριμένο θάρρος, έναν ηρωισμό, αν και ο ίδιος παραδέχεται πως κάτι τέτοιο σήμερα αρχίζει να σπανίζει λόγω της κατά μεγάλο μέρος «μηχανοποίησης» του πολέμου. Όπως γράφει και ο Μυριβήλης στο μεγάλο αντιπολεμικό του μυθιστόρημα *Η ζωή εν τάφω*, «σήμερα δε διεξάγεται πλέον πόλεμος μεταξύ αντιπάλων στρατευμάτων, αλλά πόλεμος μεταξύ ανθρώπων και μηχανών».<sup>1</sup>

Μετά τον Α΄ και Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο εμφανίστηκαν οραματιστικά κινήματα ειρήνης με στοχασμό. Αυτά τα κινήματα όμως χαρακτηρίστηκαν από ένα έλλειμμα συστημικών προτάσεων. Η αλήθεια είναι ότι έγιναν τεράστια βήματα για την αξία του ανθρώπου αλλά ο νομικός και ο πολιτισμικός χάρτης είναι ακόμη εξαιρετικά ανομοιογενής και ανισότροπος, ακόμη και στις περιοχές που μοιάζουν να λειτουργούν με ομοιογένεια. Ο σημερινός αστικός πολιτισμός έχει φτάσει στα όρια της ανέλιξής του και η αντίδραση του ανθρωπολογικού παράγοντα στον αστικό πολιτισμό αρχίζει και λειτουργεί ενελκτικά. Σύμφωνα με τον ψυχολόγο Erich Fromm ο τρόπος αντίδρασης του ανθρωπολογικού παράγοντα φαίνεται και από τον «επερχόμενο θάνατο του ενστίκτου

---

<sup>1</sup> Μυριβήλης Στρατής, Λυκούργου Νίκη (επιμ.), *Η ζωή εν τάφω. Ιστορίες του Πολέμου*, εκδ. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 1993

Το βιβλίο έχει τη μορφή επιστολών του λοχία Αντώνη Κωστούλα προς την αγαπημένη του. Γράφει όλα αυτά τα γράμματα όχι για να της τα στείλει, αλλά γιατί σε τέτοιες δύσκολες ώρες που περνά, νιώθει την ανάγκη να έχει κάποιο αγαπημένο πρόσωπο κοντά του, έστω κι αν αυτό βρίσκεται μίλα μακριά. Μέσα από τις επιστολές και τα γράμματά του αποκαλύπτεται ο κόσμος του πολέμου, απογυμνωμένος, έτσι όπως τον βλέπει ένας απλός στρατιώτης της πρώτης γραμμής. Ένας κόσμος περικυκλωμένος από σκοτάδι μέσα στα χαρακώματα, με αρρώστιες, στερήσεις και κακουχίες. Ο νεαρός στρατιώτης αποκαλύπτει την πραγματική φύση του πολέμου. Δεν διστάζει να περιγράψει με κάθε λεπτομέρεια το θάνατο των συντρόφων του, αλλά ακόμα και την σχεδόν απάνθρωπη συμπεριφορά των ανωτέρων του. Δεν τρέφει ιδιαίτερη έχθρα για τους αντιπάλους του, αλλά ούτε και τους συμπαθεί. Γνωρίζει πως είναι άγνωστοι μεταξύ αγνώστων και ότι μόνο ο πόλεμος τους κάνει αντιπάλους.

της επιβίωσης»: οι άνθρωποι προτιμούν να δουν τη μελλοντική τους καταστροφή, παρά να θυσιάσουν αυτά που τώρα έχουν.<sup>2</sup>

Είμαστε πλέον αντιμέτωποι με μια καθοριστικότητα εξελίξεων που συνεργεί ιδεολογικά με το γεγονός ότι οι λαοί δεν προσλαμβάνουν την οικουμενικότητα του ανθρώπου αλλά ενεργούν μέσω της χωριστικότητας ως πεδίο προνομιακής ιδιαιτερότητας, καθώς επίσης και με τη διάχυτη παρακμή του αστικού πολιτισμού σε όλες του τις εκφάνσεις, αφού έχει φτάσει πλέον στα ανθρωπολογικά όρια του και δεν λειτουργεί με όρους συστημικής ανθρωπολογικής ανέλιξης.

Αυτά τα σημεία καθορίζουν μια δυσσώνη τροχιά για την ανθρωπότητα, γιατί η εφεδρεία της καλής θέλησης παραμένει σε ένα πεδίο αοριστίας και, ανενεργή ούσα, δεν μπορεί να λειτουργήσει ως παράγοντας συστημογένεσης.

---

<sup>2</sup> Fromm Erich, *Να Έχεις ή να Είσαι;*, Μτφρ. Τζελέπογλου Ελένη, εκδ. Μπουκουμάνης, Αθήνα, 1978, σ.25

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

### ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΠΟΛΕΜΟΣ;

#### 2.1. ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΟΙ ΟΡΙΣΜΟΙ

Ο πόλεμος αποτελεί ένα από τα βασικότερα φαινόμενα της κοινωνικής συμβίωσης των ανθρώπων και ένα από τα ουσιωδέστερα χαρακτηριστικά της ιστορίας της ανθρωπότητας. Δεν υπάρχει ιστορική στιγμή στον πλανήτη μας που να επικράτησε παγκόσμια ειρήνη, από την εποχή που γνωρίζουμε την ύπαρξή μας ως κοινωνικά όντα μέχρι σήμερα. Σε αντίθεση με την αδήριτη αυτήν πραγματικότητα, από πολύ νωρίς ο άνθρωπος προσπάθησε να ερμηνεύσει το φαινόμενο αυτό που τον έφερνε τόσο κοντά στο άλογο βασίλειο των ζώων και αργά ή γρήγορα να βρει τρόπους ώστε να καταργηθεί η χρησιμοποίηση βίας μεταξύ ανθρώπων και κρατών. Έτσι η ανθρώπινη σκέψη, ανάλογα με τη βάση που ξεκινούσε κάθε φορά για να εξηγήσει τον πόλεμο και ανάλογα με το φιλοσοφικό και κοινωνικό της υπόβαθρο, έφτανε στα πιο αντιφατικά μεταξύ τους συμπεράσματα.

Το πρώτο ζήτημα, λοιπόν, που τίθεται προς εξέταση είναι ο ορισμός του πολέμου. Όπως σε κάθε κοινωνικό φαινόμενο, οι ορισμοί ποικίλλουν και συχνά καλύπτουν μια συγκεκριμένη πολιτική ή φιλοσοφική θεώρηση του συγγραφέα είτε πρόκειται για ορισμούς λεξικών είτε για άρθρα στρατιωτικής ή πολιτικής ιστορίας. Η αλήθεια είναι ότι την στρατιωτική ιστορία μπορεί εύκολα κάποιος να την «καταχραστεί» για ιδιοτελείς σκοπούς. Σε μία δημοκρατική κοινωνία όμως ο ιστορικός στρατιωτικής ή πολιτικής ιστορίας δρα ελεύθερος και καταγράφει τα γεγονότα και τους πολέμους του παρελθόντος με σκοπό να μεταφέρει είτε στους πολίτες είτε στους στρατιωτικούς γεγονότα τα οποία, όταν μελετηθούν σε βάθος, εύρος και στο περιβάλλον που εξελίχθησαν, μπορούν να τους καταστήσουν όχι απλά πιο έξυπνους για την «επόμενη φορά» αλλά σοφότερους για πάντα.

Μεταξύ των Ελλήνων φιλοσόφων, ο πρώτος που εξέτασε το φαινόμενο του πολέμου ήταν ο Ηράκλειτος ο Εφέσιος, που υποστήριξε ότι ο πόλεμος αποτελεί τη γενεσιουργό αιτία του «ιστορικού γίνεσθαι» και το θεμελιώδες περιεχόμενο της κοινωνικής εξέλιξης: «Πόλεμος πάντων μεν πατήρ εστί, πάντων δε βασιλεύς και τους μεν θεούς έδειξε, τους



δε ανθρώπους, τους μεν δούλους εποίησε τους δε ελευθέρους»<sup>3</sup>. Ο Ηράκλειτος, ο λεγόμενος και σκοτεινός φιλόσοφος λόγω της ερμηνευτικής δυσκολίας των έργων του, διεικόνισε το «πόλεμος πατήρ πάντων» για να δείξει παραστατικά την συνεχή πάλη των αντιθέτων. Αποτέλεσμα αυτής η δημιουργία, μέσα από το «πυρ το αέναον». Αυτός πρώτος καθιέρωσε το «γίνεσθαι» σε αντιδιαστολή με το «είναι» των υπολοίπων Ιώνων και κυρίως του Παρμενίδου του Ελεάτη και έθεσε παράλληλα το πρώτο γνωσιολογικό πρόβλημα με την περίφημη φράση του «τα πάντα ρει και ουδέν μένει». Δηλαδή, με λίγα λόγια, πώς μπορούμε να ορίσουμε κάτι το οποίο διαρκώς μεταβάλλεται. Κατά συνέπεια, δεν αναφέρεται αποκλειστικά στον πόλεμο με την γνωστή μορφή του, ο οποίος αποτελεί ένα απειροελάχιστο δείγμα του διαρκούς συμπαντικού κανόνα της κίνησης και της μεταβολής. Αλλά και ο Εμπεδοκλής θεωρεί τον πόλεμο («νείκος») ως μία από τις δύο κοσμογονικές δυνάμεις, που μαζί με τη συνδιαλλαγή («φιλότητα») διέπουν το Σύμπαν είτε ενώνοντας τα στοιχεία του είτε χωρίζοντάς τα<sup>4</sup>.

Ο Θουκυδίδης συνδύασε τον πόλεμο με την ανθρώπινη φύση και τον προσδιόρισε ως «βίαιον διδάσκαλον»<sup>5</sup>. Στην αρχαία Ρώμη ο Κικέρων, ο οποίος εκτιμάται πρωτίστως για τον ανθρωποκεντρικό ορθολογισμό του καθώς επίσης και για τα φιλοσοφικά και πολιτικά κείμενά του, γράφει ότι πρέπει να θεωρούμε τον πόλεμο ως την ύστατη λύση, ότι ο πόλεμος πρέπει να κηρύσσεται από την αρμόδια αρχή, ότι ο αντίπαλος πρέπει να ειδοποιείται πριν την έναρξη των εχθροπραξιών και, τέλος, ότι πρέπει να δίνεται μια τελευταία ευκαιρία για ειρηνικό διακανονισμό: «...έννας πόλεμος ποτέ δεν ξεκινά από το ιδανικό κράτος, παρά μόνο για την υπεράσπιση και την ασφάλειά του...»<sup>6</sup>. Ο πόλεμος, σύμφωνα με τον Κικέρωνα, πρέπει να αποτελεί την τελευταία λύση<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Jean Brun (επιμ.), *Ηράκλειτος*, από τις εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα, 1987, απόσπασμα 53. Η μετάφραση των αποσπασμάτων είναι της Πόλυς Γκέκα, ενώ το αρχαίο κείμενο από το βιβλίο του Hermann Diels, αναθεωρημένο και συμπληρωμένο από τον Walther Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (9η εκδ. Βερολίνο 1960)

<sup>4</sup> Ηράκλειτος, *Προσωκρατικοί. Τόμος Β΄ Ηράκλειτος*, Μτφρ., ιστορική εισαγωγή, σχόλια, Ρούσσος Ευάγγελος, εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 2000

<sup>5</sup> Θουκυδίδης 3, 82-83, Βλ. Γεωργοπαπαδάκος Α., *Εκλεκτά μέρη από τον Θουκυδίδη. Γενική εισαγωγή, Κείμενο, Μετάφραση, Σχόλια*, Θεσσαλονίκη, 1974, κεφ. *Παθολογία του πολέμου*, σ.σ.266-275

<sup>6</sup> Cicero, Marcus Tullius, *De Re Publica, Vol. III, XXIII*, Translated by Keyes C.W., Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994, σ.σ.211-213

<sup>7</sup> Cicero, Marcus Tullius, *De Officiis, Bk. I, XI*, Κριτική έκδοση από τον Winterbottom M., Oxford Classical Texts, Oxford: Oxford University Press, 1994

Στη νεότερη φιλοσοφική σκέψη το πρόβλημα του πολέμου, πάντοτε το ίδιο οδυνηρό, γίνεται περισσότερο περίπλοκο. Ο Άγγλος φιλόσοφος Thomas Hobbes λέει ότι ο πόλεμος είναι γνώρισμα της πρωτόγονης φυσικής κατάστασης του ανθρώπου πριν οργανώσει την κοινωνική του συμβίωση. Σ' αυτή την πρωτόγονη κοινωνία διεξάγεται ένας «*bellum omnium contra omnes*» (πόλεμος όλων εναντίον όλων)<sup>8</sup>. Ο Hobbes επισημαίνει ότι ο πόλεμος μπορεί να είναι επίσης μια νοοτροπία: «με τον πόλεμο νοείται μια κατάσταση πραγμάτων, που μπορεί να υφίσταται ακόμη κι όταν οι διαδικασίες του δεν διεξάγονται».

Περισσότερο όμως συστηματικός είναι ο ιδρυτής της σχολής του φυσικού δικαίου Hugo Grotius, ο οποίος στο έργο του *De jure belli et pacis* αναγνωρίζει τον πόλεμο τόσο μεταξύ ατόμων καθώς επίσης ατόμων και κρατών, όσο και μεταξύ κρατών, ως μέσο για την αποτελεσματική επικράτηση του δικαίου της τάξης<sup>9</sup>. Ο Kant, ενώ υπερασπίζεται την ειρήνη, υποστηρίζει ότι θα επικρατήσει παγκόσμια συνδιαλλαγή μετά την πικρή εμπειρία πολεμικών καταστροφών. Ο Hegel θεωρεί τον πόλεμο ως λυτρωτική διέξοδο από την αποτελμάτωση και τη μαλθακότητα που δεσπόζει στον άνθρωπο κατά την περίοδο της ειρήνης. Ο Denis Diderot αποφαίνεται ότι ο πόλεμος είναι «ένας καρπός της διαφθοράς των ανθρώπων.. είναι μία ασθένεια σπασμωδική και βίαιη του πολιτικού σώματος...»<sup>10</sup>, ενώ για τον Carl von Clausewitz, «πόλεμος είναι η συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα»<sup>11</sup> και ούτω καθεξής. Κάθε ορισμός έχει τα δυνατά και τα αδύνατα σημεία του, συχνά όμως είναι η κορύφωση των ευρύτερων φιλοσοφικών τοποθετήσεων του συγγραφέα.

Για παράδειγμα, η άποψη ότι οι πόλεμοι εμπλέκουν κράτη -όπως υπαινίσσεται ο Clausewitz- υποκρύπτει μια ισχυρή πολιτική θεωρία η οποία εικάζει ότι μόνο η πολιτική υπεισέρχεται στα κράτη και ότι ο πόλεμος είναι κατά κάποιον τρόπο μια μορφή αντανάκλασης της πολιτικής δραστηριότητας. «Πόλεμος», σύμφωνα με το *Webster's Dictionary*, «είναι μια κατάσταση ανοικτής και δεδηλωμένης, εχθρικής ένοπλης σύγκρουσης μεταξύ κρατών ή εθνών ή το χρονικό διάστημα κατά το οποίο διεξάγεται η προαναφερόμενη σύγκρουση»<sup>12</sup>. Ο παραπάνω ορισμός καταγράφει μια ιδιαίτερα πολιτικο-ορθολογιστική εξήγηση του πολέμου ή της ανοικτής διαμάχης, δηλαδή, ότι ο

<sup>8</sup> Hobbes Thomas, *De Cive*, 1651, Praefatio (preface), section 14

<sup>9</sup> Grotius Hugo/ Kelsey Francis W. (translator), *The Law of War and Peace*, New York: Bobbs-Merrill Co, 1962

<sup>10</sup> Diderot Denis, *Εγκυκλοπαίδεια*, επιμ. Ντελόπουλος Κυριάκος, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 1995

<sup>11</sup> Clausewitz Carl von, *Περί του πολέμου*, Μτφρ. Ξεπουλιά Νατ., ε' ανατύπωση, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1999

<sup>12</sup> <http://www.merriam-webster.com/dictionary/war>

πόλεμος πρέπει να δηλώνεται ρητά και να διεξάγεται μεταξύ κρατών, για να αποκαλείται πόλεμος. Ο Rousseau, υποστηρίζοντας την παραπάνω θέση, γράφει στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*: «ο πόλεμος συνίσταται από έναν συσχετισμό πραγμάτων και όχι προσώπων... ο πόλεμος, επομένως, δεν είναι σχέση ανθρώπου προς άνθρωπο αλλά Κράτους προς Κράτος και τα άτομα είναι εχθροί μόνο συμπτωματικά, όχι ως άνθρωποι ούτε ως πολίτες, αλλά ως στρατιώτες, δηλαδή όχι ως μέλη της πατρίδας αλλά ως υπερασπιστές της. Τελικά κάθε κράτος μπορεί να έχει εχθρούς μόνον άλλα κράτη και όχι ανθρώπους, γιατί μεταξύ πραγμάτων διαφορετικής φύσης δεν μπορεί να υπάρχει πραγματική σχέση»<sup>13</sup>.

Υπάρχουν και άλλες σχολές σκέψης σχετικά με τη φύση του πολέμου εκτός από την πολιτικο-ορθολογιστική θεώρηση, η οποία ενδέχεται να εμπεριέχει μια μονολιθική ή υπερβολικά κανονιστική –με την έννοια του περιορισμένου εύρους- εξήγηση του φαινομένου. Αν ο πόλεμος ορίζεται ως κάτι που συμβαίνει μόνο μεταξύ κρατών, τότε οι πόλεμοι μεταξύ νομαδικών ομάδων δεν θα πρέπει να αναφέρονται, ούτε επίσης και οι εχθροπραξίες από την πλευρά μιας εκτοπισμένης εξω-κρατικής ομάδας εναντίον ενός κράτους θα πρέπει να θεωρούνται ως πόλεμοι.

Ένας εναλλακτικός ορισμός του πολέμου είναι ότι αποτελεί ένα διάχυτο φαινόμενο της ανθρωπότητας. Κατά συνέπεια, οι μάχες είναι απλώς συμπτώματα της υποκείμενης φιλοπόλεμης φύσης του σύμπαντος. Τέτοια περιγραφή αντιστοιχεί με την Ηρακλείτεια ή την χεγκελιανή φιλοσοφία, σύμφωνα με την οποία οι αλλαγές (φυσικές, κοινωνικές, πολιτικές, οικονομικές) μπορούν να προκύψουν μόνο μέσω πολέμων ή βίαιων συγκρούσεων. Ο Ηράκλειτος αποκαλεί τον πόλεμο «πατέρα όλων των πραγμάτων» και ο Hegel απηχεί τα συναισθήματά του. Είναι ενδιαφέρον το ότι ακόμη και ο Βολταίρος, η ενσάρκωση του Διαφωτισμού, ακολούθησε αυτή τη γραμμή: «Λιμός, πανούκλα και πόλεμος είναι τα τρία πιο γνωστά συστατικά αυτού του εξαθλιωμένου κόσμου... Όλα τα ζώα βρίσκονται αδιάκοπα σε πόλεμο μεταξύ τους... Ο αέρας, η γη και το νερό είναι τα πεδία της καταστροφής» (*Pocket Philosophical Dictionary*)<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Rousseau Jean-Jacques, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, Μτφρ. Γρηγοροπούλου Βασιλική, Σταϊνχάουερ Αλβέρτος, επιμ. Γρηγοροπούλου Βασιλική, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2004, σ.56-57

<sup>14</sup> Voltaire François-Marie Arouet, (1764), *A Pocket Philosophical Dictionary*, Translated by John Fletcher, Introduction and Notes by Nicholas Cronk, Oxford University Press, 2011  
Στα Ελληνικά: Βολταίρος, *Φιλοσοφικό Λεξικό*, Μτφρ. Ταμβίσκου Φωτεινή -Τσελέντη Ξανθίππη, επιμ. Τσελέντη Ξανθίππη, εκδ. Πιρόγα, Αθήνα, 2009

Εναλλακτικά, το λεξικό της Οξφόρδης επεκτείνει τον ορισμό για να συμπεριλάβει «οποιαδήποτε ενεργό εχθρότητα ή σφοδρή αντιπαράθεση ανάμεσα στα έμβια όντα, μια διαμάχη μεταξύ αντιπαρατιθέμενων δυνάμεων ή αρχών»<sup>15</sup>. Ο ορισμός αυτός αποφεύγει τη στενότητα της πολιτικο-ορθολογιστικής αντίληψης δεχόμενος τη δυνατότητα μεταφορικών, μη βίαιων συγκρούσεων μεταξύ συστημάτων σκέψης, όπως για παράδειγμα μεταξύ θρησκευτικών πεποιθήσεων ή εμπορικών εταιρειών. Αυτό υποδηλώνει ίσως έναν υπερβολικά ευρύ ορισμό γιατί το εμπόριο είναι σίγουρα ένα διαφορετικό είδος δραστηριότητας από τον πόλεμο, αν και εμπορικές συναλλαγές λαμβάνουν χώρα στον πόλεμο και το εμπόριο παρακινεί συχνά πολέμους. Ο παραπάνω ορισμός φαίνεται επίσης να απηχεί την μεταφυσική του Ηράκλειτου, στην οποία αντίπαλες δυνάμεις αλληλεπιδρούν μεταξύ τους προς επίτευξη αλλαγών και στην οποία ο πόλεμος είναι το προϊόν μιας τέτοιας συλλογιστικής. Έτσι, από δύο δημοφιλή λεξικά προκύπτουν ορισμοί που υποδηλώνουν αξιοσημείωτες φιλοσοφικές τοποθετήσεις.

## 2.2. ΕΤΥΜΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ

Μια σύντομη ματιά στην ετυμολογία της λέξης «πόλεμος» θα μπορούσε να φωτίσει το εννοιολογικό καθεστώς της, εντός των κοινωνιών και κατά την πάροδο του χρόνου. Ετυμολογικά η λέξη *πόλεμος* σημαίνει: ή το *πόλεις μειούν* = μείωση ή ελάττωση της πόλης ή το *πόλεις ολλύειν – όλεμος* = εξολόθρευση, αφανισμός της πόλης (*Μέγα Ετυμολογικό Λεξικόν*, λήμμα *Πόλεμος*)<sup>16</sup>. Η Ελληνική ετυμολογία της λέξης συνεπάγεται, δηλαδή, μια επιθετική διαμάχη.

Η ρίζα της Αγγλικής λέξης «war», *werra*, είναι φραγκικο-γερμανική και σημαίνει σύγχυση, διχόνοια ή διαμάχη, καθώς το ρήμα *werran* έχει το νόημα του «ανατρέπω» ή

---

<sup>15</sup> <http://oxforddictionaries.com/definition/war>

<sup>16</sup> Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (επιμ.), *Μέγα Ετυμολογικόν Λεξικόν*, Ονομασία σειράς: Αρχαία Ελληνική Γραμματεία: Οι Έλληνες, Ονομασία υποσειράς: Στερεότυπες Εκδόσεις, εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 2004

Το *Μέγα ετυμολογικόν (Etymologicum magnum)* συντάχθηκε κατά τον 10<sup>ο</sup>-11<sup>ο</sup> αιώνα. Ο λεξικογράφος, που δεν είναι γνωστός, χρησιμοποίησε ως πηγές του τον Διογενιανό, τον Ωρο, τον Στέφανο Βυζάνιο κ.ά. Πέρα από την ποικιλία των ετυμολογιών που περιέχει, το λεξικολογικό υλικό του και τα αποσπάσματα έργων που παραθέτει -πολλά από τα οποία είναι χαμένα- δίνουν στο *Μέγα ετυμολογικόν* ξεχωριστή σπουδαιότητα. Η πρώτη έκδοση του λεξικού αυτού οφείλεται στον Μάρκο Μουσουόρο (Βενετία, 1499).

«περιπλέκω»<sup>17</sup>. Ο πόλεμος ασφαλώς δημιουργεί σύγχυση, όπως επεσήμανε και ο Clausewitz αποκαλώντας την «ομίχλη του πολέμου», αυτό όμως δεν θέτει υπό αμφισβήτηση τη γενική αντίληψη ότι ο πόλεμος χρειάζεται πρωτίστως οργάνωση.

Από τη λατινική ρίζα *bellum* προκύπτουν οι αγγλικές λέξεις *rebellion* (επανάσταση), *rebel* (επαναστάτης, επαναστατώ), *rebellious* (επαναστατικός), *belligerent* (εμπόλεμος, φιλοπόλεμος), *belligerence* (φιλοπόλεμη διάθεση), *bellicose* (πολεμοχαρής), *bellicosity* (εριστικότητα)<sup>18</sup>.

Αντιστοίχως, από την ελληνική ρίζα *πόλεμος* προκύπτουν οι αγγλικές λέξεις *polemic* (καταφορά, αντιπαράθεση), *polemical* (εριστικός), *polemicist* (λογομάχος), *polemist* (πολέμιος), *polemicize*, *polemise* (λογομαχώ)<sup>19</sup>.

Καθώς φαίνεται, ο φραγκικο-γερμανικός ορισμός παραπέμπει σε ένα ασαφές εγχείρημα, σε μια σύγχυση ή διαμάχη, η οποία θα μπορούσε εξίσου να εφαρμοστεί σε ένα κοινωνικό σύνολο το οποίο πλήττεται από πολλαπλά εσωτερικά προβλήματα. Αναμφισβήτητα ανήκει σε χαμηλότερη κοινωνιολογική σύλληψη σε σχέση με τον ελληνικό ορισμό, ο οποίος εφιστά την προσοχή του νου σε υπαινιγμούς βίας και σύγκρουσης ή με τον λατινικό ορισμό, ο οποίος αποτυπώνει το ενδεχόμενο πολέμου μεταξύ δύο αντιμαχόμενων πλευρών.

---

<sup>17</sup> <http://dictionary.reference.com/browse/war>, Word Origin & History, Etymonline

<sup>18</sup> <http://whalenenglish.com/wordorigins/bellum.pdf>

<sup>19</sup> <http://www.thefreedictionary.com/polemic>

### 2.3. ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΟΥ ΚΑΘΟΡΙΣΜΟΥ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ

Η παραπάνω ανάλυση μπορεί να υποδηλώνει τις έννοιες της σύγκρουσης και της σύγχυσης ενσωματωμένες στους αρχικούς ορισμούς και στην ετυμολογία της λέξης, μπορεί όμως επίσης, όπως είδαμε, να ενσωματώνει ακούσια αντιλήψεις διαφόρων πολιτικών σχολών σκέψης. Ένας εναλλακτικός ορισμός είναι ότι ο πόλεμος είναι μια κατάσταση ευρείας και οργανωμένης συλλογικής σύγκρουσης ή εχθρότητας. Αυτό προκύπτει από συμφραστικούς κοινούς παρονομαστές, δηλαδή από στοιχεία που είναι κοινά σε όλους τους πολέμους και τα οποία παρέχουν έναν χρήσιμο αλλά και ακριβή ορισμό της έννοιας. Ο λειτουργικός αυτός ορισμός έχει το πλεονέκτημα της μεγαλύτερης ευελιξίας, μια ευελιξία που είναι ζωτικής σημασίας εάν πρόκειται να εξετάσουμε τον πόλεμο όχι μόνο ως μία σύγκρουση μεταξύ κρατών, αλλά και ως μία σύγκρουση μεταξύ μη-κρατικών εθνοτήτων.

Το πολιτικό ζήτημα του καθορισμού του πολέμου θέτει το πρώτο φιλοσοφικό ερώτημα, αλλά από τη στιγμή που αναγνωρίζεται ένας ορισμός που καταγράφει τη σύγκρουση των όπλων, την κατάσταση της αμοιβαίας έντασης και απειλής χρήσης βίας μεταξύ των κοινωνικών ομάδων, η εγκεκριμένη αυτή δήλωση ενδέχεται να κληθεί για να διακρίνει τους πολέμους από τις ταραχές και τις εξεγέρσεις, τη συλλογική βία από την προσωπική βία και τις συμβολικές συγκρούσεις των αξιών από τις πραγματικές ή τις επαπειλούμενες συγκρούσεις των όπλων.

Πώς όμως μπορεί κάποιος να καθορίσει έναν πόλεμο; Πώς μπορεί κανείς να διακρίνει μεταξύ του πολέμου κατά των ναρκωτικών, του πολέμου κατά της τρομοκρατίας, της τζιχάντ, της αναρχίας και των πολέμων μεταξύ κρατών; Οι ορισμοί έχουν σημασία καθώς παρέχουν το σκεπτικό προκειμένου ένας πόλεμος να κριθεί νόμιμος και δίκαιος και συμβάλλουν στις αποφάσεις σχετικά με τις διεθνείς παρεμβάσεις, τις ενισχύσεις και το πρωτόκολλο. Αυτό έχει καταστεί ιδιαίτερα σημαντικό στις σύγχρονες διεθνείς σχέσεις, όταν οι πιο διαδεδομένες συγκρούσεις έχουν εθνικιστικό ή και εθνικό χαρακτήρα, εν όψει της κλιμάκωσης της διεθνούς τρομοκρατίας. Ο πόλεμος έχει ορισθεί με διάφορους τρόπους: ως «οργανωμένη βία που διεξάγεται μεταξύ αντιμαχόμενων πολιτικών μονάδων» (Bull)<sup>20</sup>, ως «η νόμιμη κατάσταση, η οποία επιτρέπει εξίσου σε δύο ή περισσότερες εναντιούμενες ομάδες να διεξάγουν ένοπλη

---

<sup>20</sup> Bull Hedley, *Η άναρχη κοινωνία. Μελέτη της τάξης στην παγκόσμια πολιτική*, Μπφρ. Στρούκου Ηρακλεία, Επιστημονική επιμέλεια: Κουσκοβέλης Ηλίας, Εισαγωγικό σημείωμα: Ήφαιστος Παναγιώτης, β' έκδοση, εκδ. Ποιότητα, MacMillan Press, Αθήνα, 2002

σύρραξη» (Wright)<sup>21</sup> και ως «μία πράξη βίας για την επιβολή της θέλησής μας στον αντίπαλο» (Clausewitz)<sup>22</sup>. Οι ορισμοί αυτοί συμπυκνώνουν την έννοια του πολέμου ως πολιτική, ως γενική οργανωμένη βία, η οποία διέπεται από κανόνες και τύπους συμπεριφοράς. Ως εκ τούτου, βασική υπόθεση είναι το ότι ο πόλεμος αποτελεί συχνό φαινόμενο στη διεθνή σκηνή και είναι το αναπόφευκτο αποτέλεσμα των οργανωμένων ανθρώπινων κοινωνιών.

Ο πόλεμος ως συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα, για να επαναλάβουμε τη γνωστή διατύπωση του Clausewitz, ταυτίζεται πλέον με μία στιγμή της παγκόσμιας ιστορίας, όπου η διπλωματία είχε ως συμπλήρωμα τον συμβατικό πόλεμο, στηριγμένο στις κλασικές δυνάμεις. Η φυσική αυτή αλληλουχία τροποποιήθηκε με την εμφάνιση των πυρηνικών όπλων. Μέσα στο πλαίσιο του πυρηνικού «Αρμαγεδώνας» ο πόλεμος παρέμεινε μία «εν δυνάμει απειλή», μία σκιά στο διπλωματικό παιχνίδι του μεταπολεμικού κόσμου, επ' ουδενί λόγω όμως το συμπλήρωμά του. Δεν μπορούσε δηλαδή ούτε καν να εννοηθεί ως εκείνο το νομοτελειακό στάδιο του ιστορικού γίνεσθαι στο οποίο περνάμε όταν αδυνατούμε να φθάσουμε σε συμφωνία.

Στην περίοδο της εν εξελίξει παγκοσμιοποίησης, μέσα στα πλαίσια των διαφόρων επαναστατικών κινημάτων εθνικοαπελευθερωτικού ή ιδεολογικοπολιτικού χαρακτήρα ή απέναντι στο πολυεπίπεδο και πολυσύνθετο φαινόμενο της τρομοκρατίας είναι εξαιρετικά δύσκολο να προσδιορισθεί τι είναι όντως πολιτικό και τι όχι, ποιο μερίδιο ευθύνης και συμμετοχής πρέπει να αποδίδεται στα κράτη, στις εγκληματικές οργανώσεις αλλά και στις ποικίλες αυθόρμητες εκρήξεις λαών, πολιτικών και θρησκευτικών ομάδων. Η διάκριση μεταξύ του «εσωτερικού» και του «εξωτερικού» εχθρού, όσο τα όρια κυριαρχίας του εθνικού κράτους γίνονται ασαφέστερα, γίνεται δυσχερέστερη από οποτεδήποτε άλλοτε, με συνακόλουθο να μην ταυτοποιούμε πλέον σαφώς τη διαφορά του πολέμου και της αστυνομικής επιχείρησης.

Όμως ο πόλεμος είναι εδώ! Άσχετα με την κλίμακα, τη γενεσιουργό αιτία, την επίφασή του, τη φρίκη του, παραμένει ένα ενρίζωμα στην ανθρώπινη φύση, άρρηκτα δεμένο με την εγγενή επιθετικότητα του είδους μας. Για τούτο, η γνωριμία με την σκέψη του Carl von Clausewitz καθώς και η συστηματική του μελέτη είναι πάντοτε χρήσιμη, όσο και σαγηνευτική.

---

<sup>21</sup> Wright Quincy, *A Study of War*, Vol. 2, Chicago: University of Chicago Press, 1942

<sup>22</sup> Clausewitz Carl von, *Περί του πολέμου*, ό.π., Βιβλ. Ι – Περί της Φύσεως του Πολέμου, κεφ. 1: Τι είναι ο πόλεμος;, 2.Ορισμός

## 2.4. ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΝ CLAUSEWITZ

Ο Πρώσος Αξιωματικός, στρατιωτικός ιστορικός, «στρατηγιστής» και φιλόσοφος Carl von Clausewitz (1780-1831) έχει αποκληθεί «πατέρας του σύγχρονου πολέμου». Ως μέλος του σώματος των Αξιωματικών του κραταιού πρωσικού στρατού από τη νεαρή του ηλικία, ο Clausewitz έγινε μάρτυρας μερικών από τις αποφασιστικότερες ευρωπαϊκές μάχες του αιώνα του και σταχυολόγησε τις παρατηρήσεις του επ' αυτών των μαχών σε έναν κορμό θεωριών, ο οποίος περιγράφηκε καταληκτικά στην πραγματεία του *Περί του Πολέμου* (*Vom Kriege*, Berlin, 1832).

Ο Carl von Clausewitz μαζί με τον αρχαίο Κινέζο φιλόσοφο και δάσκαλο του πολέμου Sun Tzu και τον αρχαίο Έλληνα ιστορικό Θουκυδίδη, αναγνωρίζονται γενικά ως οι μέγιστοι στρατιωτικοί φιλόσοφοι της ιστορίας και αποτελούν την πυραμίδα της φιλοσοφίας του πολέμου ως προς την προετοιμασία του, ως προς την διεξαγωγή του, αλλά κυρίως ως προς την αποτροπή του.

Τα δε κείμενά τους, *Περί του Πολέμου* (*On War*)<sup>23</sup>, *Η Τέχνη του Πολέμου* (*The Art of War*)<sup>24</sup> και η *Ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου*<sup>25</sup>, αντίστοιχα, θεωρούνται ως τα σπουδαιότερα κείμενα της στρατιωτικής φιλοσοφίας. Είναι τα βιβλία πάνω στα οποία πρέπει να στηρίζεται κάθε σύγχρονη γεωπολιτική θεώρηση και, ως εκ τούτου, να πηγάζουν από εκεί πολιτικές και στρατηγικές αναλύσεις. Η συνομιλία Αθηναίων και Μηλίων στο έργο του Θουκυδίδη<sup>26</sup> είναι μνημειακή και δεν έχει χάσει τίποτα από την σημασία της μετά από σχεδόν 2300 χρόνια, ενώ αυτό που κατόρθωσε αναντίρρητα ο Clausewitz ήταν η λειτουργική εισαγωγή της συστηματικής φιλοσοφικής σκέψης στην ευρωπαϊκή στρατιωτική εκπαίδευση και την επιχειρησιακή σχεδίαση.

Στο *Περί του Πολέμου* ο Clausewitz ασχολείται με θέματα τακτικής και στρατηγικής, αλλά κυρίως προσπαθεί να ανιχνεύσει την αληθινή φύση του πολέμου, δηλαδή να βρει το λόγο για τον οποίο αυτός εξακολουθεί να υφίσταται ως ανθρώπινη δραστηριότητα

---

<sup>23</sup> Clausewitz Carl von, *On War*, Edited and Translated by Michael Howard and Peter Paret, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984. Στα Ελληνικά: Clausewitz Carl von, *Περί του πολέμου*, Μτφρ. Ξεπουλιά Νατ., ε' ανατύπωση, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1999

<sup>24</sup> Sun Tzu, *The Art of War*, translated by Grilth, Samuel B., New York: Oxford University Press, 1963. Στα Ελληνικά: Sun-Tzu, *Η τέχνη του πολέμου*, Μτφρ. Παυλάκης Δ.Ν., εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, 2000

<sup>25</sup> Θουκυδίδης, *Θουκυδίδου Ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου*, Μτφρ. Βλάχος Α., α' ανατύπωση, εκδ. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 1998

<sup>26</sup> Θουκυδίδης, *ό.π.*, *Ξυγγραφή*, βιβλίο πέμπτο, κεφ. 84-116



στο σύγχρονο κόσμο. Η κατάληξη των συμπερασμάτων του βρίσκεται εν πολλοίς, αλλά όχι αποκλειστικά, σε μία παράγραφο η οποία από την εποχή της δημοσίευσης του βιβλίου, έγινε παγκόσμιο ρητό : «Ο πόλεμος είναι μια πράξη βίας προορισμένη να εξαναγκάσει τον αντίπαλο στην εκπλήρωση της θέλησής μας», «είναι μια απλή συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα»<sup>27</sup>. Πρόκειται για μία από τις λίγες εκφράσεις που συμφωνούν τόσο άμεσα με την ανθρώπινη εμπειρία και την κοινή λογική και γι αυτό τον λόγο ίσως έχει γίνει κάποια κατάχρηση του όρου, ακόμη και από ανθρώπους που δεν έχουν καν διαβάσει το βιβλίο.

Ο Clausewitz ήταν τέκνο της Γαλλικής Επανάστασης, έστω και αν σε όλη του τη ζωή πολέμησε με πάθος τόσο εναντίον των επαναστατών όσο κι εναντίον του Ναπολέοντα. Ήταν από εκείνους που είδαν τους αυτοκρατορικούς αετούς να καταλύουν την αγαπημένη του Πρωσία με μια απίστευτη ευκολία και θέλησε να κατανοήσει τι ήταν αυτό που μεταμόρφωσε την Γαλλία σε μία πολεμική μηχανή. Οι Πρώσοι πριν από την Γαλλική Επανάσταση υποτιμούσαν πλήρως τις πολεμικές ικανότητες των Γάλλων - στεφανωμένοι από τις απίστευτες επιτυχίες του Μεγάλου Φρειδερίκου- και βρέθηκαν προ οδυνηρής εκπλήξεως όταν αποδείχτηκε ότι οι Γάλλοι του Ναπολέοντα τους είχαν ξεπεράσει σε πολεμικό οίστρο.

Ο Clausewitz -όπως και πολλοί άλλοι, με προεξάρχοντα τον Goethe- αντιλήφθηκε ποιο ήταν το «μαγικό ραβδί» που είχε μεταμορφώσει τους Γάλλους. Η Επανάσταση του 1789 τους είχε προαγάγει από υπηκόους σε πολίτες και η Γαλλία ήταν πλέον ιδιοκτησία του Γαλλικού Έθνους και όχι ενός βασιλιά. Άνθρωποι ταπεινής καταγωγής αλλά εξαιρετικών ικανοτήτων στελέχωναν τους στρατούς της και οι πολίτες-στρατιώτες της ένιωθαν (τουλάχιστον στην αρχή) ότι ήταν μέρος ενός επαναστατικού κινήματος που θα κατέλυε τις μισητές μοναρχίες. Ο πόλεμος δεν ήταν πλέον υπόθεση μόνο του κράτους αλλά του έθνους, το οποίο δεχόταν οικειοθελώς να διαθέσει όλους τους πόρους του στην πολεμική προσπάθεια, προκειμένου να επιτευχθούν οι πολιτικοί στόχοι. Για τον Clausewitz ήταν αυτό το νέο μόρφωμα, σε συνδυασμό με την τακτική υπεροχή του Βοναπάρτη, που δημιουργούσε τη διαφορά. Αν και οι γεωπολιτικοί στόχοι της νέας Γαλλίας ταυίζονταν εν πολλοίς με τους στόχους της Γαλλίας του Λουδοβίκου ΙΔ΄, ήταν φανερό πως η Επανάσταση του 1789 είχε δώσει στην Γαλλία ένα νέο, πολύ ισχυρό εργαλείο προκειμένου να τους πετύχει. Αυτό το εργαλείο ήταν βεβαίως ο Γαλλικός εθνικός στρατός.

---

<sup>27</sup> Clausewitz Carl von, *Περί του πολέμου*, ό.π., Βιβλ. Ι – Περί της Φύσεως του Πολέμου, κεφ. 1: Τι είναι ο πόλεμος;

Ο πόλεμος κατά τον Clausewitz δεν είναι αυθύπαρκτος, αλλά αποτελεί μέρος της πολιτικής ενέργειας σαν συνέχεια αυτής και σε συνδυασμό με άλλα μέσα (κυρίως στρατιωτικά και ψυχολογικά). Έχει τις ρίζες του στους πολιτικούς σκοπούς της χώρας, αποφασίζεται από την πολιτική ηγεσία προς επίτευξη των τεθέντων σκοπών και διεξάγεται κάτω από τον πολιτικό έλεγχο και ευθύνη της. Ο στρατός είναι όργανο της πολιτικής και η στρατιωτική δράση ένα μέσο προώθησης των πολιτικών σκοπών. Κατά τον Clausewitz «ο πόλεμος έχει δική του γραμματική, όχι όμως και δική του λογική»<sup>28</sup>.

Το άλλο σημαντικό στοιχείο της κλαουζεβίτσιας φιλοσοφίας περί πολέμου είναι η υποστήριξη της κοινής γνώμης, η οποία, μαζί με τους συγκεκριμένους πολιτικούς σκοπούς αποτελούν τις δύο βασικές προϋποθέσεις της επιτυχούς διεξαγωγής των πολέμων -επιτυχούς όχι με την έννοια της νίκης, αλλά της αποφυγής μιας βεβαίας αποτυχίας του πολέμου. Με άλλα λόγια, κατά τον Clausewitz, δε νοείται πόλεμος χωρίς συγκεκριμένο πολιτικό σκοπό και χωρίς την υποστήριξη της κοινής γνώμης<sup>29</sup>.

Ο Clausewitz εμμένει στη σχέση πολιτικής και στρατιωτικής ηγεσίας, όπου η στρατιωτική υπηρετεί την πολιτική, έλκουσα εξ' αυτής και το λόγο της ύπαρξης. Επισημαίνει ότι η πολιτική καθορίζει τις γενικές γραμμές του πολέμου, «ο πόλεμος είναι όργανο της πολιτικής, φέρει κατ' ανάγκην τη σφραγίδα αυτής της πολιτικής, πρέπει να μετρά τα πάντα με τον πήχυ της πολιτικής. Η διεξαγωγή του πολέμου είναι επομένως στις μεγάλες της γραμμές η ίδια η πολιτική που χρησιμοποιεί το σπαθί αντί για τη γραφίδα, χωρίς να παύει γι' αυτό το λόγο να σκέπτεται σύμφωνα με τους δικούς της νόμους»<sup>30</sup>, πλην εμμένει στη ζωτική ανάγκη διαφύλαξης της αυτοδυναμίας των στρατιωτικών αποφάσεων (αποφάσεων πεδίου μάχης και όχι της αυτονομίας της στρατιωτικής διεύθυνσης των επιχειρήσεων), δεδομένου ότι, αφ' ότου αρχίσει ο πόλεμος, ο πολιτικός σκοπός επαφίεται στις δυνατότητες του στρατιωτικού παράγοντα.

---

<sup>28</sup> Αναφέρονται εδώ, επί παραδείγματι, δύο χαρακτηριστικές περιπτώσεις: α) Στον πόλεμο της Κορέας ο πρόεδρος Τρούμαν ανακάλεσε το Στρατηγό Μακ Άρθουρ, όταν αυτός προσπάθησε να εκτρέψει τον αρχικό σκοπό του πολέμου - αυτόν της αποκατάστασης των αρχικών συνόρων με τη Β. Κορέα- εμμένων δημόσια στην ανάγκη μεταφοράς του πολέμου κατά της Κίνας: Κυριαρχία πολιτικού λόγου επί του πολέμου και β) Την περίπτωση του Πολέμου στον Κόλπο 1990-91, όπου η «λάμψη» της νίκης στο συμβατικό πεδίο προήγαγε την αίγλη των στρατηγών και έκτοτε η στρατιωτική άποψη κυριάρχησε έναντι της πολιτικής στην υπόθεση διεξαγωγής του πολέμου έως ότου επανακτήσει η πολιτική άποψη την κυριαρχική θέση της, μετά τις αρνητικές εμπειρίες του πολέμου στο Ιράκ (2003).

<sup>29</sup> Συναφώς είναι αποδεκτό σήμερα ότι η κοινή γνώμη μιας εμπόλεμης χώρας αντέχει ως ένα όριο τις συνέπειες του πολέμου (καταστροφές, τραγωδία πολέμου), μέχρι το σημείο εκείνο, δηλαδή, όπου αυτή αντιδρά στο ανάλογο της εχθρικής πίεσης. Δυνατόν, ένα γεγονός που υπερβαίνει το όριο ψυχολογικής αντοχής (λ.χ. η καταστροφή ενός θρησκευτικού μνημείου, μια υποθετική πυρηνική προσβολή), να οδηγήσει το μεν σε ένα πόλεμο μέχρις εσχάτων, το δε σε ψυχολογική κάμψη της κοινής γνώμης και αποδοχή της ήττας.

<sup>30</sup> Clausewitz Carl von, *Περί του πολέμου*, ό.π., σ.375

Αποκύημα αυτής της πραγματικότητας είναι η άποψη του Clausewitz ότι «ο πολιτικός σκοπός δεν είναι δεσποτικός νομοθέτης. Πρέπει να προσαρμόζεται προς την φύσιν των μέσων και κατά συνέπεια είναι δυνατόν να αλλάξει ολοσχερώς...», για να επανέλθει στην ηπιότερη άποψη ότι οι στρατιωτικές ανάγκες, «εις τινάς περιπτώσεις... πρέπει να θεωρούνται μόνον, ως τροποποιούσαι τους (πολιτικούς) σκοπούς» και να υπογραμμίσει την κυριαρχία της πολιτικής άποψης: «Η πολιτική είναι ο ιθύνων νους, ενώ ο πόλεμος απλούν όργανον και ουχί το αντίστροφον»<sup>31</sup>. Ευνόητη η σημασία της άποψης, τόσο υπό συνθήκες πυρηνικής, όσο και συμβατικής αντιπαράθεσης, όπου η διαφύλαξη των πολιτικών προτεραιοτήτων αποτελεί κοινό τόπο των στρατιωτικών ενεργειών και όπου η στρατιωτική άποψη ενσωματώνεται πλήρως στην πολιτική<sup>32</sup>.

Ο ιστορικός φιλόσοφος Raymond Aron, ο πλέον αυθεντικός ερμηνευτής της θεωρίας του Clausewitz, θα διεισδύσει βαθιά στην κλαουζεβίτσεια σκέψη και με διακρίνουσα ιστορική ευθύνη θα αναδείξει την ολοκληρωμένη μορφή ενός «σύγχρονου» Clausewitz στην πυρηνική εποχή του 1970, όπου: «Όλη η στρατιωτική τέχνη μετατρέπεται σε απλή σύνεση, της οποίας κύριο αντικείμενο θα είναι να εμποδίσει την ασταθή ισορροπία να κλίνει αποτόμως εις βάρος μας και ο ημι-πόλεμος να μεταβληθεί εις πλήρη πόλεμον»<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Clausewitz Carl von, *Περί του πολέμου, ό.π.*, Βιβλ. VIII – Το Πολεμικό Σχέδιο, κεφ. 6B

<sup>32</sup> Στο σημείο αυτό θα πρέπει να αποφευχθεί η απολυτότητα της αμερικανικής στρατιωτικής άποψης: «όταν αρχίζει το ματς, όλα τα μάτια είναι στραμμένα στη μπάλα». Αυτή η άποψη σημαίνει πρακτικά την επιδίωξη της στρατιωτικής νίκης με αγνόηση των πολιτικών σκοπών του πολέμου, των οποίων υπέρτατος σκοπός είναι η εξασφάλιση μιας σταθερής ειρήνης με την αντίπαλη δύναμη, ώστε να επωφεληθούμε των καρπών της νίκης. Η εσφαλμένη αυτή άποψη σημαίνει πρακτικά την οικειοποίηση της υπόθεσης του πολέμου από τη στρατιωτική πλευρά. Συναφώς ο αυθεντικός ερμηνευτής του Clausewitz, Raymond Aron, παρατηρεί με εξαιρετική λεπτότητα: «φαίνεται ενίοτε πράγματι, ότι οι αμερικανοί στρατηγοί κλίνουν να σκεφτούν την διπλωματία υπό μορφή βίας». Aron Raymond, *Σκέψεις επί του πολέμου, Clausewitz. Τόμος Β΄: Η Πλανητική εποχή*, Μετάφρασις εκ του Γαλλικού υπό Παπαρρόδου Νικ., Αθήναι, «Αρχηγείον Στρατού», 1977, σ.σ. 270, 340. Χαρακτηριστική εν προκειμένω είναι η άποψη της γαλλικής αποικιακής στρατηγικής του πολέμου, όπου ο στρατιωτικός διοικητής προαλείφονταν και πολιτικός διοικητής της υπό κατάκτηση χώρας, ώστε αυτός, παράλληλα με τη διεξαγωγή των στρατιωτικών επιχειρήσεων, να μην αμελεί και τον τελικό σκοπό του πολέμου, που ήταν η ειρηνοποίηση με την υπό κατάκτηση χώρα (εν προκειμένω η Αλγερία). Με αυτή την προοπτική ο στρατιωτικός διοικητής επέφερε τις λιγότερες δυνατές απώλειες στις αντίπαλες αλγερινές δυνάμεις.

<sup>33</sup> Clausewitz Carl von, *Περί του πολέμου, ό.π.*, Βιβλ. VIII - Το Πολεμικό Σχέδιο, κεφ. 6A: Επίδραση του πολιτικού σκοπού στον στρατιωτικό στόχο

## 2.5. ΠΟΛΕΜΟΣ: ΕΝΝΟΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ Ή ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ;

Από την εποχή του Καρλομάγνου τα ευρωπαϊκά εδάφη αποτελούσαν έπαθλα για την εκάστοτε ισχυρή δύναμη η οποία επιθυμούσε να επεκταθεί. Με το πέρασμα των αιώνων και καθώς ο πληθυσμός της Ευρώπης αυξανόταν, τα ισχυρά κράτη προσπαθούσαν να δομήσουν συμμαχίες, να κληρονομήσουν ή να προσαρτήσουν με την βία νέα εδάφη, να αποκρούσουν εισβολές και εν γένει να υπερασπισθούν και να προωθήσουν τα συμφέροντά τους. Αυτό το περιβάλλον δημιούργησε μία πολύπλοκη πολιτική πραγματικότητα που διακρινόταν από λεπτές ισορροπίες και σχεδόν συνεχή πόλεμο. Καμία δύναμη δεν μπορούσε να μείνει έξω από το «παιχνίδι» αυτό, το οποίο πολλοί παρομοίασαν με σκάκι, αφού ήταν φανερό ότι η, έστω και πρόσκαιρη, ισχυροποίηση του ενός σήμαινε απειλή για τον άλλο. Σε αυτές τις συνθήκες ο πόλεμος αποδείχθηκε πραγματικά μία προέκταση της πολιτικής, σε σημείο ώστε να φαίνεται ότι κάποτε οι πόλεμοι άρχιζαν για κάποιο λόγο και στη συνέχεια συνεχίζονταν, απλά και μόνον επειδή κανένας δεν μπορούσε να τους σταματήσει. Όμως οι πολιτικοί παράγοντες ήταν πάντοτε παρόντες, έστω κι αν κάποιες φορές γίνονταν δυσδιάκριτοι μέσα στην παραζάλη του πολέμου. Ο Clausewitz, όπως και κάθε σκεπτόμενος άνθρωπος, θεωρούσε προφανή τα αίτια των πολέμων και στην βάση κάθε αίτιου βρήκε ένα πολιτικό -με την ευρεία έννοια του όρου- υπόβαθρο.

Κατά τον Clausewitz «...ο πόλεμος δεν ανήκει στο πεδίο των τεχνών και των επιστημών, αλλά σε εκείνο της κοινωνικής ύπαρξης. Είναι μία σύγκρουση μεγάλων συμφερόντων ρυθμισμένη με το αίμα των αντιμαχομένων και είναι μόνο σε αυτό που διαφέρει από τις άλλες συγκρούσεις». Από μόνος του ένας τέτοιος ορισμός περικλείει την ιδέα ότι για να γίνει πόλεμος θα πρέπει κατ' αρχάς να υπάρχει οργανωμένη κοινωνία με διακριτά συμφέροντα έναντι των ανταγωνιστών της. Με άλλα λόγια, θα πρέπει να υπάρχει μία μορφή πολιτισμού. Ανεξαρτήτως του αν πρόκειται για ανθρώπους της νεολιθικής εποχής ή της εποχής των πυρηνικών όπλων, ο πολιτισμός φαίνεται ότι είναι αναγκαία συνθήκη προκειμένου να υπάρξει πολεμική προσπάθεια, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι στις προγενέστερες παλαιολιθικές κοινωνίες δεν υπήρχαν ένοπλες συγκρούσεις.

Το 1993 εκδόθηκε ένα βιβλίο στρατιωτικής ιστοριογραφίας με τον τίτλο *A History of Warfare*<sup>34</sup>. Συγγραφέας του είναι ο Βρετανός ιστορικός John Keegan, ο οποίος έχει

---

<sup>34</sup> Keegan John, *Η Ιστορία του Πολέμου*, Μτφρ. Χαραλαμπίδης Λάμπης, εκδόσεις Λιβάνη, Αθήνα, 1997

διατελέσει καθηγητής στρατιωτικής ιστορίας στην Βασιλική Στρατιωτική Ακαδημία του Sandhurst. Η *Ιστορία του Πολέμου* αντιμετωπίστηκε με διθυράμβους από τον βρετανικό και αμερικανικό τύπο, με σχόλια όπως «η απάντηση στον Clausewitz», «το πιο σημαντικό βιβλίο που έχει γραφτεί ποτέ για τον πόλεμο» και ούτω καθεξής, προκαλώντας μια σειρά παρομοίων εκδόσεων από αρκετούς ακόμα Αγγλοσάξωνες ιστορικούς, πάντα στο πνεύμα του Keegan. Βασικοί άξονες γύρω από τους οποίους περιστρέφεται το βιβλίο είναι η ίδια η έννοια του πολέμου, οι καταβολές του και η επίδραση που έχει κατά καιρούς ασκήσει σε διάφορες κοινωνίες. Πρόκειται με άλλα λόγια για ένα από τα λίγα βιβλία στην διεθνή ιστοριογραφία, στο οποίο ο πόλεμος εξετάζεται ως κεντρικό κοινωνικό θέμα.

Η πολεμική του Keegan δεν απευθύνεται σε άλλο βιβλίο από το *Περί του Πολέμου* του Clausewitz, το σύγγραμμα που έχει ασκήσει ίσως τη μεγαλύτερη επίδραση στην πολεμική -και πολιτική- στρατηγική του σύγχρονου κόσμου. Για τον Keegan ο πόλεμος είναι πρωτίστως ένα πολιτισμικό γεγονός. Αντανακλά την πολιτισμική φάση στην οποία βρίσκεται μια κοινωνία και μάλιστα ο τρόπος που πολεμά η κάθε κοινωνία είναι ενδεικτικός του πολιτισμικού σταδίου στο οποίο ευρίσκεται. Κατά τον Keegan, ο πόλεμος αναδύθηκε σαφώς όταν οι υλικές συνθήκες το επέτρεψαν, όμως πρωτεύοντα ρόλο είχαν οι διαφορές στον πολιτισμό (το γεγονός, για παράδειγμα, ότι οι νομάδες ήταν πιο σκληροτράχηλοι από τους αγρότες), στον εξοπλισμό, (παραδείγματος χάριν η εφεύρεση του τόξου) και η τάση προς αρπαγή και λεηλασία. Αν και η διαφορά μπορεί να μην φαίνεται με την πρώτη ματιά τόσο μεγάλη, γίνεται ιδιαίτερα σοβαρή όταν με βάση τις υποτιθέμενες πολιτισμικές διαφορές γίνεται προσπάθεια να εξηγηθούν οι πόλεμοι των ιστορικών χρόνων.

Αυτή είναι η πρώτη μεγάλη διαφορά με τον Clausewitz για τον οποίον, ανεξαρτήτως πολιτισμικού σταδίου, ο πόλεμος είναι κυρίως υπόθεση πολιτική. Εκείνο που υποστηρίζει ο Βρετανός ιστορικός είναι ότι ο πόλεμος είναι ενδογενές χαρακτηριστικό της Ανθρωπότητας -ή του πολιτισμού- και διεξάγεται ακόμη και ανεξάρτητα από πολιτικές ή άλλες επιδιώξεις. Ο Keegan δίνει πέντε ιστορικά παραδείγματα, προκειμένου να υποστηρίξει τις θέσεις του: εκείνα της Νήσου του Πάσχα, των Ζουλού, των Μαμελούκων, των Σαμουράι και των πυρηνικών όπλων. Με βάση αυτά τα παραδείγματα, προσπαθεί να αποδείξει πως υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες ο πόλεμος δεν έχει πολιτικές ρίζες ή, έστω, ότι η ρήση του Clausewitz δεν ισχύει. Καθένα από αυτά τα παραδείγματα έχει επιλεγεί προσεκτικά, ώστε να φαίνεται ότι εξυπηρετεί την πρόταση του Keegan.

## 2.6. ΕΙΝΑΙ Ο ΠΟΛΕΜΟΣ «ΣΥΝΕΧΙΣΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΜΕ ΑΛΛΑ ΜΕΣΑ»;

Ο Keegan υποστηρίζει ότι η πολιτική ασκείται για να υπηρετήσει τον ανθρώπινο πολιτισμό, συνεπώς θα ήταν αδύνατο η πολιτική να εξοντώσει τον πολιτισμό τον οποίο υπηρετεί (το αν η πολιτική εξυπηρετεί τον ανθρώπινο πολιτισμό ή συγκεκριμένα, κάθε εποχή, συμφέροντα, μπορούμε δυστυχώς να το δούμε σε ολόκληρη τη διαδρομή της ανθρώπινης ιστορίας). Μάλιστα ο Keegan πραγματοποιεί και μία ακόμη πιο τολμηρή αναγωγή... Στον σημερινό κόσμο των πυρηνικών όπλων, στον οποίο τα πάντα είναι δυνατόν να καταστραφούν σε μισή ώρα, τι νόημα μπορεί να έχει η ρήση του Clausewitz; Για ποια συνέχεια της πολιτικής μπορούμε να μιλάμε, όταν θα έχει καταστραφεί ο πολιτισμός; Ο πυρηνικός πόλεμος θα είναι το τέλος των πάντων, συμπεριλαμβανομένης και της πολιτικής. Στηριζόμενος σε αυτό το επιχείρημα κυρίως, ο Keegan κηρύσσει την σκέψη του Clausewitz λανθασμένη και όσους για περισσότερο από ενάμιση αιώνα την υποστήριζαν, πλανεμένους. Και όμως, είναι ο Βρετανός ιστορικός που σφάλει και όχι ο Πρώσος αξιωματικός.

Ομολογουμένως ο Clausewitz ποτέ δεν υποστήριξε ότι η πολιτική είναι αλάνθαστη και ότι δεν μπορεί μία λανθασμένη πολιτική εκτίμηση (παραδείγματος χάριν μία δικτατορία) να οδηγήσει στο χάος. Αυτός θα ήταν ένας πολύ περιορισμένος ορισμός της πολιτικής που θα αφορούσε μόνο τις αποφάσεις των πολιτικών ανδρών, ενώ ο Clausewitz χρησιμοποιεί τον όρο πολιτική για να υποδηλώσει κυρίως διακρατικές σχέσεις, γεωπολιτικές συνθήκες και γενικά το παιχνίδι κυριαρχίας που παίζεται μεταξύ αντιπάλων συμφερόντων. Η ιστορία είναι γεμάτη από πτώσεις αυτοκρατοριών, οι οποίες δεν εκφράζουν τίποτα άλλο από πολιτικά αδιέξοδα που οδηγούν σωρευτικά στην παρακμή. Αν υπάρχει κάτι που διακρίνει τις ανθρώπινες κοινωνίες, είναι η αλληλεπίδραση και αυτό φαίνεται να είναι ένα από τα κύρια στοιχεία που όταν η κοινωνία στερείται, η πολιτική αστοχία είναι μοιραία. Επιπλέον, ο Clausewitz δεν ήταν τόσο δογματικός, ώστε να υποστηρίζει πως τα πάντα είναι αποτέλεσμα μόνο των πολιτικών συνθηκών. Γνώριζε καλά τη σπουδαιότητα του τυχαίου στην ιστορία και αντιλαμβανόταν τον ξεχωριστό ρόλο τον οποίο διαδραμάτισαν μερικές προσωπικότητες στη διαμόρφωσή της.

Αν τα πολιτικά αδιέξοδα είναι κάτι που αφορά γεγονότα μικρής σημασίας, η χρησιμοποίηση των πυρηνικών όπλων, για να υποδειχθεί ότι ο πόλεμος δεν είναι πολιτική, είναι κάτι πολύ πιο σοβαρό. Η ανακάλυψη και ο συνακόλουθος πολλαπλασιασμός των πυρηνικών όπλων σήμανε για κάποιους την παρακμή της

επικράτησης των κλαουζεβιτσιανών ιδεών, οι οποίες είχαν εξουσιάσει τον κόσμο σε όλον τον 20<sup>ο</sup> αιώνα. Το ερώτημα του Keegan πώς είναι δυνατόν τα πυρηνικά να συμβαδίζουν με την συνέχιση της πολιτικής (η οποία υποτίθεται ότι εξυπηρετεί πάντα τον ανθρώπινο πολιτισμό) απαντάται κατ' αρχάς από μόνο του, εφόσον ουδέποτε αυτά χρησιμοποιήθηκαν σε πολεμικές ενέργειες μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Όταν αναπτύχθηκαν τα πυρηνικά όπλα, οι κρατικοί συμβατικοί στρατοί αφενός τελειοποίησαν το σκοπό τους να καταστρέψουν τον αντίπαλο, δηλαδή κατ' ουσία την κατοπτρική τους εικόνα και αφετέρου ξεπεράστηκαν ταυτόχρονα από το ιστορικό γίγνεσθαι, καθώς δύο πυρηνικές δυνάμεις δεν έχουν ποτέ αντιπαλέψει, διότι ουδείς «έχων και κατέχων» τέτοια όπλα το τολμά. Ούτε τα χημικά όπλα χρησιμοποιήθηκαν σε πολέμους μεταξύ ανεπτυγμένων κρατών μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, για τον ίδιο ακριβώς λόγο που δεν χρησιμοποιήθηκαν και τα πυρηνικά, δηλαδή εξαιτίας του φόβου των αντιπoiών. Η ιστορία, λοιπόν, δεν γράφεται με «αν».

Από το 1949, οπότε απέκτησε και η ΕΣΣΔ ατομική βόμβα, το κυριότερο μέλημα της «υψηλής πολιτικής» ήταν να μην χρησιμοποιηθούν αυτά τα όπλα, αλλά να αποτελέσουν ένα «σκιάχτρο» αποτροπής. Το συγκεκριμένο πολιτικό σκοπό είχαν στο ακέραιο και εξακολουθούν να έχουν και σήμερα. Οι ΗΠΑ δεν τολμούν να επιτεθούν στην Β. Κορέα, διότι τα πυρηνικά είναι ένα ισχυρό πολιτικό όργανο άσκησης πολιτικής στον σημερινό «νέο» κόσμο, όπως ήταν και στον «παλιό». Η χρησιμότητα αυτών των όπλων έγκειται τόσο στην αποτελεσματικότητά τους, όσο και στην απέχθεια που νιώθει το 99,9 % των πολιτών αυτού του πλανήτη απέναντι στην χρησιμοποίησή τους. Δεν πρόκειται για άρνηση της πολιτικής, όπως υποστηρίζει ο Βρετανός ιστορικός, αλλά για ένα πολύ σοβαρό πολιτικό εργαλείο, το οποίο χρησιμοποιούν διακριτικά όσες χώρες το διαθέτουν.

Άλλωστε ο Clausewitz, δεν υποστήριξε ποτέ πως η αποτελεσματικότητα ενός όπλου ή ενός στρατού σημαίνει πάντα και την χρησιμοποίησή του στο πεδίο της μάχης. Στο *Περί του Πολέμου* διευκρινίζει ότι ο εκβιασμός που μπορεί να επιτευχθεί από μία δύναμη με σαφή στρατιωτική υπεροχή έναντι μίας άλλης ασθενέστερης είναι κάποτε πιο αποτελεσματικός από την συντριβή των στρατιωτικών δυνάμεων της δεύτερης στο πεδίο της μάχης. (Το ίδιο ακριβώς υποστήριζε και ο Sun Tzu, 2000 χρόνια πριν). Τα πυρηνικά όπλα, εξακολουθούν να είναι το σημαντικότερο μέσο αποτροπής στον σημερινό κόσμο.

Εν κατακλείδι, μία από τις βασικές πηγές σύγχυσης σχετικά με την προσέγγιση του Clausewitz βρίσκεται στη διαλεκτική μέθοδο έκθεσης των δεδομένων του και στην ιδιαίτερη παρουσίαση του αντικειμένου του. Η διάσημη φράση του «ο πόλεμος δεν είναι

παρά η συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα», ενώ είναι ακριβέστατη, δεν προορίστηκε ως δήλωση γεγονότος. Είναι ο «αντίλογος» (*αντίθεση*) σε ένα διαλεκτικό επιχείρημα (*θέση*), η ουσία του οποίου είναι το ότι «ο πόλεμος δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια πάλη σε μεγαλύτερη κλίμακα». Η *σύνθεσή* τους, που επιλύει τις ανεπάρκειες αυτών των δύο έντονων δηλώσεων, συμπεραίνει ότι ο πόλεμος δεν είναι ούτε αποκλειστικά μία πράξη ωμής βίας ούτε μόνο μία λογική πράξη της πολιτικής ή των πολιτικών πραγμάτων. Αυτή η σύνθεση βρίσκεται στην «*θαυμαστή τριάδα*» του Clausewitz: στη δυναμική, εγγενώς ασταθή αλληλεπίδραση α) των δυνάμεων των βίαιων συναισθημάτων (αρχέγονη βία, μίσος, εχθρότητα), β) του παιγνίου της τύχης και της πιθανότητας και γ) του λογικού υπολογισμού (με την υπαγωγή του πολέμου στην πολιτική ως οργάνου της)<sup>35</sup>.

## 2.7. CLAUSEWITZ ΚΑΙ ΟΛΟΚΛΗΡΩΤΙΚΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ

Μία άλλη πηγή της σύγχυσης γύρω από τον Clausewitz είναι η ιδέα ότι υπήρξε υπέρμαχος του ολοκληρωτικού πολέμου, όπως προβλήθηκε από την προπαγάνδα του Γ' Ράιχ στα πολεμικά χρόνια της δεκαετίας του 1940. Ο Clausewitz δεν επινόησε τη φράση του ως ιδεολογικό ιδεώδες. Την εξέλαβε, προφανώς, ως αναπόφευκτο αποτέλεσμα των συναρτήσεων που αποτελούν τη βάση των θεωριών του. Ο πόλεμος δεν μπορεί να διεξαχθεί με κάποιον περιορισμένο τρόπο, καθώς οι κανόνες και η κλιμάκωση του ανταγωνισμού θα αναγκάσουν τους συμμετέχοντες να χρησιμοποιήσουν όλα τα υφιστάμενα στην διάθεσή τους μέσα για να επιτύχουν τη νίκη.

Πρόκειται εδώ για την αφηρημένη και ιδεατή έννοια του πολέμου, ο οποίος άγεται στα έσχατα των συγκρούσεων, κινούμενος αφ' εαυτού και με δικούς του νόμους. Άποψη, εξ' αιτίας της οποίας πολλοί επικριτές -μεταξύ των οποίων και ο Liddell Hart- βιάστηκαν να του προσάψουν τον άστοχο χαρακτηρισμό του «αιμοδιψή». Όμως αυτά, όπως

---

<sup>35</sup> Εδώ πρέπει να σημειωθεί η διαφορετική απόδοση του όρου «*θαυμαστή τριάδα*», από τις ευρύτερα γνωστές και χρησιμοποιούμενες αγγλικές μεταφράσεις, όπου η λεκτική απόδοση του όρου εμφανίζεται αμφιλεγόμενη: ο Αμερικανός στρατιωτικός ιστορικός Peter Paret παλινδρομεί ανάμεσα στην απόδοση «αξιοθαύμαστη τριάδα» (στην μετάφρασή του μαζί με τον Sir Michael Eliot Howard, Princeton University Press, 1976) και στην απόδοση «παράδοξη τριάδα» (στην μετάφρασή του Princeton University Press, 1984), ενώ ο επίσης Αμερικανός στρατιωτικός ιστορικός Christopher Bassford προτιμά την απόδοση «σαγηνευτική», με την υπνωτική-παραλυτική έννοια της σαγήνης, στο έργο του *Clausewitz in English: The Reception of Clausewitz in Britain and America, 1815-1945*, (Oxford University Press, 1994). Στην γερμανική, ο ακριβής όρος είναι «wunderliche dreifaltigkeit» - κυριολεκτικά σημαίνοντας «θαυμάσια τριάδα» (συνάμα η λέξη τριάδα – dreifaltigkeit, χρησιμοποιείται από της Γερμανούς Χριστιανούς ως «Αγία Τριάδα»).



εξηγεί ο Clausewitz, συμβαίνουν στον ιδεατό κόσμο<sup>36</sup>. Όπως όλα τα πράγματα, έτσι και ο πόλεμος στην πραγματικότητα παίρνει διαφορετική μορφή, δεδομένου μάλιστα ότι ο πόλεμος δεν αποτελεί αυθύπαρκτο γεγονός, ούτε κινείται ανεξαρτήτως στη βάση των ιδίων αυτού κανόνων. Πρακτικά ο Clausewitz οριστικοποιεί προοδευτικά τις απόψεις του, μεταβαίνων από τον «απόλυτο πόλεμο» στην άποψη του «πραγματικού πολέμου» των περιορισμένων σκοπών. Ο καθηγητής της διεθνούς πολιτικής και στρατηγικής Colin S. Gray επισημαίνει επίσης ότι, μετά το 1827, ο Clausewitz αναιρεί τις απόψεις του περί απολύτου πολέμου προς την άποψη του «πραγματικού πολέμου» -το είδος που κυριάρχησε στη διάρκεια του ψυχρού πολέμου, παρά την εκατέρωθεν κατοχή των πυρηνικών.

Παρά τον απρόσμενο θάνατό του, πριν ολοκληρώσει το έργο του, οι ιδέες του Clausewitz επέδρασαν ευρέως στην στρατιωτική θεωρία. Οι κατοπινοί Πρώσοι και Γερμανοί Στρατηγοί και πολέμαρχοι, όπως ο Κόμης Helmut von Moltke, επηρεάστηκαν σαφώς από τον Clausewitz –είτε εκ παραλλήλου είτε εξ' αντιθέτου- ως προς τη σχηματοποίηση και ανάπτυξη των εννοιών του ολοκληρωτικού πολέμου. Η έννοια της «τριβής» που περιλαμβάνει ο πραγματικός πόλεμος, η οποία διαταράσσει και αποδιοργανώνει όλους τους συμμετέχοντες καθώς και τις προγενέστερες ρυθμίσεις του πολεμικού δρώμενου σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, έχει γίνει πλέον κοινό νόμισμα και σε άλλα πεδία στρατηγικής.

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι οι δύο παγκόσμιοι πόλεμοι διεξήχθησαν υπό την επιρροή και τις πολεμικές αναλύσεις του Clausewitz στο *Περί του Πολέμου*, με επακόλουθο τις τρομακτικές αιματοχυσίες στις οποίες οδηγήθηκε η ανθρωπότητα. Αντίθετα, ο Πόλεμος των Έξι Ημερών το 1967, ο συνεπακόλουθος Πόλεμος του Γιομ Κιπούρ ή αλλιώς Δ΄ Αραβοϊσραηλινός Πόλεμος το 1973 (ή Πόλεμος της Εξιλέωσης, γιατί αποτέλεσε την άρση της ταπείνωσης που υπέστησαν οι αραβικές χώρες μετά τον Πόλεμο των Έξι Ημερών), καθώς επίσης και ο Α΄ και Β΄ Πόλεμος του Κόλπου το 1991 και το 2003 αντίστοιχα, είχαν διαφορετική φιλοσοφία και εμπνέονταν από τις αρχές του Sun Tzu (Η άποψη αυτή αναπτύχθηκε στα βιβλία του Βρετανού θεωρητικού του πολέμου Liddell Hart<sup>37</sup> και ιδιαίτερα στο σύγγραμμά του *Strategy*<sup>38</sup>).

---

<sup>36</sup> Clausewitz Carl von, *Περί του πολέμου*, ό.π., Βιβλ. Ι – Περί της Φύσεως του Πολέμου, κεφ. 6: Πληροφορίες στον πόλεμο

<sup>37</sup> Ένας μεγάλος ιστορικός, ένας «στρατιωτικός σκεπτικιστής», ίσως από τους τελευταίους «σοφούς» ήταν και ο Liddell Hart, εξ' ου και το απόφθεγμα «αν θέλεις να έχεις ειρήνη πρέπει να καταλάβεις τον πόλεμο». Οι προειδοποιήσεις του για τον πόλεμο και την προσπάθεια περιορισμού του ήταν προφανώς πρώιμες όταν διατυπώθηκαν αλλά πολύ αργότερα, την εποχή των ατομικών, πλέον, όπλων είναι επίκαιρες όσο ποτέ.

Καθώς φαίνεται, η αρχή του 21<sup>ου</sup> αιώνα παρουσιάζει πρόδηλα πολλές περιπτώσεις κρατικών στρατών που προσπαθούν μάταια να καταστείλουν την τρομοκρατία, ποικίλες αιματηρές εσωτερικές διαμάχες, ασυνεχείς έκτακτες επιδρομές και άλλες διακρατικές και υπερκρατικές συγκρούσεις. Όμως, η «ομίχλη του πολέμου», η φράση που πρωτοχρησιμοποιήθηκε από τον μεγάλο Πρώσο για να περιγράψει το πόσο χαοτικός μπορεί να φανεί ο πόλεμος σε όποιον βυθίζεται μέσα του, δεν έχει χάσει ούτε στο ελάχιστο την κρίσιμη σημασία της. Το ίδιο και ο όρος του «Κέντρο Βάρους», που χρησιμοποιείται ακόμη κατά το πλείστον από τους σύγχρονους στρατιωτικούς σχεδιαστές, αντιπροσωπεύοντας την πηγή από την οποία αντλεί την ισχύ του ένας αντίπαλος.

Το Κέντρο Βάρους αποτελεί σήμερα τη σημαντικότερη στρατηγική έννοια και η επιλογή του το κύριο πρόβλημα του πολέμου<sup>39</sup>. Αντιπροσωπεύει το σημείο ανατροπής του αντίπαλου αμυντικού συστήματος –σημείο στο οποίο θα πρέπει να κατευθυνθεί η κύρια προσπάθεια του πολέμου. Πρακτικά το Κέντρο Βάρους τοποθετείται στην ένοπλη δύναμη του εχθρού, στον εδαφικό χώρο και οικονομική υποδομή του, στην πρωτεύουσα του κράτους, παράλληλα και στην κοινή γνώμη (ηθικό) της αντίπαλης χώρας.

Μια άλλη έννοια που εισήγαγε ο Clausewitz είναι αυτή της Κατατριβής, η οποία αναφέρεται στο συσσωρευτικό αποτέλεσμα των αντιξοοτήτων της μάχης (κίνδυνος, εξουθένωση, ασάφεια πληροφοριών, αβεβαιότητα καταστάσεως), που επηρεάζουν τη σωστή εκτίμηση καταστάσεως, τις αποφάσεις, τις αντιδράσεις και, τελικά, την έκβαση της μάχης.

Η τρίτη σημαντική έννοια είναι αυτή της «μη γραμμικότητας» (non-linearity), πρακτικά της μη κανονικότητας και προβλεψιμότητας των εχθρικών αντιδράσεων και κατ' επέκταση της έκβασης των πολέμων. Ο πόλεμος είναι σύγκρουση ζωσών δυνάμεων,

---

<sup>38</sup> Liddell Hart, Sir Basil, σχολιασμός του επί του Clausewitz στα:  
*The Napoleonic Fallacy*, Empire Review, 1925,  
*Foch: The Man of Orleans*, Boston: Little Brown, 1932, σ.σ. 23-26,  
*Ghost of Napoleon*, New Haven, Yale University Press, 1934,  
Μέρος III, κεφ. 2: «The Mahdi of Mass», στο *Strategy*, New York: Praeger, 1954, σ.σ. 352-357

<sup>39</sup> Χαρακτηριστική περίπτωση η επιλογή του Κέντρου Βάρους στον πόλεμο κατά της τρομοκρατίας, όπου, εν αδυναμία τοποθέτησής του στη σκιώδη υπόσταση της Αλ- Κάιντα, αυτό τοποθετείται στις υποστηρίζουσες χώρες «ταραξίες» που επιδιώκουν την απόκτηση πυρηνικών και στο σύστημα οικονομικής υποστήριξης της Αλ- Κάιντα.

οι αντιδράσεις των οποίων επηρεάζονται από τις ιστορικές συνθήκες και τον ψυχολογικό παράγοντα<sup>40</sup>.

Οι ανωτέρω έννοιες του Κέντρου Βάρους, της Κατατριβής και της μη-προβλεψιμότητας των πολέμων, αξιολογούνται σαν η μεγαλύτερη συνεισφορά του Clausewitz στη στρατιωτική σκέψη και σήμερα βρίσκονται στο επίκεντρο της στρατηγικής και ιστορικής μελέτης.

Το έργο του Clausewitz, λόγω του πρόωρου θανάτου του, δεν μας παρεδόθη στην τελική του μορφή. Οι απόψεις του εξελίσσονται και αποκρυσταλλώνονται με την πρόοδο της συγγραφής, στερούμενες της συνοχής μίας τελικής θεώρησης. Ο ίδιος χαρακτηρίζει το έργο του σα συλλογή ιδεών, εκ των οποίων προτίθετο να συναγάγει το απόσταγμα περί της θεωρίας του πολέμου. Υποδεικνύει κατ' αυτόν τον τρόπο την μη δογματική ανάγνωση του έργου του, όπου πρωτογενείς απόψεις και έντονες διατυπώσεις παραχωρούν τη θέση τους σε ωριμότερες και απόλυτα συγκροτημένες ιδέες, που αποκαθιστούν το βαθύτερο νόημα και την ολότητα ενός έργου, του οποίου η κατανόηση απαιτεί συνολική μελέτη και ιστορική συνείδηση. Με μία τέτοια θεώρηση οι ιδέες του Clausewitz παραμένουν ζωντανές στο επίκεντρο του στρατηγικού και ιστορικού προβληματισμού, σαν ένας υπόγειος ποταμός που διαποτίζει τη σύγχρονη στρατιωτική και πολιτική σκέψη.

---

<sup>40</sup> Echevarria Antulio J. II, *Clausewitz's Center of Gravity: Changing Our Warfighting Doctrine - -Again!*, SSI (Strategic Studies Institute), US Army War College, Sep. 2002, p.p. 1-5, 16-21

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

### ΤΙ ΠΡΟΚΑΛΕΙ ΤΟΝ ΠΟΛΕΜΟ;

#### 3.1. ΑΙΤΙΑ ΠΟΛΕΜΟΥ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΣ

##### 3.1.1. ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΣ ΝΤΕΤΕΡΜΙΝΙΣΜΟΣ

Διάφοροι επιμέρους επιστημονικοί κλάδοι έχουν καταπιαστεί με την αιτιολογία του πολέμου, καθένας όμως με τη σειρά του, όπως και με τους ορισμούς του πολέμου, αντανακλά συχνά μία σιωπηρή ή ρητή αποδοχή των ευρύτερων φιλοσοφικών ζητημάτων που σχετίζονται με τη φύση του ντετερμινισμού και της ελευθερίας.

Για παράδειγμα, αν προβάλλεται ο ισχυρισμός ότι ο άνθρωπος δεν είναι ελεύθερος να επιλέξει τις ενέργειές του (ισχυρός ντετερμινισμός), τότε ο πόλεμος γίνεται ένα μοιραίο γεγονός του σύμπαντος, το οποίο η ανθρωπότητα δεν έχει τη δύναμη να αμφισβητήσει. Και πάλι, το φάσμα των αντιλήψεων που επικροτούν τον παραπάνω ισχυρισμό είναι ευρύ και κυμαίνεται από εκείνους που διατείνονται ότι ο πόλεμος είναι μια αναγκαία όσο και αναπότρεπτη έκβαση, την οποία ο άνθρωπος δεν μπορεί ποτέ να αποφύγει, έως εκείνους που, ενώ αποδέχονται το αναπόφευκτο του πολέμου, ισχυρίζονται ότι ο άνθρωπος έχει τη δύναμη να ελαχιστοποιεί τις φθορές του, όπως τα φάρμακα ελαχιστοποιούν τον κίνδυνο της ασθένειας ή το αλεξικέραυνο αποτρέπει τον σαρωτικό κίνδυνο της καταιγίδας. Ως εκ τούτου ο άνθρωπος δεν είναι υπεύθυνος για τις πράξεις του, άρα δεν είναι υπεύθυνος και για τον πόλεμο.

Εκεί όπου βρίσκεται η αιτία του πολέμου γίνεται και η πνευματική αναζήτηση: η μεσαιωνική αντίληψη του σύμπαντος, των αστεριών, των πλανητών και των συνδυασμών των τεσσάρων συστατικών στοιχείων (γη, αέρας, νερό, φωτιά) παρείχε το «κλειδί» για την εξέταση των ανθρώπινων πράξεων και διαθέσεων. Ενώ ο νεωτερικός νους έχει δώσει ιδιαίτερη έμφαση στην πολυπλοκότητα της επιστημονικής ιδιοσυστάσιας, πολλοί εξακολουθούσαν να αναφέρονται στην υλική φύση του σύμπαντος ή στους νόμους του, προκειμένου να διακριβώσουν το γιατί προκύπτει ο πόλεμος. Κάποιοι αναζήτησαν πιο σύνθετες εκδοχές των αστρολογικών οραμάτων του μεσαιωνικού νου (π.χ. θεωρία μακροπρόθεσμου κύκλου Kondratieff, γνωστή και

ως κύμα «Κ»<sup>41</sup>), ενώ κάποιοι άλλοι αναδίφησαν στις νεότερες επιστήμες της μοριακής βιολογίας και της γενετικής για την ερμηνεία του φαινομένου.

Οι θεωρητικοί μιας ηπιότερης μορφής ντετερμινισμού ισχυρίζονται ότι ο άνθρωπος είναι δημιούργημα του περιβάλλοντός του –όπως κι αν αυτό καθορίζεται- κατέχει όμως τη δύναμη να αλλάξει αυτό το περιβάλλον. Τα επιχειρήματα αυτής της άποψης περιπλέκονται αρκετά, γιατί συχνά θεωρούν δεδομένο ότι η ανθρωπότητα ως σύνολο υπόκειται σε αδυσώπητες δυνάμεις που την προτρέπουν να διεξάγει πόλεμο, αλλά οι πράξεις μερικών ανθρώπων, όπως για παράδειγμα των φιλοσόφων και των επιστημόνων, δεν προκαθορίζονται, γιατί αυτοί έχουν το διανοητικό «προσόν» να αντιλαμβάνονται τις αλλαγές που απαιτούνται για την τροποποίηση της πολεμοχαρούς προδιάθεσης του ανθρώπου. Και πάλι, το παράδοξο και πολυσύνθετο της προτέρας άποψης προκαλεί ενδιαφέρον, γιατί εγείρεται το ερώτημα τι είναι αυτό που επιτρέπει σε κάποιους να στέκονται υπεράνω των νόμων, στους οποίους όλοι οι άλλοι υπόκεινται;

Τέλος, αυτοί που δίνουν έμφαση στην ελευθερία επιλογής του ανθρώπου ισχυρίζονται ότι ο πόλεμος είναι προϊόν της επιλογής του και ως εκ τούτου είναι αποκλειστικά δική του ευθύνη. Η συγκεκριμένη άποψη, όμως, αναπτύσσεται από διάφορες σχολές σκέψης σχετικά με τη φύση της επιλογής και της ευθύνης. Εξαιτίας της ίδιας της συλλογικής φύσης του, το σκεπτικό της αιτιώδους συνάφειας του πολέμου θα πρέπει να εκτείνεται στη σφαίρα της πολιτικής φιλοσοφίας καθώς και σε ζητήματα ευθύνης πολιτών και κυβέρνησης για έναν πόλεμο. Τέτοιες υποθέσεις «σκοντάφτουν» προφανώς σε ηθικά ζητήματα (σε ποιο βαθμό είναι ο πολίτης ηθικά υπεύθυνος για τον πόλεμο;), αλλά όσον αφορά την αιτιώδη συνάφεια του πολέμου, εάν ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος για την αναμφισβήτητη έναρξη του πολέμου, το ερώτημα που προκύπτει είναι ποιος εξουσιοδοτεί τη θέσπισή του;

Στο σημείο αυτό ανακύπτουν περιγραφικά και κανονιστικά προβλήματα για κάποιον που μπορεί να αναρωτηθεί ποιος έχει τη νομική εξουσία να κηρύξει τον πόλεμο και στη συνέχεια να μετακινηθεί σε ζητήματα του κατά πόσον η αρχή αυτή έχει ή θα πρέπει να έχει νομιμότητα. Για παράδειγμα, μπορεί κανείς να εξετάσει αν η αρχή αυτή αντανακλά ό,τι ο λαός θέλει (ή θα πρέπει να θέλει) ή αν τους ενημερώνει για το τι θέλουν (ή θα πρέπει να θέλουν). Επηρεάζονται άραγε οι μάζες εύκολα από τις ιδέες της ελίτ, ή μήπως τελικά η ελίτ «προσανατολίζεται» σε αυτό που επιθυμεί η πλειοψηφία; Εδώ

---

<sup>41</sup> Ο Nikolai Kondratieff (1892-1938) ήταν Ρώσος οικονομολόγος που πίστευε πως τα γεγονότα της τρέχουσας καθημερινότητας αλληλεπιδρούν και παράγουν επαναλαμβανόμενα μοτίβα σε μια μακρά περίοδο του χρόνου.

λοιπόν κάποιοι μέμφονται την αριστοκρατία για τον πόλεμο, όπως για παράδειγμα ο Nietzsche -ο οποίος όμως στην πραγματικότητα εκθειάζει τις αρετές τους εν' προκειμένω, διότι αν και αναρχικός καταστροφέας των γιγάντων και των ειδώλων δεν έπαυε να πιστεύει ότι μόνο οι αριστοκράτες μπορούσαν να εξεγερθούν, μόνο αυτοί δηλαδή που δεν είχαν πεινάσει στα νιάτα τους. Οι υπόλοιποι, οι φτωχότεροι, ακόμη κι αν είχαν καλές ιδέες στα νιάτα τους, ποτέ δεν θα τα κατάφερναν, γιατί το σύστημα θα τους είχε σταδιακά εκφυλίσει σε μνησικάκους δούλους. Κατά τον Nietzsche λοιπόν, ο φορέας της επανάστασης πάντα θα είναι ένας μοναχικός διανοούμενος με σχετικά εύπορη καταγωγή. Από την άλλη πλευρά, κάποιοι άλλοι επιρρίπτουν στις μάζες την υπαιτιότητα ότι υποκινούν σε εξέγερση μία απρόθυμη αριστοκρατία, όπως για παράδειγμα ο Giambattista Vico, στο έργο του *Scienza Nuova (The New Science)*<sup>42</sup>.

### 3.1.2. ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΒΟΥΛΗΣΗ

Εκείνοι που τονίζουν τον πόλεμο ως προϊόν των ανθρώπινων επιλογών, φέρνουν στο προσκήνιο την πολιτική και ηθική φύση του, άπαξ όμως και έχει επιληφθεί του θέματος η ευρεία φιλοσοφική σφαίρα της μεταφυσικής, μπορούν να καταγραφούν και άλλα επιμέρους αίτια. Αυτά μπορούν να χωριστούν σε τρεις κύριες ομάδες: σε εκείνα που αποδίδονται στη βιολογία του ανθρώπου, σε εκείνα που αποδίδονται στην πολιτιστική του κληρονομιά, καθώς και σε εκείνα που αποδίδονται στη φυσική του ικανότητα της λογικής ή αλλιώς σε αίτια βιολογικά, πολιτισμικά και ρασιοναλιστικά.

Η ολοένα και μεγαλύτερη θέση που έπαιρναν και η επιρροή που συνεχώς εξασκούσαν οι φυσικές επιστήμες πάνω στην ανθρώπινη διάνοηση είχαν ως αποτέλεσμα να ερευνηθεί το φαινόμενο του πολέμου όχι μόνο από φιλοσοφική, αλλά και από βιολογική σκοπιά. Έτσι ο Δαρβίνος εντάσσει τον πόλεμο στις ανώτερες εκδηλώσεις του νόμου της εξέλιξης των όντων, κατά τον οποίο, μέσα από τον αγώνα για την ύπαρξη («Struggle for Life») επικρατεί εκείνο το ον που έχει την τελειότερη βιολογικά διάπλαση<sup>43</sup>. Ανάγοντας τη δαρβινική θεωρία στα κοινωνικά φαινόμενα («Social Darwinism») ο Άγγλος βιολόγος και πολιτικός φιλόσοφος Herbert Spencer θεωρεί τον

---

<sup>42</sup> Vico Giambattista, *The New Science*, translated from the third edition (1744) by Bergin Thomas G. and Fisch Max H., Cornell University Press, Ithaca, New York, 1948, Book IV, The Course of Nations, Section XIII, Chapter I

<sup>43</sup> «This preservation of favourable variations, and the destruction of injurious variations, I call Natural Selection, or the Survival of the Fittest».— Darwin Charles (1869), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (5th ed.), London: John Murray, retrieved 2009-02-22, σ.σ. 91–92

πόλεμο ως τη διαδικασία εκείνη, μέσα από την οποία θα επιβιώσει ο ικανότερος («survival of the fittest»)<sup>44</sup>.

Οι αντιλήψεις αυτές ήταν γνωστές και εξαιρετικά οικείες και στους σοφιστές. Έτσι ο Γοργίας ο Λεοντίνος, σημαντικός εκπρόσωπος της ρητορικής τέχνης και σύγχρονος του Πρωταγόρα και του Σωκράτη, υποστηρίζει ότι «πέφυκε το ήσσον υπό του κρείττονος άρχεσθαι και άγεσθαι, και το μεν κρείσσον ηγείσθαι, το δε ήσσον έπεσθαι», δηλαδή, «από τη φύση του το κατώτερο κυριαρχείται και καθοδηγείται από το ανώτερο και το ανώτερο κυβερνά, ενώ το κατώτερο ακολουθεί»<sup>45</sup>. Πάνω σ' αυτές τις αντιλήψεις θα στηριχτεί και ο Nietzsche για να χαρακτηρίσει τον πόλεμο ως τη γνησιότερη εκδήλωση της ζωής και να θεμελιώσει τη δυναμικά ανώτερη αρετή πάνω στον άνθρωπο - πολεμιστή.

Κάποιοι λοιπόν ισχυρίζονται ότι ο πόλεμος είναι προϊόν της κληρονομημένης βιολογίας του ανθρώπου, με συνεπακόλουθες διαφωνίες σχετικά με τις ντετερμινιστικές συνεκδοχές. Αντιπροσωπευτικές θεωρίες υποστηρίζουν ότι ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως επιθετικός, ή εκ φύσεως κυριαρχικός, με την έννοια της υπεράσπισης της επικράτειάς του, ενώ πιο σύνθετες αναλύσεις ενσωματώνουν τη θεωρία παιγνίων και τη γενετική εξέλιξη για να εξηγήσουν τα φαινόμενα της βίας και του πολέμου, όπως για παράδειγμα ο Βρετανός εξελικτικός βιολόγος Richard Dawkins, ο οποίος έχει κάνει ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις στον τομέα αυτόν<sup>46</sup>.

Στην ευρεία αυτή σχολή σκέψης, κάποιοι δέχονται ότι οι φιλοπόλεμες παρορμήσεις του ανθρώπου μπορούν να διοχετευθούν σε πιο ειρηνικές αναζητήσεις, σύμφωνα με τον Αμερικανό πραγματιστή φιλόσοφο και ψυχολόγο William James<sup>47</sup>, ενώ ορισμένοι ανησυχούν για την έλλειψη των κληρονομικών αναστολών του ανθρώπου στο να

---

<sup>44</sup> Herbert Spencer in his *Principles of Biology* of 1864, vol. 1, p.444, wrote: «This survival of the fittest, which I have here sought to express in mechanical terms, is that which Mr. Darwin has called "Natural Selection", or the preservation of favoured races in the struggle for life».— Stucke Maurice E., *Better Competition Advocacy*, retrieved 2007-08-29, citing Herbert Spencer, *The Principles of Biology*, p.444, University Press of the Pacific, 2002. Επίσης: «Thus by survival of the fittest, the militant type of society becomes characterized by profound confidence in the governing power, joined with a loyalty causing submission to it in all matters whatever».— Spencer Herbert, Beale Truxton (ed), *The Man Versus the State: A Collection of Essays*, New York, M. Kennerley, 1916, σ. 229 (Book digitized by Google from the library of the University of Michigan and uploaded to the Internet Archive)

<sup>45</sup> Γοργία, *Ελένης εγκώμιον*, από το βιβλίο *Η Αρχαία Σοφιστική*, Σκουτερόπουλος Ν.Μ., Επιμέλεια-Μετάφραση: Καλλιγιάς Π., Σχόλια: Σκουτερόπουλος Ν. Μ., εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1991

<sup>46</sup> Όταν ο R. Dawkins ολοκλήρωνε τις βιολογικές του σπουδές, η Δαρβινική θεωρία, η οποία εστίαζε όλη την δυναμική της εξέλιξης στο άτομο, είχε ομόφωνα αντικατασταθεί από την συνθετική θεωρία της εξέλιξης, που θεωρεί ότι η φυσική επιλογή δρα πάνω στον πληθυσμό και όχι στο άτομο. Παρόλα αυτά, ως άλλος Lysenko, πιστεύει στην αδιαμφισβήτητη και μόνη ορθόδοξη εξελικτική θεωρία, την Δαρβινική.

<sup>47</sup> James William, (1906), *The Moral Equivalent of War*, Constitution.org., Retrieved on 2011-08-28, <http://www.constitution.org/wi/meow.htm>

πολεμά με όλο και πιο επικίνδυνα όπλα, σύμφωνα με τον Αυστριακό βιολόγο και συμπεριφοριστή Konrad Lorenz. Στο βιβλίο του *Τα Οκτώ Θανάσιμα Αμαρτήματα του Πολιτισμένου Ανθρώπου (Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, 1973)*<sup>48</sup>, ο Konrad Lorenz διατυπώνει το εξής παράδοξο: «Όλα τα οφέλη τα οποία ο άνθρωπος έχει κατακτήσει από τη συνεχώς εκ βαθέων αντίληψη του φυσικού κόσμου που τον περιβάλλει, από την τεχνολογική, τη χημική και την ιατρική του πρόοδο, όλα αυτά τα οποία θα έπρεπε να ανακουφίζουν τον ανθρώπινο πόνο... τείνουν, αντιθέτως, να ευνοούν την καταστροφή της ανθρωπότητας»<sup>49</sup>. Άλλοι, τέλος, υποστηρίζουν ότι η φυσική εξελικτική διαδικασία θα επιτρέψει την επικράτηση των φιλειρηνικών τρόπων συμπεριφοράς έναντι των βίαιων (Richard Dawkins)<sup>50</sup>.

Απορρίπτοντας τον βιολογικό ντετερμινισμό, οι θεωρητικοί που αποδίδουν τα αίτια του πολέμου στην πολιτιστική παράδοση του ανθρώπου, επιδιώκουν να αποσαφηνίσουν την αιτιώδη συνάφεια του πολέμου αναφορικά με συγκεκριμένους πολιτιστικούς θεσμούς. Και πάλι όμως ο ντετερμινισμός κάνει αισθητή την παρουσία του, όταν ισχυρίζονται ότι ο πόλεμος είναι αποκλειστικά προϊόν της ανθρώπινης κουλτούρας ή της δομής των ανθρώπινων κοινωνιών, με διαφορετικές απόψεις να προκύπτουν ως προς τη φύση ή τη δυνατότητα της πολιτιστικής αλλαγής<sup>51</sup>.

Για παράδειγμα, θα μπορούσε η «ήπια δεοντολογία» των εμπορικών συναλλαγών που δραστηριοποιείται όλο και περισσότερο στις ειρηνικές δόσοληψίες να εξουδετερώσει ή ακόμα και να καταργήσει τις πολεμοχαρείς πολιτιστικές τάσεις (όπως πιστεύει ο Kant), ή οι πολιτισμοί υπόκεινται σε στατικότητα, κατά την οποία η επιβολή διεθνών

<sup>48</sup> Στο βιβλίο του Konrad Lorenz με τίτλο *Τα Οκτώ Θανάσιμα Αμαρτήματα του Πολιτισμένου Ανθρώπου* περιγράφονται και σχολιάζονται η αύξηση του πληθυσμού, η καταστροφή του περιβάλλοντος, η άρνηση της παράδοσης, ο φανατισμός, τα πυρηνικά όπλα, το ανθρώπινο είδος εναντίον του εαυτού του, η παρακμή του συναισθήματος και της καλοσύνης, ο εκφυλισμός των κυττάρων και η πλήση εγκεφάλου.

<sup>49</sup> Lorenz Konrad, *Τα Οκτώ Θανάσιμα Αμαρτήματα του Πολιτισμένου Ανθρώπου*, Μτφρ. Κοντοσιάνος Α., επιμ. Κριτικός Ι., εκδ. Θυμάρι, Αθήνα, 1978, σ.49-50

<sup>50</sup> Ο R. Dawkins (*Το εγωιστικό γονίδιο*, 1998) γράφει: «είμαστε μηχανές δημιουργημένες από τα γονίδια μας... νόμος του γονιδιακού εγωισμού». Στο ίδιο βιβλίο ο συγγραφέας δεν αποδέχεται την κοινωνική ανισότητα που πηγάζει από τα εγωιστικά μας γονίδια, αλλά θεωρεί ότι, αν ως κοινωνία επιθυμούμε να προάγουμε την ισότητα και τον αλtruισμό, δεν θα πρέπει να περιμένουμε μεγάλη βοήθεια από την βιολογική μας οντότητα, γιατί έρχεται σε αντίθεση με την βιολογική μας εμμονή, για διαιώνιση των εγωιστικών μας γονιδίων.— Dawkins Richard, *Το εγωιστικό γονίδιο*, Μτφρ. Μαργαρίτης Λ., Τσουκαλαδάκης Α., εκδ. Σύναγμα, Αθήνα, 1998

<sup>51</sup> Οι σημερινοί υποστηρικτές του βιολογικού ντετερμινισμού υποστηρίζουν ότι τα γονίδια φτιάχνουν τα άτομα και τα άτομα την κοινωνία, συνεπώς τα γονίδια φτιάχνουν την κοινωνία και επομένως η δομή της κοινωνίας δεν είναι παρά αποτέλεσμα του συνόλου των ατομικών μας συμπεριφορών. Η επιθετικότητα, η ξενοφοβία, η ευφυΐα, η δημιουργικότητα σε μία κοινωνία είναι αποτελέσματα του γονιδιακού φορτίου που περιέχει η κοινωνία αυτή. Με την ίδια λογική και το επίπεδο του πολιτισμού μιας κοινωνίας καθορίζεται από πολιτισμικά στοιχεία, τα λεγόμενα από μερικούς κοινωνιοβιολόγους, «πολιτισμογόνα».

Η σύνδεση της βιολογίας με την κοινωνική επιστήμη και συγκεκριμένα η υπαγωγή της δεύτερης στην πρώτη ήταν η πρόταση του E. O. Wilson στο βιβλίο του με τίτλο: *Κοινωνιοβιολογία: Η Νέα Σύνοψη*, (1975). Γίνεται αναγωγή της ανθρώπινης συμπεριφοράς στην βιολογία και ακόμη περισσότερο σε βιολογικά εγγεγραμμένες τάσεις και διαθέσεις των ανθρώπων.— Wilson Edward Osborne, (1975), *Κοινωνιοβιολογία: Η Νέα Σύνοψη – Η συνοπτική έκδοση*, Μτφρ. Σφενδουράκης Σπύρος, εκδ. Σύναγμα, Αθήνα, 2000



κυρώσεων ή ένα υπερ-εθνικό κράτος μπορεί να αποτελέσει το μοναδικό μέσο επικράτησης της ειρήνης; Το παραπάνω ερώτημα οδηγεί σε ζητήματα εμπειρικού και δεοντολογικού χαρακτήρα πάνω στον τρόπο με τον οποίο ορισμένες κοινωνίες έχουν «αποπονηθεί» τον πόλεμο και στο βαθμό στον οποίο παρόμοια προγράμματα θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν αποτελεσματικά και σε άλλα κοινωνικά σύνολα. Για παράδειγμα, τι παρήγαγε ειρήνη μεταξύ των εμπόλεμων φυλών της Αγγλίας και τι αρνήθηκε την ίδια ειρήνη στους πληθυσμούς της Βορείου Ιρλανδίας ή της Γιουγκοσλαβίας;

Οι ορθολογιστές, τέλος, δίνουν έμφαση στη δραστικότητα του Ορθού Λόγου στις ανθρώπινες υποθέσεις και κατά συνέπεια ανακηρύσσουν τον πόλεμο ως ένα προϊόν λογικής βάσης (ή έλλειψης αυτής). Αυτό για κάποιους αποτελεί μεμψιμοιρία -αν ο άνθρωπος δεν κατείχε τη λογική σκέψη, δεν θα μπορούσε να διερευνήσει τα οφέλη ενός πολέμου και θα έμοιαζε περισσότερο με ένα «φιλήσυχο κτήνος», ενώ για άλλους η λογική σκέψη είναι ένας τρόπος υπέρβασης οικείων πολιτισμικά διαφορών και συνακόλουθων πηγών διένεξης, καθώς η εγκατάλειψή της αποτελεί βασική αιτία πολέμου<sup>52</sup>. Οι υπέρμαχοι των αμοιβαίων αγαθών της παγκόσμιας λογικής έχουν μια μακρά και διακεκριμένη καταγωγή που φθάνει πίσω στους Στωικούς και απηχεί, διά μέσου του Φυσικού Νόμου, τη φιλοσοφική σκέψη των μεσαιωνικών και μεταγενέστερων λογίων και νομικών, με χαρακτηριστικό εκπρόσωπο τον Immanuel Kant και την πασίγνωστη πραγματεία του για την *Αιώνια Ειρήνη*.

Πολλοί από όσους αποδίδουν τα αίτια προέλευσης του πολέμου στον ανορθολογισμό, συνάγουν επίσης τα συμπεράσματά τους από τον Πλάτωνα, ο οποίος υποστηρίζει ότι «οι πόλεμοι, οι επαναστάσεις και οι μάχες οφείλονται απλώς και μόνον στο σώμα και τις επιθυμίες του». Δηλαδή, οι επιθυμίες του ανθρώπου μερικές φορές ή μονίμως κατακυριεύουν τη λογική του ικανότητα και οδηγούν σε ηθική και πολιτική κατάπτωση. Απόηχοι των θεωριών του Πλάτωνα αφθονούν στη Δυτική σκέψη, αναδυόμενες, για παράδειγμα, στον στοχασμό του Freud σχετικά με τον πόλεμο (*Γιατί Πόλεμος*)<sup>53</sup>, στον οποίο διαπιστώνει την προέλευση του πολέμου στο ένστικτο του θανάτου, ή στα σχόλια του Dostoyevsky πάνω στην εγγενή βαρβαρότητα του ανθρώπου: «Είναι απλά η τρωτότητά τους αυτό που δελεάζει τον βασανιστή, η αγγελική εμπιστοσύνη του παιδιού που δεν έχει προσφυγή και καταφύγιο είναι αυτό ακριβώς που πυροδοτεί το

---

<sup>52</sup> Locke John, *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, Μτφρ. Κιτρομηλίδης Πασχάλης Μ., εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2010, sect. 172

<sup>53</sup> Freud Sigmund, (1918), *Επίκαιρες παρατηρήσεις για τον πόλεμο και τον θάνατο: Η απογοήτευση από τον πόλεμο, Η σχέση μας με τον θάνατο, Γιατί πόλεμος;*, Μτφρ. Αναγνώστου Λευτέρης, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα, 1998

σαδισμό τους. Σε κάθε άνθρωπο, βεβαίως, ένα θηρίο βρίσκεται κρυμμένο -το θηρίο της οργής, το θηρίο της έξαψης από τις κραυγές του βασανισμένου θύματος, το θηρίο της ανομίας που γλιτώνει τα δεσμά της φυλακής, το θηρίο των ασθενειών που ακολουθούν τη εξαχρείωση»<sup>54</sup>.

Το πρόβλημα που προκύπτει από την εστίαση σε μία μόνο πτυχή της ανθρώπινης φύσης είναι ότι, ενώ η εξήγηση της αιτιώδους συνάφειας του πολέμου μπορεί να απλουστευθεί, η απλούστευση αγνοεί τις πειστικές εξηγήσεις που δόθηκαν από ανταγωνιστικές θεωρίες. Για παράδειγμα, η έμφαση στην ανθρώπινη λογική ως αιτία του πολέμου έχει την τάση να αγνοεί τις βαθιές πολιτιστικές δομές που μπορεί να διαιωνίζουν τον πόλεμο εν όψει της καθολικής έκκλησης για ειρήνη, ομοίως δε μπορεί να αγνοεί την εγγενή εριστικότητα σε κάποια άτομα ή ακόμα και σε κάποιες κοινωνικές ομάδες.

Κατά τον ίδιο τρόπο, η έμφαση στη βιολογική αιτιολογία του πολέμου μπορεί να αγνοεί την πνευματική ικανότητα του ανθρώπου να εξουσιάζει ή την επιθυμία του να εναντιώνεται και, γενικότερα, τις προδιαθέσεις του. Με άλλα λόγια, η ανθρώπινη βιολογία μπορεί να επηρεάσει τη σκέψη (ό, τι πιστεύεται, πώς, με πόση διάρκεια και ένταση) και, αναλόγως, τις πολιτισμικές εξελίξεις, καθώς, με τη σειρά τους, και οι πολιτιστικοί θεσμοί μπορούν να επηρεάσουν τις βιολογικές και ορθολογικές εξελίξεις (ο τρόπος, για παράδειγμα, με τον οποίον αντιμετωπίζονται οι ξένοι επιδρά στην απομόνωση ή στην ένταξη της συγκεκριμένης κοινωνικής ομάδας, με συνέπεια να «αποτυπώνεται» και γονιδιακά).

Η εξέταση, λοιπόν, της αιτιώδους συνάφειας του πολέμου προκαλεί την ανάγκη για περαιτέρω κατάρτιση πάνω σε πολλά επιμέρους θέματα, ανεξάρτητα από την εσωτερική λογική εγκυρότητα μιας προτεινόμενης εξήγησης. Χρειάζεται, συνεπώς, διερεύνηση πέραν των προσφερόμενων ορισμών και επεξηγήσεων για να εξετάσει κανείς τους ευρύτερους φιλοσοφικούς προβληματισμούς, που συχνά συγκαλύπτουν.

---

<sup>54</sup> Dostoyevsky Fyodor, (1880), *The Karamazov Brothers*, Translated by Constance Garnett, Wordsworth Editions Ltd, 2007, Part II, Book V: Pro and Contra, Chapter 4: «Rebellion»

## 3.2. ΑΙΤΙΑ ΠΟΛΕΜΟΥ ΚΑΙ ΚΡΑΤΟΣ

### 3.2.1. Η ΘΕΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ HEGEL

Είναι γνωστή η άποψη πως η πολιτική σκέψη του Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Γερμανού φιλόσοφου και κυρίου εκπροσώπου του γερμανικού ιδεαλισμού, προετοίμασε, αν μη τι άλλο, την αποκρυστάλλωση μιας θεωρητικής ανάληψης περί κράτους, τόσο εθνικιστικής όσο και ολοκληρωτικής. Προβάλλεται ιδίως, όσο και λίαν εντόνως, από τους ποικίλης προελεύσεως ιδεολογικούς αντιπάλους του Ναζισμού: ουκ ολίγες οι προσπάθειες να διαπιστωθούν όχι μόνον ομοιότητες, αλλά και συνάψεις, μεταξύ της φιλοσοφίας του Hegel και της πασίγνωστης εικόνας του εθνικιστικού κράτους στην ακραία, σοσιαλιστική υποτίθεται, μορφή του<sup>55</sup>.

Είναι σχετικώς εύκολο να προσκομισθούν κείμενα του Hegel που να δικαιολογούν εκ πρώτης όψεως την άποψη ότι η χεγκελιανή έννοια του πολέμου προεικονίζει μεταγενέστερες, ολοκληρωτικού χαρακτήρα, ιδέες. Σε ένα από τα πρώιμα έργα του αναφέρεται στην ηθική που πρέπει να επιδεικνύει τη ζωτικότητα της σε κάτι διαφορετικό από τον εαυτό της, στον εχθρό που ταυτίζεται με αυτό το διαφορετικό κάτι, στην αποστασιοποίηση από τον εχθρό, στο φόβο της μάχης. Σε άλλο έργο της ίδιας περιόδου, οι σκέψεις αυτές μεταφέρονται, από το διαπροσωπικό στο διακρατικό επίπεδο.

Διαβάζει κανείς -στην παράγραφο 324 της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*- για τον πόλεμο, ο οποίος συνιστά την ηθική υγεία των λαών: «Η ηθική υγεία των λαών διατηρείται μέσα στην αδιαφορία τους για την παγίωση των πεπερασμένων καθορισμών, όπως η κίνηση του ανέμου προστατεύει τη θάλασσα από τη στασιμότητα, στην οποία την περιπίπτει η συνεχής ηρεμία καθώς η διαρκής και αιώνια ειρήνη τους λαούς»<sup>56</sup>. Η πλέον, όμως, έντονη διατύπωση εμφανίζεται στο σύγγραμμα που ο φιλόσοφος ολοκλήρωσε λίγο πριν τη μάχη της Ιένης, έργο σαφώς επηρεασμένο από την όλη χαρισματική προσωπικότητα του Μεγάλου Ναπολέοντα και την μέχρι τότε δράση του: «Για να μην ριζώσουν και σταθεροποιηθούν μέσα σε τούτη την απομόνωση, με συνέπεια να τεμαχιστεί το όλο και να εξανεμισθεί το πνεύμα (της κοινότητας), η κυβέρνηση πρέπει από καιρό σε καιρό να συνταράζει τα ενδότερά τους με πολέμους, να παραβιάζει και να

---

<sup>55</sup> Popper Karl, (1945), *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, Μτφρ. Παπαδάκη Ε., εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 1982, τόμος II, σ.93

<sup>56</sup> Ο Hegel αναφέρεται εδώ στην πραγματεία του Kant *Αιώνια Ειρήνη*, η οποία εκδόθηκε το 1795. Για τον Kant, το ύψιστο πολιτικό αγαθό ήταν η διηνεκής ειρήνη

αναστατώνει την εδραιωμένη τους τάξη και το δικαίωμα της ανεξαρτησίας τους. Τα άτομα όμως, τα οποία -βυθισμένα μέσα σε τούτη την τάξη- αποσπώνται από το όλο και μάχονται για τον απρόσβλητο διεαυτό, για την ασφάλεια του προσώπου, πρέπει να αισθάνονται ότι εκείνη η εργασία τους επιβλήθηκε από τον κύριό τους, το θάνατο»<sup>57</sup>.

Τέτοιου χαρακτήρα και τέτοιας έντασης διατυπώσεις, εύκολα εκλαμβάνονται ως καθαγιασμός του πολέμου, μέχρι του σημείου όπου χάνεται κάθε αίσθηση της διαφοράς ανάμεσα στη σκέψη του Hegel και τις όποιες διατυπώσεις διαφόρων πολιτικών εξτρεμιστών<sup>58</sup>. Αλλά καλό είναι να μελετώνται μέσα στο πλαίσιο της εν γένει θεωρίας του Hegel περί κράτους, όπως αυτή εκφράζεται ώριμα στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*.

Στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* ο Hegel αναλαμβάνει, μεταξύ άλλων, να περιγράψει και να ερμηνεύσει, εντός του ιδιόμορφου, διαλεκτικού φιλοσοφικού πλαισίου μέσα στο οποίο προτιμά να κινείται, το όλο φαινόμενο του πολέμου. Κινούμενος αποκλειστικά στο σαφώς ανθρώπινο επίπεδο, με την «αναγνώριση του λόγου ως του ρόδου στο σταυρό του παρόντος»<sup>59</sup>, ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι ο πόλεμος εκλαμβάνεται συνήθως ως απόκλιση από τη φυσιολογική πραγματικότητα, την ειρήνη: υπό την επιρροή διαφόρων αντιλήψεων περί Φυσικού Νόμου, ο πόλεμος θεωρείται ως οπισθοδρόμηση, ως υποβιβασμός σε κάτι προγενέστερο της έλλογης κοινωνικο-πολιτικής τάξης, ως έκπτωση σε κατάσταση πρωτόγονη και βαρβαρική.

Πρόκειται κατά τον Hegel για θεώρηση σαφώς ανεπαρκή: η ηθική απαξίωση και καταδίκη του πολέμου δεν συνιστά εξήγησή του. Διότι κατ' αυτήν ο πόλεμος

---

<sup>57</sup> Hegel Georg, *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, Μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια Τζωρτζόπουλος Δ., εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 1995, τόμος II, §455

<sup>58</sup> Smith Constance I., *Hegel on War*, Journal of the History of Ideas, Vol. 26, No. 2 (Apr. - Jun., 1965), pp. 282-285, Published by: University of Pennsylvania Press, σ.282

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2708234>

<sup>59</sup> Hegel Georg, *Βασικές κατευθύνσεις της φιλοσοφίας του δικαίου ή φυσικό δίκαιο και πολιτειακή επιστήμη*, Μτφρ. Γιακουμής Σ., εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 2004, σ.31.— Στο έργο του αυτό ο Hegel πραγματεύεται σε 360 παραγράφους: τη σχέση φυσικού και θετικού δικαίου, την αλληλοεξάρτηση δικαίου και περιβάλλοντος, τη διαφορά μεταξύ εξήγησης και δικαιολόγησης των νομικών θεσμών, την αυτονομία της βουλήσεως, τη συμβολική και τη χρηστική έποψη της ιδιοκτησίας, την ηθική από τη σκοπιά του άλλου ως ηθικότητα, τα στάδια της ηθικής συνειδητοποίησης, τα θεμέλια και τους μηχανισμούς της αστικής κοινωνίας, το σύστημα των αναγκών και τη διαχείριση των γνωμών μέσω της πολιτικής, την κοινωνική πρόνοια και τη διαφήμιση, τις συγκρούσεις των τάξεων και την τυποποίηση της εργασίας, το πρόβλημα της παρουσίας των νόμων σε γραπτό κείμενο ή εθιμική αφήγηση, την κριτική της δικαστικής λειτουργίας και την αξιολόγηση του θεσμού των ενόρκων, την εκκοσμίκευση και το ρόλο της εκκλησίας, τους τρόπους στελέχωσης της Βουλής και ανάδειξης του ανωτάτου άρχοντος, τις προϋποθέσεις επηρεασμού της κοινής γνώμης και τη ρευστότητα των διεθνών σχέσεων, τις λογικές και κοσμοϊστορικές εποχές του δικαίου και του πολιτισμού.

Επίσης: Lowith Karl, (1941), *Από τον Hegel στον Nietzsche - Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του 19<sup>ου</sup> αιώνα*, Μτφρ. Αποστολοπούλου Γεωργία, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1987, τόμος II, σ.38

εμφανίζεται ως ανθρώπινο, χαρακτηριστικά, προϊόν και το να θεωρείται ως συμβεβηκός, ως αποτέλεσμα τυχαίο, προκαταλαμβάνει την έρευνα των κινήτρων που οδηγούν στην έκρηξή του<sup>60</sup>. Η αντιμετώπιση των πολεμικών συρράξεων ως αποκλίσεων από την ειρήνη συνιστά ευσεβή πόθο. Τέτοια εκτίμηση είναι μεν ηθικώς αξιόπαινη, αλλά δεν αποτελεί επαρκή φιλοσοφική εξήγηση, αν η φιλοσοφία σημαίνει «κατανόηση του όντος» (κατά τον «Πρόλογο» της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*). Όπως και με τα αλλά κοινωνικά φαινόμενα, για τον Hegel δεν αρκεί εν προκειμένω το να εξανίσταται κανείς ηθικώς -η καταδίκη του πολέμου πρέπει να είναι ρητή: «...εν μέσω του ίδιου του πολέμου, ο πόλεμος καθορίζεται ως κάτι που οφείλει να διαρκέσει προσωρινά... έτσι,... διατηρείται μέσα σ' αυτόν η δυνατότητα της ειρήνης»<sup>61</sup>.

Και ο φιλόσοφος προχωρεί στην εξήγηση της εσωτερικής, ιδιόμορφης, αναγκαιότητας των αιτίων που προκαλούν τον πόλεμο ως μέρος του πολιτισμικού περιβάλλοντος που διαμορφώνει ο ίδιος ο άνθρωπος. Το ότι οι αντιλήψεις για το πώς θα έπρεπε να είναι ο κόσμος αυτός διαφέρουν από την ιστορική πραγματικότητα, συνιστά απόδειξη της ανθρώπινης ικανότητας παραγωγής του ιδεατού από το πραγματικό.

Ο Hegel εξηγεί αρχικά, γιατί το ωφελιμιστικό κίνητρο της υπεράσπισης της ζωής και της παρουσίας δε δικαιολογεί τον πόλεμο. Όπως και κάθε άλλη προσπάθεια ηθικής καταξίωσής του, η κίνηση καταλήγει σε άτοπο: διότι απαιτεί από τους ανθρώπους να θυσιάσουν, εμπλεκόμενοι σε πόλεμο, ακριβώς αυτά για τη διατήρηση των οποίων τον διεξάγουν<sup>62</sup>.

Η απόπειρα δικαιολόγησης του πολέμου διά της αναφοράς σε κάποιες ανθρώπινες ανάγκες, απολήγει κατ' ανάγκην σε μάλλον υπόπτους ηθικούς κώδικες, κατά τους οποίους ο ένας θα πρέπει να πληρώσει με την ίδια του τη ζωή την εξασφάλιση του άλλου - και συχνά ούτε καν της ζωής του άλλου αλλά μόνον, ίσως, της παρουσίας του. Πρόκειται για κατάφωρη παραβίαση της καντιανής Κατηγορικής Προστακτικής, η οποία και αποτελεί τη βάση της προσωπικής ηθικής<sup>63</sup>: «Be a person and respect others, as persons»<sup>64</sup>. Υπεραμυνόμενοι του πολέμου από την οπτική γωνία της Κοινωνίας και των

---

<sup>60</sup> Stewart Jon Bartley, *The Hegel myths and legends – Hegel on War: Another Look*, by Steven Walt, Northwestern University Press, 1996, σ.169

<sup>61</sup> Hegel Georg, *Βασικές κατευθύνσεις της φιλοσοφίας του δικαίου ή φυσικό δίκαιο και πολιτειακή επιστήμη*, ό.π. §338 και §339

<sup>62</sup> Hegel Georg, ό.π. §324

<sup>63</sup> James David, *Hegel's Philosophy of Right: Subjectivity and Ethical Life*, Continuum Studies In Philosophy, London, 2007, σ.3-5

<sup>64</sup> Hegel Georg, ό.π. §36

Αναγκών της, καταλήγουμε αναπόφευκτα σε παραβίαση της βασικής αυτής ηθικής αρχής, αφού ο άνθρωπος καταντά απλό μέσον, εργαλείο στα χέρια του συνανθρώπου του<sup>65</sup>.

Η περί πολέμου θεωρία του Hegel επιδιώκει την αντιμετώπιση αυτής της δυσκολίας, αναζητώντας εξήγηση και δικαιολόγηση του φαινομένου του πολέμου χωρίς παραβίαση της καντιανής αρχής. Κατά τον Hegel, ο πόλεμος εμπεριέχει ένα σαφώς ηθικό στοιχείο στο βαθμό που αναδεικνύει το τυχαίο και το συμπτωματικό στοιχείο στη ζωή των ανθρώπων - και το πεπερασμένο της: εμποδίζει τα συγκεκριμένα ενδιαφέροντα και συμφέροντα να κυριαρχούν στο σύμπαν. Ζητώντας απ' όλους τα πάντα, βάζει τον όλο κόσμο των φαινομένων γύρω τους στη σωστή του θέση, λειτουργώντας ηθικώς ως *memento mori*, ως υπενθύμιση δηλαδή της θνητής τους φύσης<sup>66</sup>.

Ο πόλεμος, γράφει, δεν πρέπει να θεωρείται ως το απόλυτο κακό ή ως μία απλώς εξωτερική συμπτωματικότητα, άσχετα αν έχει την τυχαία αιτία του στα πάθη των κρατούντων ή των λαών, σε αδικίες, ή σε οποιαδήποτε αθέμιτα κίνητρα. Οτιδήποτε έχει τυχαία φύση πλήττεται από το τυχαίο και αυτή η μοίρα είναι ακριβώς η αναγκαιότητα, όπως ακριβώς η έννοια και η φιλοσοφία καταργούν την άποψη της συμπτωματικότητας και αναγνωρίζουν την ουσία τους και την αναγκαιότητά τους μέσα στην τελευταία, ως φαινομενική. Είναι αναγκαίο το πεπερασμένο, η περιουσία και η ζωή να τίθεται ως τυχαίο, γιατί αυτό ακριβώς είναι η έννοια του πεπερασμένου<sup>67</sup>.

Από την άλλη πλευρά, η έννοια του πολέμου κατά τον Hegel δεν είναι ελκυστική ως ιδεολογία μιλιταριστική, καθώς στερείται πλήρως ήθους πολεμοχαρούς. Αφορά μονάχα την έννοια του πολέμου, χωρίς να αναφέρεται σε κανέναν συγκεκριμένο πόλεμο που καταγράφεται στην ιστορία. Ο Hegel διακρίνει, σε ένα άλλο επίπεδο, την έννοια του κράτους από το συγκεκριμένο κράτος. Κάθε συγκεκριμένο κράτος ανήκει τελικά στο χώρο του τυχαίου και του συμβεβηκότος, οπότε η διάκριση χρησιμοποιείται από τον Hegel και πάλι: «τούτο (η έννοια του πολέμου) εξάλλου είναι μόνο φιλοσοφική ιδέα και, όπως συνηθίζουν να λένουν, είναι πρόβλεψη της Θείας Πρόνοιας (a

---

<sup>65</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §324

<sup>66</sup> Stewart Jon Bartley, *The Hegel myths and legends*, σ.170

<sup>67</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §324

«justification of Providence»)... οι πραγματικοί πόλεμοι χρειάζονται και μία άλλη δικαιολόγηση...»<sup>68</sup>.

Προφανώς έπεται ότι η φιλοσοφική σημασία που έχει η έννοια του πολέμου δεν γίνεται να αποτελέσει ποτέ δικαιολόγηση της διεξαγωγής οποιουδήποτε συγκεκριμένου πολέμου<sup>69</sup>. Στο σημείο αυτό λοιπόν υπάρχει σαφής και अपαραβλεπτή εξέλιξη των απόψεων του Hegel μετά την *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, κείμενο στο οποίο δεν έχει ακόμη διατυπωθεί η διάκριση ανάμεσα στο πώς συλλαμβάνεται η εν γένει έννοια του πολέμου και στη συγκεκριμένη έκρηξη και διεξαγωγή του τάδε ή του δείνα πολέμου. Ποία λοιπόν η ουσία των συγκεκριμένων πολέμων κατά τον φιλόσοφο;

### 3.2.2. Η ΟΥΣΙΑ ΤΗΣ ΥΠΑΡΞΗΣ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ

Ο Hegel ισχυρίζεται πως η ουσία της ύπαρξης ενός κράτους, δηλαδή το να υφίσταται το κράτος αυτό ως ενιαίο και ξεχωριστό, εδράζεται στη σχέση του με τα άλλα κράτη<sup>70</sup>. Ως πρόσωπο, το κράτος πρέπει να ξεχωριστεί από άλλα πρόσωπα και να ξεχωρίζει από αυτά, ώστε να βρει την ταυτότητά του και να τη διατηρήσει<sup>71</sup>: «Ο λαός ως κράτος είναι το πνεύμα στην υποστασιακή του λογικότητα και άμεση πραγματικότητα, άρα η απόλυτη δύναμη επί της γης. Κατ' ακολουθία το κάθε κράτος διάκειται έναντι του άλλου σε καθεστώς κυρίαρχης αυτονομίας»<sup>72</sup>.

Αυτή η απόλυτη ισχύς του κράτους πηγάζει από το εμπειρικό γεγονός ότι δεν υπάρχει «πραίτωρ των εθνών»<sup>73</sup>, ούτε «δικαιοδοτούν όργανο»<sup>74</sup>, πρέπει όμως να καταστεί σαφές ότι η απόλυτη αυτή ισχύς είναι εγκόσμια και δεν υφίσταται *sub specie*

---

<sup>68</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §324

<sup>69</sup> Stewart Jon Bartley, *The Hegel myths and legends*, σ.176

<sup>70</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §323

<sup>71</sup> Stewart Jon Bartley, *The Hegel myths and legends*, σ.177

Επίσης: Rose David Edward, *Hegel's "Philosophy of Right": A Reader's Guide*, Continuum International Publishing Group, London, 2007, σ.6-7

<sup>72</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §331

<sup>73</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §339β

<sup>74</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §333

*aeternitatis*<sup>75</sup>. Πρόκειται για πραγματολογική, περιγραφική δήλωση της ανυπαρξίας οιαδήποτε καθιερωμένου υπερεθνικού νόμου<sup>76</sup>. Το ότι κάποιος θα ήθελε να είχαν αλλιώς τα πράγματα ανήκει, θα έλεγε ο Hegel, στους ευσεβείς πόθους - και όχι στην πραγματικότητα.

Αυτό που κάνει τις διατυπώσεις του να ηχούν σαν ο πόλεμος κατ' αυτόν να είναι πάντοτε αναπόφευκτος, είναι το γεγονός ότι ο φιλόσοφος επικρίνει και απορρίπτει ακόμη και τη δυνατότητα επιτεύξεως διαρκούς ειρήνης. Για τη σωστή κατανόηση της θέσεώς του, κρίνεται απαραίτητη η προσεκτική εξέταση της γλώσσας που χρησιμοποιεί: «Μόνο το κράτος είναι άτομο και στην ατομικότητα εμπεριέχεται κατά βάση η άρνηση. Έτσι αν ένας αριθμός κρατών ενωθεί σε μία οικογένεια, αυτός ο σύνδεσμος θα προκαλέσει νομοτελειακά την αντίθεσή του και θα δημιουργήσει έναν εχθρό»<sup>77</sup>.

Η σωστή ερμηνεία της διατύπωσης αυτής είναι δυνατή μόνο στο πλαίσιο της όλης εγγελιανής γνωσιοθεωρίας. Διότι ο Hegel βλέπει το κράτος ως πρόσωπο, άρα θα πρέπει αρχικά να ορισθεί ο τρόπος με τον οποίο ένα πρόσωπο προσδιορίζει τον εαυτό του ως πρόσωπο. Κατ' αυτήν, ένας άνθρωπος αποτελεί πρόσωπο επειδή αναγνωρίζεται από άλλα πρόσωπα και έτσι διακρίνει τον εαυτό του από αυτά<sup>78</sup>, άρα το ίδιο ισχύει και για το κράτος, αφού είναι κι αυτό πρόσωπο. Η ύπαρξη του κράτους είναι δυνατή μόνο διά της αντικειμενικοποίησης των επιθυμιών του, όπως αυτές έρχονται σε επαφή με τον κόσμο που το περιβάλλει. Τέτοια επαφή είναι δυνατή μόνο διά αντιπαραθέσεως και πάλης - όπως ακριβώς κατά τον φιλόσοφο το άτομο που διακρίνει τον εαυτό του από τους συνανθρώπους του αντιπαρατίθεται προς αυτούς και κατ' αυτόν τον τρόπο προσδιορίζει την ίδια την ταυτότητά του<sup>79</sup>. Θα μπορούσε δηλαδή κανείς να συνεπάγει ότι, αν παύσουν να υπάρχουν κράτη (στον πληθυντικό αριθμό) δεν είναι πια δυνατόν, εξ ορισμού, να υπάρχει ούτε ένα κράτος (στον ενικό).

---

<sup>75</sup> εις το διηνεκές, *Philosophical Dictionary*, <http://www.philosophypages.com/dy/s9.htm>

<sup>76</sup> Pierre Hassner, *Beyond the Three Traditions: The Philosophy of War and Peace in Historical Perspective*, *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944-), Vol. 70, No. 4. (Oct., 1994), pp. 737-756, σ.745  
Stable URL:  
<http://links.jstor.org/sici?sici=0020-5850%28199410%2970%3A4%3C737%3ABTTTTTP%3E2.0.CO%3B2-H>

<sup>77</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §324

<sup>78</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §71

<sup>79</sup> Stewart Jon Bartley, *The Hegel myths and legends*, σ.178



### 3.2.3. ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΦΥΣΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

Την περίπλοκη αυτή τοποθέτηση, στην οποία οδηγεί όχι απλώς η γνωσιοθεωρία του γερμανικού ιδεαλισμού αλλά η όλη χεγκελιανή διαλεκτική, συνοψίζει ένα ακόμη πιο εντυπωσιακό συμπέρασμα: αν ένα κράτος υπάρχει επειδή το αναγνωρίζουν άλλα κράτη<sup>80</sup>, έπεται ότι το κράτος δεν είναι ανεξάρτητο, δεν είναι κυρίαρχο, δεν αποτελεί μονάδα αυθύπαρκτη. Η παντοδυναμία του καταδεικνύεται περιορισμένη, μιας και του χρειάζεται για την ίδια του την ύπαρξη η συνύπαρξη άλλων, διαφορετικών κρατών. Αυτή είναι η εντυπωσιακή αφετηρία από την οποία ο Hegel αντλεί διαλεκτικά την ανάγκη της υπέρβασης του διεθνούς νόμου ως συμβάσεως με ζωτική πραγματικότητα σημασία για την ίδια την ύπαρξη των διαφόρων κρατών. Η άρνηση κάθε δυνατότητας για καθολική και διαρκή ειρήνη και διεθνή τάξη δε συνιστά λοιπόν, κατά τον Hegel, και άρνηση της υπέρβασης του υπερεθνικού νόμου και του διεθνούς δικαίου.<sup>81</sup>

Το διαλεκτικό παράδοξο είναι ότι το χεγκελιανό κράτος είναι κυρίαρχο μόνον εφ' όσον άλλα κράτη το αναγνωρίζουν ως κυρίαρχο κράτος και η ουσιώδης ανάγκη που υποστασιοποιεί, αυτή η *comitas gentium*, η διεθνής δηλαδή αναγνώριση καθώς και ο σεβασμός των νόμων και των θεσμών<sup>82</sup>, προκύπτει ακριβώς από το απεριορίστον, εκ πρώτης όψεως, της κρατικής κυριαρχίας. Αυτό, κατά τον Hegel, απλώς αποδεικνύει ότι στο άπειρο πρέπει να τεθούν όρια κατ' ανάγκην, ώστε να υπόκειται σε περιορισμούς από την ίδια τη δική του τη διαλεκτική λογική που το διέπει. Έτσι ο Hegel φθάνει στην πραγμάτευση του Διεθνούς Νόμου, στο τμήμα της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* που επιγράφεται «Το Εξωτερικό Δημόσιο Δίκαιο». Δηλαδή ο φιλόσοφος αρνείται μόνο την ύπαρξη ενός διεθνούς νόμου *a priori*, ενός νόμου δηλαδή που θα στηριζόταν σε αφαιρέσεις για το πώς θα έπρεπε να είχαν τα πράγματα. Τονίζει, ωστόσο, τη διαφορά μεταξύ του διεθνούς και του ενδοκρατικού νόμου. Καθώς ο διεθνής νόμος αντλεί το κύρος του όχι από την όποια μεταφυσική του ουσία αλλά από τη συγκεκριμένη κάθε φορά βούληση των συμβαλλομένων, μοιάζει περισσότερο με συμβόλαιο παρά με νόμο.

---

<sup>80</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §323

<sup>81</sup> Pierre Hassner, *Beyond the Three Traditions: The Philosophy of War and Peace in Historical Perspective*, International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-), Vol. 70, No. 4. (Oct., 1994), σ.745

<sup>82</sup> <http://www.merriam-webster.com/dictionary/comitas%20gentium>

Αλλά την ίδια την ύπαρξη του υπερεθνικού και διακρατικού νόμου δεν την αρνείται ποτέ του ο φιλόσοφος<sup>83</sup>.

Ο Hegel συνεχίζει με την απόδειξη πως ο κανόνας της διεθνούς συμπεριφοράς είναι εγγενής στην ίδια την εκ πρώτης όψεως άρνησή του: «Λόγω του ότι τα κράτη αλληλοαναγνωρίζονται ως τέτοια, παραμένει ακόμη και στον πόλεμο, την κατάσταση της αδικίας, της βίας και του τυχαίου, ένας δεσμός, στο πλαίσιο του οποίου ισχύουν έναντι αλλήλων ως καθαυτά και δι' αυτά έτσι ώστε, εν μέσω του ίδιου του πολέμου, ο πόλεμος καθορίζεται ως κάτι που οφείλει να διαρκέσει προσωρινά. Εμπεριέχει έτσι τον διεθνούς δικαίου καθορισμό ότι διατηρείται μέσα σ' αυτόν η δυνατότητα της ειρήνης. Ένδειξη τούτου είναι ο σεβασμός των διπλωματικών απεσταλμένων, καθώς και το ότι δεν διεξάγεται κατά των εσωτερικών θεσμών και της ειρηνικής οικογενειακής και ιδιωτικής ζωής, ούτε κατά των ιδιωτών»<sup>84</sup>.

Εδώ υπογραμμίζεται η μη-ολοκληρωτική πλευρά της χεγκελιανής αντίληψης περί πολέμου, η οποία και απέχει παρασάγγας από άλλες αντιλήψεις της εποχής, στις οποίες και πρέπει να αναζητηθούν οι ρίζες της ιδεολογίας του «πολέμου με όλα τα μέσα». Η διάκριση εξάλλου μεταξύ Κράτους και Κοινωνίας, επιτρέπει στον φιλόσοφο να διαφυλάξει μία αυτόνομη περιοχή, έντονα συγκεκριμένη και προσωπική, που παραμένει άθικτη ακόμη και εν καιρώ πολέμου, καθώς ο πόλεμος είναι πάντοτε πόλεμος μεταξύ κρατών, ουδέποτε μεταξύ ατόμων<sup>85</sup>.

Καταλήγει μάλιστα ο Hegel στο συμπέρασμα ότι ο διαποτισμένος από την ανωνυμία της μάχης πόλεμος που κατέστη δυνατός από τη χρήση της πυρίτιδας, και μετά, απαλλάσσει την ίδια την πράξη της μάχης από την προσωπική αντιπαλότητα<sup>86</sup>. Πρόκειται για μία μάλλον πρωτογενή σύλληψη και κατανόηση των άμεσων συνεπειών του πολέμου των νεωτέρων χρόνων (πολλώ δε μάλλον της σύγχρονης εποχής) με την οποία ο Hegel αποκαλύπτεται ο ίδιος θύμα πόθων ευσεβών, όσο κι εκείνοι που τόσο αποστρεφόταν. Πρόκειται όμως και για επιβεβαίωση πως ο φιλόσοφος ήθελε να δει τον πόλεμο να εξανθρωπίζεται -ή τουλάχιστον να ελαχιστοποιείται, παρά την ευρύτερη φιλοσοφική του πεποίθηση πως είναι αδύνατον να εξαλειφθεί.

---

<sup>83</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §333

<sup>84</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §338

<sup>85</sup> Taylor Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975, σ.427

<sup>86</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §338

Όλα αυτά δεν επιδέχονται υπαγωγή στην έννοια του εθνικιστικού-λαϊκού πολέμου, που απαιτεί πάσα προσπάθεια όλης της κοινωνίας. Κατά συνέπεια ο Hegel υπογραμμίζει την παρατήρησή του πως ο «πατριωτισμός» δεν πρέπει να σημαίνει πολεμικούς αλαλαγμούς, ανορθολογικούς όσο και βακχικούς, αλλά την καθημερινή και πλήρη αποδοχή και τήρηση των νόμων, των θεσμών και των αξιών της πολιτείας εν καιρώ ειρήνης<sup>87</sup>.

### 3.2.4. ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΟΥΔΕΤΕΡΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ

Επιπλέον, κατά τον Hegel, η νίκη δεν αρκεί ποτέ για να φανεί ποιος εμπόλεμος είχε το δίκιο με το μέρος του. Ποτέ συγκεκριμένος πόλεμος δεν συνιστά κρίση δικαιοσύνης. Ποτέ δεν έχει ο νικητής δίκιο κατ' ανάγκην ούτε είναι ο ηττημένος κατ' ανάγκην ο κακός. Το δίκαιο του ισχυρότερου δεν ισχύει<sup>88</sup>. Ο Hegel διατύπωσε ώριμα τη θέση του αυτή για την ηθική ουδετερότητα του πολέμου ως εξής: «Η έριδα μεταξύ των κρατών, εφόσον οι ιδιαίτερες βουλήσεις δεν μπορούν να επιτύχουν συναίνεση, μπορεί να διευθετηθεί μόνο μέσω του πολέμου. Ποιες προσβολές όμως, απ' αυτές που μπορούν μαζικά να προκύψουν με δεδομένα την απέραντη έκτασή τους και τις πολύπλοκες σχέσεις των υπηκόων, θα θεωρηθούν ως συγκεκριμένες παραβιάσεις των συνθηκών ή προσβολές της αναγνώρισης και της τιμής, παραμένει καθαυτό ακαθόριστο, διότι ένα κράτος μπορεί να συνδέσει την άπειρη κυριαρχία του και την τιμή του με κάθε μία εκ των λεπτομερειών του και τόσο περισσότερο τείνει προς την οξυθυμία, όσο η ισχυρή ατομικότητά του γιγαντωμένη μέσα από εσωτερική ειρήνη ωθείται να αναζητήσει και να βρει ένα πεδίο δραστηριοτήτων προς τα έξω»<sup>89</sup>.

Πρόκειται για έναν ιδιαίτερης οξυδέρκειας εντοπισμό της φαρισαϊκής νοοτροπίας του κράτους απέναντι σε κάθε πραγματική ή φανταστική παραβίαση των κατ' αυτό δικαιωμάτων του<sup>90</sup>. Έτσι προκύπτουν οι καταστάσεις όπου και οι δύο πλευρές μπορεί να έχουν, όπως ισχυρίζονται, δίκιο και συνεπώς ο πόλεμος δεν «δικαιολογείται» από την πλευρά του ενός μονάχα μέρους. Η παραδοχή αυτή αποκλείει κάθε περίπτωση

---

<sup>87</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §268

<sup>88</sup> Reichberg Gregory M., Syse Henrik, Begby Endre (editors), *The ethics of war: classic and contemporary readings*, Blackwell Publishing, 2006, σ.549

<sup>89</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §334

<sup>90</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §335

συσχετισμού της χεγκελιανής έννοιας του πολέμου με την ιδέα του εθνικού πολέμου, μιας και κάθε εθνικού χαρακτήρα κίνηση -ακόμη και η πιο ανθρωπιστική που μπορεί κανείς να φανταστεί- προσφεύγει αναπόφευκτα, αργά η γρήγορα, στην έννοια του δικαίου πολέμου. Διαφορετικά δεν δικαιολογείται η εθνική πανστρατιά (και η *levée en masse*<sup>91</sup>), ούτε ο πόλεμος του λαού εναντίον του εθνικού εχθρού, πολλώ δε μάλλον οι πόλεμοι που προφασίζονται, παραδείγματος χάριν, την επανόρθωση ιστορικών αδικιών, ή οι πόλεμοι που ξεκινούν αποτρεπτικά.

Κατά τον Hegel δεν υπάρχει δίκαιος πόλεμος, διότι ποτέ συγκεκριμένος πόλεμος δεν διεξάγεται σε σφαίρα που να έχει την παραμικρή σχέση με την έννοια του δικαίου. Ο κύκλος είναι πλήρης (όσο και σαφής): πρώτα η έννοια του πολέμου γίνεται κατανοητή στην ηθική σφαίρα της φιλοσοφικής σκέψεως εν γένει και κατόπιν ο συγκεκριμένος πόλεμος υποβιβάζεται στη σφαίρα του συμβεβηκότος. Παρά τη διαλεκτική δεξιοτεχνία του, το φιλοσόφημα δεν φαίνεται πλήρως ικανοποιητικό και τούτο οφείλεται στην απροθυμία του Hegel να καθαγιάσει το φαινόμενο του συγκεκριμένου πολέμου<sup>92</sup>.

Μπορεί άλλες λύσεις, είτε βλέπουν -στο ένα άκρο του φάσματος- ηθικό περιεχόμενο στους εθνικούς ή τους κατακτητικούς πολέμους είτε -στο άλλο άκρο του φάσματος-την ολοκληρωτική διεξαγωγή τους ως ουσία του πολιτικού ζώου, να είναι περισσότερο συνεπείς, εσωτερικά τουλάχιστον, παραμένουν όμως ηθικώς απαράδεκτες, ή τουλάχιστον προκαλούν ενίοτε την ηθική αποστροφή. Για τον Hegel κάθε συγκεκριμένος πόλεμος είναι σύγκρουση μεταξύ συγκεκριμένων όσο και τυχαίων επιθυμιών, οι οποίες δεν περιλαμβάνουν τίποτε το αναγκαίο<sup>93</sup> άρα ουδεμία φιλοσοφική δικαιολόγηση μπορεί ποτέ να υπάρξει για τον άλφα ή τον βήτα πόλεμο<sup>94</sup>.

---

<sup>91</sup> Literally "mass uprising", is a French term for mass conscription during the French Revolutionary Wars, particularly for the one from 16 August 1793. — Marvin Perry, Peden Joseph R. and Laue Theodore H. Von, *The Jacobin Regime, Sources of the Western Tradition: From the Renaissance to the Present*, 4th ed, Vol. 2, Boston: Houghton Mifflin, 1999, σ.108, Print. Sources of the Western Tradition

<sup>92</sup> Reichberg Gregory M., Syse Henrik, Begby Endre (editors), *The ethics of war: classic and contemporary readings*, σ.549-550

<sup>93</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §334

<sup>94</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §337

### 3.2.5. Ο HEGEL ΚΑΙ Η ΕΥΡΩΠΗ ΤΗΣ ΕΠΟΧΗΣ ΤΟΥ

Ο φιλόσοφος διαβλέπει για την Ευρώπη της εποχής του δυνατότητες ελαχιστοποίησης των εμφανίσεων άλλων συρράξεων: «Τα ευρωπαϊκά έθνη συγκροτούν μία οικογένεια, σύμφωνα με τις γενικές αρχές της νομοθεσίας τους, των ηθών τους, του πολιτισμού τους και έτσι η διεθνούς δικαίου διαγωγή μετατρέπεται σε μία καλύτερη κατάσταση, εκεί όπου παλαιότερα ο κανόνας ήταν η αμοιβαία ανταλλαγή πληγμάτων»<sup>95</sup>.

Τη στάση και την προοπτική αυτή της ενοποίησης της Ευρώπης της εποχής του, ο Hegel τη χρησιμοποιεί και για να τονίσει το γεγονός ότι τα διάφορα σύνορα που χωρίζουν τα ευρωπαϊκά κράτη έχουν μονάχα δευτερεύουσα σημασία, λόγω της ευρύτερης κυριαρχίας της όλης πολιτισμικής τους συγγένειας. Η πολιτική ενότητα έπεται της πολιτισμικής, της οποίας και υπολείπεται - όπως ακριβώς και η ίδια η σφαίρα της κρατικής εξουσίας υπάγεται φιλοσοφικά στη σφαίρα του απόλυτου πνεύματος<sup>96</sup>.

Μολονότι ο Hegel απορρίπτει το όραμα κάθε σχεδίου αιωνίου ειρήνης a priori, ασχέτως αν πρόκειται για προϊόν είτε της σκέψεως του Kant είτε των συμφερόντων της Ιεράς Συμμαχίας, η εμπειρική του περιγραφή της Ευρώπης της εποχής του εμφορείται κατ' ουσίαν από το ίδιο πνεύμα. Αν η περιγραφή του αυτή επιδέχεται αντιρρήσεις, αυτές απορρέουν από την αδυναμία του να αντιληφθεί τις βαθύτερες τάσεις της εποχής του.

Ανεξαρτήτως του αν και κατά πόσον ο Hegel έχει παράσχει επαρκή εξήγηση του πολέμου, τα όσα αναφέρθηκαν παραπάνω δείχνουν πως ο φιλόσοφος δεν ομιλεί ούτε τη γλώσσα του επιθετικού εθνικισμού, ούτε εκείνη του επεκτατικού μιλιταρισμού. Το όνειρό του για μία Ευρώπη σχετικώς ήρεμη διαταράχθηκε μετά από τις Ευρωπαϊκές εξεγέρσεις, πρώτα του 1830<sup>97</sup> και μετά του 1848<sup>98</sup>, όπου και διαλύθηκε οριστικά. Νέες

---

<sup>95</sup> Hegel Georg, *ό.π.* §339

<sup>96</sup> Pinkard Terry, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, 2012, σ.8

<sup>97</sup> Ξεσπάει η Ιουλιανή Επανάσταση στο Παρίσι (27 Ιουλίου) που θα οδηγήσει στην πτώση των Βουρβόνων.  
Από: <http://el.wikipedia.org/wiki/1830>

<sup>98</sup> Το 1848 είναι μια χρονιά σταθμός για την Ευρώπη. Νέες ιδέες εμφανίζονται, φιλελεύθερα και εθνικιστικά αιτήματα εγείρονται και μια σειρά από επαναστάσεις αμφισβητούν την νομιμότητα της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων. Σημαντική επίδραση στις επαναστατικές εξελίξεις ανά την Ευρώπη άσκησε αναμφίβολα η εξέγερση στο Παρίσι τον Φεβρουάριο του 1848, η οποία αποτέλεσε κατά κάποιο τρόπο το έναυσμα για τις επαναστάσεις που ακολούθησαν. Με τις εξεγέρσεις του 1848 ανά την Ευρώπη (αλλά και παλαιότερα, όπως το 1830 στη Γαλλία με την Ιουλιανή Επανάσταση) τέθηκαν υπό αμφισβήτηση κάποιες από τις αρχές του συνεδρίου της Βιέννης (1815). Συγκεκριμένα, τα φιλελεύθερα αιτήματα, η πίεση για διοικητικές, οικονομικές και κοινωνικές μεταρρυθμίσεις, οι αγώνες για εθνική ανεξαρτησία, έρχονταν σε αντίθεση με τις υποχρεώσεις που είχαν αναλάβει οι μεγάλες δυνάμεις το 1815 περί διατήρησης του status quo στην Ευρώπη, διατήρησης της τάξης και της νομιμότητας και κατάπνιξης κάθε επαναστατικού ανατρεπτικού κινήματος. Η Ευρώπη από

αντιλήψεις επέτρεψαν στους Ευρωπαίους να θεωρήσουν τον πόλεμο ως ηθικώς δικαιωμένο, ανάλογα με τις συνθήκες που τους εξυπηρετούσαν ιδεολογικώς. Ανάμεσά τους ελέχθησαν πολλά: ότι για τη δόξα της πατρίδος πρέπει να χύνεται αίμα, ότι από δικαιώματα κατάκτησης απορρέουν δικαιώματα κατοχής, ότι ο πόλεμος αποτρέπει την κοινωνική σήψη, ότι κατ' εξοχήν αυτός εξασφαλίζει την εθνική ενότητα και άλλα πολλά, τα οποία όμως δεν απηχούν αξιόπιστα τη σκέψη του Hegel, γι αυτό και η φιλοσοφική τους καταγωγή δεν είναι σωστό και δίκαιο να αποδίδεται στον κύριο εκπρόσωπο του μεγάλου πνευματικού κινήματος του Γερμανικού Ιδεαλισμού<sup>99</sup>.

### 3.3. ΑΙΤΙΑ ΠΟΛΕΜΟΥ ΚΑΙ ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΣΤΗΜΑ

#### 3.3.1. Η ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗ ΑΠΟΨΗ ΓΙΑ ΤΟΝ ΠΟΛΕΜΟ

Στις θεωρίες εκείνες που προσπάθησαν με επιστημονικό τρόπο να ερμηνεύσουν το «φαινόμενο πόλεμος» αξίζει να αναφερθεί εδώ και η μαρξιστική-λενινιστική άποψη. Σύμφωνα μ' αυτήν ο πόλεμος δεν είναι ένα φυσικό και αναγκαίο φαινόμενο στη ζωή των λαών και των κρατών, αλλά ένα ιστορικό γεγονός που παρουσιάζεται σ' ένα ορισμένο στάδιο εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών και βρίσκεται σε στενό δεσμό με καθιερωμένες συνθήκες της κοινωνικής ζωής. Κατά την άποψη αυτή η οργανωμένη πάλη που διεξάγεται μεταξύ των κοινωνικών τάξεων των σύγχρονων ταξικών κρατών έχει σκοπό την επικράτηση της ισχυρότερης εκμεταλλεύτριας τάξης, η οποία θα εξακολουθήσει να χρησιμοποιεί βίαια μέσα για να πετύχει τους πολιτικούς και οικονομικούς της σκοπούς σε βάρος και άλλων κρατών.

Οι ρίζες επομένως κάθε πολέμου βρίσκονται στο σύστημα των οικονομικών σχέσεων και στον οικονομικό χαρακτήρα του κοινωνικού καθεστώτος μιας χώρας, δεν είναι δηλαδή στη βάση του παρά μία γιγαντιαία οικονομική επιχείρηση, το αποτέλεσμα της

---

το 1848 και μετά μπαίνει σε μια νέα τροχιά, τροχιά συγκρούσεων και ανταγωνισμών (όπως ο Κριμαϊκός Πόλεμος το 1853 και ο Αυστροπρωσικός πόλεμος το 1866), ενώ ταυτόχρονα εξελίσσεται η γερμανική και η ιταλική ενοποίηση. Βέβαια, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, οι συγκρούσεις αυτές θα διακοπούν έπειτα από την εδραίωση του συστήματος ασφάλειας του Βίσμαρκ. Παρόλα αυτά, η περίοδος της περίφημης συνεργασίας των ευρωπαϊκών δυνάμεων και των αρμονικών σχέσεων ανάμεσα τους (έστω και προσχηματικά) έχει περάσει πλέον ανεπιστρεπτή, γεγονός που θα εκδηλωθεί με μεγαλύτερη ένταση από το 1890 και μετά (ιμπεριαλιστική εποχή). — Από το βιβλίο: Κολιόπουλος Ι. Σ., *Νεώτερη Ευρωπαϊκή Ιστορία 1789-1945*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1987

<sup>99</sup> Brooks Thom, *Hegel's Political Philosophy: A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, Edinburgh University Press, 2007, σ.130-131

οποίας δεν είναι η, όπως εμφανίζεται, προάσπιση των εθνικών δικαίων και της εθνικής ανεξαρτησίας, αλλά ο προσπορισμός του μεγαλύτερου δυνατού οικονομικού κέρδους στην εκμεταλλεύτρια τάξη που κρατά στα χέρια της την κρατική εξουσία.

Όπως στον Ηράκλειτο ο πόλεμος γίνεται ο πατέρας των πάντων, που άλλους τους έκανε δούλους και άλλους ελεύθερους, έτσι στον Marx «ο πόλεμος διαμορφώθηκε πριν από την ειρήνη: ο τρόπος που ορισμένες οικονομικές σχέσεις όπως μισθωτή εργασία, μηχανήματα... αναπτύχθηκαν με τον πόλεμο και μέσα στους στρατούς... νωρίτερα απ' όσο στο εσωτερικό της αστικής κοινωνίας. Και η σχέση ανάμεσα στη παραγωγική δύναμη και τις σχέσεις συναλλαγής είναι ιδιαίτερα ευδιάκριτη στο στρατό»<sup>100</sup>.

Ο Π. Κονδύλης σχολιάζοντας τις σκέψεις του Marx καταλήγει ότι «ο πόλεμος και η κατάκτηση κάνουν την πορεία της ιστορίας πολύ πιο ανοιχτή και τεθλασμένη - τουλάχιστον όσο δεν υπάρχει ακόμα η παγκόσμια αγορά ως ενοποιητική δύναμη της παγκόσμιας ιστορίας, όσο δηλαδή υπάρχει ακόμα μια γνήσια ποικιλομορφία τρόπων παραγωγής και επικοινωνίας οι οποίοι υφίστανται ανεξάρτητα ο ένας από τον άλλο έχοντας διαμορφωθεί λίγο-πολύ αυτοτελώς μέσα σ' έναν δικό τους, (σχετικά) αποκομμένο ζωτικό χώρο»<sup>101</sup>.

Ο πόλεμος, η κατάκτηση, ο αγώνας ανάμεσα σε διαφορετικά πολιτικά σύνολα για κυριαρχία, η πολιτική δηλαδή σε τελική ανάλυση, καθορίζουν δραστικά το κοινωνικό γίγνεσθαι. Οι απόψεις του Marx, παρά την απολυτότητα με την οποία διατυπώνονται, δίνουν μία κατά βάση ορθή εξήγηση του φαινομένου έξω από φιλοσοφικές ερμηνείες και πέρα από μεταφυσικές προεκτάσεις και παρέχουν την δυνατότητα αντιμετώπισης της κοινωνίας σαν ποικιλία σχέσεων και εξουσιών, που έρχονται σε αμοιβαία επιρροή και επίδραση. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Marx μπορεί να αποτελέσει μέρος μιας ρεαλιστικής αντιμετώπισης της πραγματικότητας που έχει αφήσει οριστικά πίσω της την γραμμική εξέλιξη της ιστορίας -η εξέλιξη θα έχει απρόβλεπτες «προόδους» και «οπισθοδρομήσεις»- ενώ θα έχει θεωρήσει άτοπο το εσχατολογικό τέλος της ιστορίας στην «Νέα Ιερουσαλήμ» της αταξικής κοινωνίας.

---

<sup>100</sup> Marx Karl, *Grundrisse, Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, Πρόλογος-μετάφραση-σχόλια Διβάρης Διονύσης, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα, 1989, Τόμος Α', σ.72

<sup>101</sup> Κονδύλης Παναγιώτης, *Θεωρία του Πολέμου: Πόλεμος και Πολιτική, Πόλεμος, Οικονομία και Κοινωνία, Πόλεμος και Επανάσταση, Ο Θερμός Πόλεμος μετά τον Ψυχρό Πόλεμο, Ελληνοτουρκικός Πόλεμος*, β' έκδοση, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1998, σ.189-190

### 3.3.2. ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΑ ΑΙΤΙΑ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΥΓΚΡΟΥΣΕΩΝ

Η Συνθήκη της Βεσφαλίας το 1648 αποτελεί έτος-ορόσημο στην ιστορία των διεθνών συγκρούσεων και οριοθετεί μια νέα εποχή στις σχέσεις μεταξύ των κρατών στον χώρο της Ευρώπης. Στη διάρκεια των Μέσων Χρόνων οι πόλεμοι στην Ευρώπη ήταν κυρίως συγκρούσεις μεταξύ οικογενειών που βασιλεύαν σε μια χωρική επικράτεια. Κράτη ως οντότητες, δεν υπήρχαν. Η κατάσταση αλλάζει από τα μέσα του 16<sup>ου</sup> αιώνα περίπου, όταν αρχίζουν να ξεσπούν στην Ευρώπη, συγκρούσεις εμφύλιου χαρακτήρα, καθώς και θρησκευτικού. Μετά το 1648, κύριο αίτιο είναι λόγοι εθνικής κυριαρχίας και συνόρων των εθνικών κρατών.

Περί το 1500, οι πιο πλούσιες περιοχές της Ευρώπης ήταν η Β. Ιταλία και οι ακτές του Βελγίου. Στις αρχές του 16<sup>ου</sup> αιώνα η Ολλανδία άρχισε σταδιακά να ανέρχεται οικονομικά και 100 χρόνια μετά έγινε η πρώτη δύναμη στην Ευρώπη. Η χορήγηση εμπορικών προνομίων σε εταιρείες για την αποκλειστική τροφοδοσία των αγορών με προϊόντα από την Ασία και τη Λατινική Αμερική, ήταν ο κανόνας και η αιτία πολλών διεθνών συγκρούσεων. Οι συγκρούσεις αυτές έφεραν και το σταδιακό οικονομικό μαρασμό της Ολλανδίας.

Γύρω στα 1715 οι συνοριακές διαφορές εξακολουθούν να καταλαμβάνουν το υψηλότερο ποσοστό των αιτιών πολέμου, ενώ το εμπόριο, η ναυσιπλοΐα και οι αποικίες καταλαμβάνουν την δεύτερη θέση. Αξίζει να σημειωθεί ότι, όχι τόσο το εξωτερικό εμπόριο, όσο τα συμφέροντα των εταιρειών που εκμεταλλεύονταν μονοπωλιακά τις αποικίες, ήταν αυτά που ωθούσαν τα κράτη σε πόλεμο.

Εν τω μεταξύ, τα ηνία της οικονομικής πρωτοπορίας στην Ευρώπη είχαν μεταφερθεί στην Βρετανία. Όλο τον 19<sup>ο</sup> αιώνα η Βρετανία είχε να αντιμετωπίσει τον ανταγωνισμό της Γαλλίας και της Γερμανίας και γίνεται αιτία αρκετών διεθνών συγκρούσεων που κορυφώνονται το 1914, με την έναρξη του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου.

Από το 1815 έως το 1914, οι πόλεμοι γίνονταν κυρίως για εθνικούς σκοπούς. Το εμπόριο ήταν «σύμμαχος της ειρήνης» αυτήν την εποχή, διότι -από το 1850 και μετά, όπου οι απόψεις των κλασικών φιλελευθεριστών κυριαρχούσαν- ο πόλεμος θεωρούνταν ανορθολογικός και καταστροφικός τρόπος επίλυσης των διαφορών μεταξύ των κρατών. Από τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και μετά, η διεθνής κοινωνία έχει εισέλθει στην εποχή του ανταγωνισμού ιδεολογιών.



Ο Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος λειτούργησε ως καταλύτης πολλών κοινωνικοπολιτικών εξελίξεων σε όλο τον κόσμο, και αναπόφευκτα έβαλε την σφραγίδα του και στην οικονομική σκέψη. Από τη λήξη του ως την έναρξη της δεύτερης μεγάλης διεθνούς σύγκρουσης σε ευρωπαϊκό έδαφος, μετά από περίπου δύο δεκαετίες, υπήρξαν σημαντικές θεωρητικές πρόοδοι σε μια σειρά κλάδων της οικονομικής επιστήμης<sup>102</sup>.

### 3.3.3. Ο ΠΟΛΕΜΟΣ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΑΝΑΛΥΣΗΣ ΤΩΝ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ

Από την εποχή του Θουκυδίδη μέχρι σήμερα, χιλιάδες σελίδες βιβλίων και μελετών έχουν αφιερωθεί στο πολυσυζητημένο και ιδιαίτερος σημαντικό θέμα των αιτιών των πολέμων. Οι λόγοι του πολέμου πολλοί, κατηγοριοποιημένοι σε αναρίθμητες κατηγορίες, διατυπωμένοι από χιλιάδες μελετητές και συγγραφείς. Εκείνος όμως που διατύπωσε τη «θεωρία» του πολέμου πρώτος, τόσο περιεκτικά αλλά και τόσο διαχρονικά, είναι ο Θουκυδίδης. Γιατί ο πόλεμος στο πέρασμα των αιώνων μπορεί να άλλαξε μορφή αλλά κατά βάθος οι λόγοι που προκαλούν ένα πόλεμο παραμένουν ίδιοι.

Αναφερόμενος στο ζήτημα του πολέμου, ο Θουκυδίδης επικεντρώνει την ανάλυσή του στο συστημικό επίπεδο ανάλυσης. Σύμφωνα με τον καθηγητή Διεθνών Σχέσεων Α. Πλατιά, ο πόλεμος, που είναι συστημικό φαινόμενο, σχετίζεται με την αλλαγή στο συσχετισμό της ισχύος. Ο Θουκυδίδης, στην προσπάθειά του να ερμηνεύσει τα αίτια του πολέμου μεταξύ Αθήνας και Σπάρτης, ανακάλυψε τη θεωρία της άνισης ανάπτυξης: «Η ισχύς των κρατών εξαρτάται από την οικονομία, την τεχνολογία και τον πληθυσμό τους. Αυτοί οι παράγοντες καθορίζουν τη στρατιωτική ισχύ κάθε κράτους. Η ισχύς, όμως, των κρατών αλλάζει. Αυτή η αλλαγή δεν γίνεται με τον ίδιο ρυθμό. Σε ορισμένα κράτη η ισχύς μειώνεται και σε άλλα αυξάνεται, με διαφορετικούς μάλιστα ρυθμούς ... Αυτή η ανισότητα έχει σοβαρές στρατηγικές επιπτώσεις τόσο για τα κράτη αυτά καθαυτά, όσο και για το συσχετισμό δυνάμεων στο διεθνές σύστημα»<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> Από το βιβλίο: Ψαλιδόπουλος Μιχάλης, *Διεθνής σύγκρουση και οικονομική σκέψη, Διεθνές εμπόριο και εθνικό συμφέρον 17<sup>ος</sup>- 20<sup>ος</sup> αιώνας*, εκδ. Μεταμεσονύκτιες Εκδόσεις, Αθήνα, 2003

<sup>103</sup> Πλατιάς Αθανάσιος, *Διεθνείς Σχέσεις και Στρατηγική στον Θουκυδίδη*, πέμπτη έκδοση, εκδ. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 2009, σ.62-63

Αυτό που φόβισε τότε τους Σπαρτιάτες, δηλαδή η ενδυνάμωση της Αθηναϊκής Ηγεμονίας, η απειλή απώλειας των συμμάχων τους και τελικά η απώλεια του κύρους και της φήμης τους, αυτοί οι ίδιοι λόγοι ωθούν και σήμερα τις μεγάλες ή τις μικρές δυνάμεις στην αρένα του πολέμου. Η ιστορία μπορεί πολλές φορές να είναι απρόβλεπτη, όμως καθ' όλη τη διάρκεια ύπαρξης του ανθρώπινου γένους -ήδη από την εποχή του Θουκυδίδη- παρατηρούνται συγκεκριμένες συμπεριφορές που μπορούν να καταλήξουν σε χρήσιμα συμπεράσματα για την ερμηνεία των αλλαγών στην παγκόσμια σκακιέρα.

Η ανάπτυξη της μελέτης του περιβάλλοντος των κρατών συνιστά τη μεγάλη καινοτομία που συνεισέφερε ο διεθνολόγος Kenneth Waltz. Ο Waltz, την κατάλληλη στιγμή, ξεφεύγει από τη μελέτη του ανθρώπου και του κράτους ως των αιτιών του πολέμου, προχωρά πιο πέρα από τους μεγάλους θεωρητικούς και, στηριζόμενος κυρίως στη σκέψη του Rousseau, αναπτύσσει τη μελέτη του περιβάλλοντος των κρατών και των μεταξύ τους σχέσεων, δηλαδή του «διεθνούς συστήματος» ως αιτίας πολέμου<sup>104</sup>. Στο διεθνές σύστημα, οι κύριοι δρώντες είναι τα κράτη -και όχι αφηρημένα οι λαοί- και επομένως η ισορροπία ή μη ισχύος των κρατών προκαθορίζει εν πολλοίς την κατάσταση των διεθνών σχέσεων<sup>105</sup>.

Συνέπεια της κατηγοριοποίησης και χειροπιαστή απόδειξη της καινοτόμου επιρροής της είναι και ο όρος που εισήγαγε ο Waltz. Τις τρεις αυτές κατηγορίες αιτιών πολέμου τις ονομάζει «εικόνες» («images»). Ο όρος «εικόνα» ή «οι τρεις εικόνες του Waltz» είναι γνωστός και χρησιμοποιείται από κάθε μελετητή των διεθνών σχέσεων. Συχνά αναφέρονται, αν και δεν ταυτίζονται πλήρως, και ως τα «τρία επίπεδα ανάλυσης»: το πρώτο επίπεδο που μεθοδολογικά εστιάζει την ανάλυση στον άνθρωπο, το δεύτερο στο κράτος και το τρίτο στο διεθνές σύστημα.

Η σημαντικότερη συνεισφορά του Waltz είναι η μετά από πολλούς αιώνες επιστροφή στη λογική του θετικισμού για την ανάλυση της διεθνούς πολιτικής. Η θεώρηση του Ρεαλισμού, της οποίας ο Waltz αναγνωρίζεται ως ένας από τους σύγχρονους πατέρες, δεν αφορά την επιβολή του ισχυρού, την υποχώρηση του αδυνάτου, αλλά την

---

<sup>104</sup> Waltz Kenneth N., *Man, the State and War: A Theoretical Analysis*, Columbia University Press, 2001

<sup>105</sup> Ήφαιστος Παναγιώτης, *Ο Πόλεμος και τα Αίτιά του. Τα Πολλά Πρόσωπα του Ηγεμονισμού και της Τρομοκρατίας*, β' έκδοση, εκδ. Ποιότητα, Αθήνα, 2002, καθώς επίσης και:

Mearsheimer John J., *The Tragedy of Great Power Politics*, W.W. Norton, 2003

κατανόηση και εξήγηση της κατάστασης στη βάση της παρατήρησης ότι το διεθνές σύστημα είναι άναρχο και εξ αυτού είτε ο ανταγωνισμός είτε οι προσπάθειες για συνεργασία οδηγούν σε συγκρούσεις. Ο Ρεαλισμός στηρίζεται στον θετικισμό και διαφοροποιείται από τον ιδεαλισμό του οικονομικού φιλελευθερισμού και τον ντετερμινισμό του μαρξιστικού υλισμού.

Για ποιο λόγο, λοιπόν, τα κράτη ανταγωνίζονται μεταξύ τους; Σύμφωνα με τον Θουκυδίδη και το ρεαλιστικό παράδειγμα, η κυριότερη αιτία είναι τα διλήμματα ασφαλείας που αναπτύσσονται μεταξύ των κρατών εξαιτίας της άνισης ανάπτυξης σε ένα άναρχο διεθνές περιβάλλον. Η άνιση ανάπτυξη είναι αυτή η οποία δημιουργεί τις μεταβολές στην κατανομή της ισχύος υπέρ του ενός ή του άλλου κράτους κάθε χρονική στιγμή και σε συνδυασμό με την έλλειψη κοινής διεθνούς ηθικής κρίσης, είναι το κυριότερο αίτιο για τις διεθνείς διενέξεις, συγκρούσεις και ανταγωνισμούς συμφερόντων και ηθικών κριτηρίων<sup>106</sup>.

Επίσης, σύμφωνα με τον καθηγητή Διεθνών Σχέσεων Π. Ήφαιστο «η άνιση κατανομή ισχύος σε κάθε περιφέρεια ή σε κάθε διμερή ανταγωνιστική σχέση προκαλεί ανάγκη εξισορρόπησης, διλήμματα ασφαλείας, εξοπλιστικούς ανταγωνισμούς, ένταση, κρίσεις και συχνά πόλεμο», ενώ ταυτόχρονα, η «εχθρότητα» και οι «ανταγωνισμοί» είναι συνέπεια των απειλών κατά της ανεξαρτησίας –κυριαρχίας ενός κράτους, ελλείψει ενός παγκόσμιου συστήματος διανεμητικής δικαιοσύνης και αποτελεσματικών κανονιστικών δομών για την ανακατανομή συμφερόντων και εξουσιών<sup>107</sup>. Είναι, δηλαδή, η άνιση ανάπτυξη η αιτία που δημιουργεί μεταβολές στην κατανομή της ισχύος μεταξύ των κρατών και οι οποίες, με τη σειρά τους, μεταβάλλουν κατ' ανάλογο τρόπο την άσκηση ισχύος από τα κράτη. Αυτές οι μεταβολές στην κατανομή της ισχύος οδηγούν τα κράτη στην ανάγκη να μεταβάλλουν κατ' ανάλογο τρόπο τους στόχους της εξωτερικής τους πολιτικής και να διαφοροποιούνται στην άσκηση της ισχύος τους.

Ο Η. Morgenthau<sup>108</sup> υποστήριξε ότι το πιο σύνηθες σφάλμα στη διεθνή πολιτική αποτελεί η αγνόηση της σχετικότητας της ισχύος, επισημαίνοντας έτσι τη σημασία της στις διεθνείς σχέσεις. Στη διεθνή πολιτική, η άσκηση της ισχύος ορίζεται ως η ικανότητα ενός κράτους να επιβάλλει τη θέλησή του σ' ένα άλλο κράτος για την επίτευξη ενός

---

<sup>106</sup> Ήφαιστος Παναγιώτης, *Οι Διεθνείς Σχέσεις ως Αντικείμενο Επιστημονικής Μελέτης στην Ελλάδα και στο Εξωτερικό: Διαδρομή, Αντικείμενο, Περιεχόμενο και Γνωσιολογικό Υπόβαθρο*, εκδ. Ποιότητα, Αθήνα, 2003, σ.σ.182-187

<sup>107</sup> Ήφαιστος Παναγιώτης, *Ο Πόλεμος και τα Αίτιά του. Τα Πολλά Πρόσωπα του Ηγεμονισμού και της Τρομοκρατίας*, β' έκδοση, εκδ. Ποιότητα, Αθήνα, 2002, σ.σ.104, 228-231

<sup>108</sup> Morgenthau H., *Politics Among Nations*, 4<sup>th</sup> edition, New York, Alfred Knopf, 1966, σ.154

πολιτικού στόχου<sup>109</sup>. Παρ' ότι η ισχύς είναι ενιαία, η άσκησή της από ένα κράτος ποικίλει ανάλογα με τα πεδία δραστηριότητάς της, στα οποία το συγκεκριμένο κράτος έχει (ή νομίζει ότι έχει) συγκριτικό πλεονέκτημα έναντι του αντιπάλου του<sup>110</sup>. Έτσι, ανάλογα με τη φύση του ανταγωνισμού που αναπτύσσεται στις διακρατικές σχέσεις (απλές διεκδικήσεις, εντάσεις, κρίσεις), δημιουργούνται αμφισβητήσεις στο status quo και τα κράτη είτε αποκομίζουν είτε χάνουν πλεονεκτήματα, ως αποτέλεσμα της άσκησης της ισχύος μεταξύ τους. Το συνολικό αποτέλεσμα του ισοζυγίου των αντιτιθέμενων πολιτικών άσκησης ισχύος στις διακρατικές σχέσεις μεταφράζεται σε κέρδη ή ζημιές για τα εμπλεκόμενα κράτη, αφού η άσκηση ισχύος είναι ένα «παίγνιο» επιδίωξης κερδών, σε ότι αφορά τους στόχους της εξωτερικής πολιτικής και εξασφάλισης του εθνικού συμφέροντος<sup>111</sup>.

Αναζητώντας μία έγκυρη θεωρία για την ερμηνεία των αλλαγών στις διεθνείς σχέσεις, ο ακαδημαϊκός Robert Gilpin επιστρατεύει την οικονομία, την κοινωνιολογία και την πολιτική, αντλώντας από ιστορικά παραδείγματα και ιδιαίτερα από το έργο του Θουκυδίδη, τον οποίο θεωρεί ως τον πρώτο ρεαλιστή πολιτικό επιστήμονα που διέκρινε και ανέλυσε τον συσχετισμό ισχύος ανάμεσα στις τότε πόλεις-κράτη, καταλήγοντας στο συμπέρασμα πως οι διεθνείς σχέσεις δεν έχουν αλλάξει ανά τις χιλιετίες και πως οι παραδοχές του Θουκυδίδη παραμένουν αναλλοίωτες σε αξία και εφαρμόζονται μέχρι σήμερα. Υπάρχει, με άλλα λόγια, μία υποβόσκουσα συνέχεια στις διεθνείς πολιτικές εξελίξεις που δεν μπορεί να παραβλεφθεί.

---

<sup>109</sup> Κώνστας Δ., Αρβανιτόπουλος Δ., *Διεθνείς Σχέσεις: Συνέχεια και μεταβολή*, α' έκδοση, εκδ. Σιδέρης, Αθήνα, 1997, τόμος Α', σ.σ.239-242

<sup>110</sup> Η αυθεντική αξίωση ισχύος δημιουργείται με την υπέρβαση του «αμιγούς ζωικού στοιχείου», με τη βοήθεια του «πνεύματος», το οποίο προκαταλαμβάνει και πολλαπλασιάζει μελλοντικές ανάγκες, βλέπε σχετικά,

Κονδύλης Παναγιώτης, *Ισχύς και Απόφαση*, εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 2001, σ.144-145

<sup>111</sup> Morgenthau H., *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace, Brief Edition*, revised by Thompson K. W., Boston, McGraw Hill Comp., 1993, σ.29-30, καθώς επίσης και:

Rosenau J. N., *The Scientific Study of Foreign Policy*, London, Frances Pinter Publishers, 1980, σ.σ.283-293

Ήφαιστος Παναγιώτης, *Οι Διεθνείς Σχέσεις ως Αντικείμενο Επιστημονικής Μελέτης στην Ελλάδα και στο Εξωτερικό: Διαδρομή, Αντικείμενο, Περιεχόμενο και Γνωσιολογικό Υπόβαθρο*, εκδ. Ποιότητα, Αθήνα, 2003, σ.681-682

Gilpin R., *Πόλεμος και Αλλαγή στη Διεθνή Πολιτική*, (μεταφρ. εκδ. by: Gilpin R., *War and Change in World Politics*, (First Edition), Cambridge University Press, 1981) Μτφρ. Κολιόπουλος Κ., επιστημονική επιμέλεια: Ήφαιστος Π., εκδ. Ποιότητα, Αθήνα, 2004, σ.σ.47-58

Κώνστας Δ., Αρβανιτόπουλος Δ., *Διεθνείς Σχέσεις: Συνέχεια και μεταβολή*, α' έκδοση, εκδ. Σιδέρης, Αθήνα, 1997, τόμος Α', σ.σ.232-239

Επιπλέον ο Gilpin, μελετώντας το διεθνές σύστημα, διακρίνει τρεις μορφές ελέγχου ή δομών<sup>112</sup>: αυτοκρατορικής-ηγεμονικής, διπολικής και ισορροπίας ισχύος και προσδιορίζει ως την κύρια μορφή ελέγχου σε κάθε διεθνές σύστημα, την κατανομή ισχύος μεταξύ των κρατών.

Στο έργο του *War and Change in World Politics*, ο Gilpin ασχολείται με τις συστημικές αλλαγές, δηλαδή τις εναλλαγές των θέσεων των κυρίαρχων δρώντων στο διεθνές σύστημα. Υποστηρίζει πως οι βασικοί δρώντες του διεθνούς συστήματος είναι τα κράτη, τα οποία όμως είναι αλληλένδετα με την κοινωνία, καθώς και οι δύο έννοιες αποτελούνται από άτομα και ομάδες που αλληλοεπηρεάζονται. Επίσης, με ορθολογιστικούς υπολογισμούς κόστους-οφέλους, τα κράτη επιδιώκουν την μεγιστοποίηση του οφέλους τους, ιδιαίτερα όσον αφορά τα οφέλη των κυρίαρχων παραγόντων και ομάδων που τα αποτελούν. Επιδιώκουν, επομένως, την αύξηση του ζωτικού τους χώρου.

Στη συνέχεια, τα κράτη επιθυμούν, όχι μόνο την αύξηση του δικού τους οφέλους αλλά και της επιρροής τους στα άλλα κράτη. Για τον λόγο αυτόν, χρησιμοποιούν απειλές, πειθαναγκασμούς, συμμαχίες και σφαίρες επιρροής. Ένας άλλος στόχος των κρατών είναι η μεγέθυνση του μεριδίου τους στον διεθνή καταμερισμό εργασίας, δηλαδή την παγκόσμια οικονομία. Από τους παραπάνω στόχους τους, πιο σημαντικοί είναι εκείνοι που αναγκάζουν τα κράτη κάθε φορά να εμπλέκονται σε πολέμους -όταν δηλαδή έχουν ζωτικό συμφέρον να το κάνουν- γεγονός πολύ σημαντικό για την κατανόηση της εξωτερικής πολιτικής των κρατών.

Το διεθνές σύστημα χρησιμοποιείται στο βιβλίο αυτό με την έννοια του «αθροίσματος ποικίλων μονάδων που βρίσκονται σε συμμετρικές αλληλεπιδράσεις σύμφωνα με ένα είδος εξουσίας»<sup>113</sup>. Σύμφωνα με τον Gilpin, οι σχέσεις μεταξύ των κρατών βρίσκονται σε ένα είδος τάξης και παρ' όλο που το διεθνές σύστημα είναι άναρχο, εξακολουθεί να ασκεί ένα είδος ελέγχου στην συμπεριφορά τους. Τέτοιοι μηχανισμοί ελέγχου είναι η κυριαρχία των μεγάλων δυνάμεων, το γόητρο, η κατανομή των εδαφών, οι κανόνες του συστήματος και η διεθνής οικονομία. Όσον αφορά τα όρια του διεθνούς συστήματος, αυτά είναι γεωγραφικά αλλά και ελαστικά, καθώς μεταβάλλονται λόγω της τεχνολογίας και άλλων παραγόντων.

---

<sup>112</sup> Gilpin R., *Πόλεμος και Αλλαγή στη Διεθνή Πολιτική*, Μτφρ. Κολιόπουλος Κ., επιστημονική επιμέλεια: Ήφαιστος Π., εκδ. Ποιότητα, Αθήνα, 2004, σ.64-65

<sup>113</sup> Mundell R. A., Swoboda A., *Monetary Problems of the International Economy*, Chicago: University of Chicago Press, 1969, σ.343

Η σταθερότητα, λοιπόν, του συστήματος κλονίζεται όταν υπεισέρχονται αλλαγές στην τεχνολογία και τις συγκοινωνίες, την στρατιωτική τεχνολογία, την οικονομία αλλά και όταν αλλάζει η δομή του διεθνούς συστήματος, δηλαδή οι αλληλεξαρτήσεις μεταξύ των κρατών που το αποτελούν. Όπως είχε ήδη υποστηρίξει ο Waltz, η σημασία της δομής του διεθνούς συστήματος είναι σημαντική επειδή οι ίδιοι δρώντες «τοποθετημένοι και συνδυσασμένοι με διαφορετικό τρόπο συμπεριφέρονται διαφορετικά και αλληλεπιδρώντας, παράγουν διαφορετικά αποτελέσματα»<sup>114</sup>. Επίσης, υπάρχουν και οι εσωτερικοί εθνικοί παράγοντες που επηρεάζουν το διεθνές σύστημα: η ίδια η κοινωνία, ανάλογα με το πώς είναι δομημένη, αντιδρά διαφορετικά στις ευκαιρίες για αύξηση οφέλους, όπως προσφέρεται από την διεθνή κατανομή ισχύος.

Όσον αφορά την μεγέθυνση και εξάπλωση των κρατών, ο Gilpin υποστηρίζει πως εάν υπερβεί το μέτρο, το διεθνές σύστημα «τιμωρεί» το κράτος που υπερεξαπλώθηκε, όπως έγινε με τις μεγάλες αυτοκρατορίες. Στην εποχή του «θριάμβου του έθνους-κράτους», ο κίνδυνος αυτός είναι ακόμη ορατός, καθώς όσο μεγεθύνεται και επεκτείνεται αυξάνει τα κέρδη του, αλλά κατόπιν, ακολουθώντας μία καμπύλη σχήματος «S» τα οφέλη του αρχίζουν να μειώνονται. Όταν τα οριακά κόστη της αυξανόμενης επέκτασης αρχίζουν να εξισορροπούν ή να ξεπερνούν τα οριακά οφέλη, επέρχεται μία νέα ισορροπία, η οποία όμως είναι προσωρινή και οδηγεί σε περαιτέρω αλλαγές.

Οι αλλαγές αυτές οφείλονται στο γεγονός ότι το κράτος που φθάνει στα όρια της επέκτασής του δεν καταφέρνει να διατηρήσει την θέση αυτή και τελικά δεν αποφεύγει την παρακμή. Εσωτερικοί (οικονομικός μαρασμός) και εξωτερικοί (απώλεια της ηγετικής θέσης) παράγοντες οδηγούν σε συγκριτικό μειονέκτημα με άλλα κράτη, ειδικά σε περιφερειακό επίπεδο, και την άνοδο άλλων. Τελικά, αυτή η ανακατανομή της ισχύος οδηγεί στην αστάθεια του συστήματος.

Από την ανισορροπία, το διεθνές σύστημα προχωρεί, για την αποκατάσταση της σταθερότητάς του, σε ηγεμονικούς πολέμους. Ο κυρίαρχος αλλά παραπαίων δρων, υπό το βάρος της διατήρησης της αυτοκρατορίας ή ηγεμονικής θέσης και σε σχέση με τους διαθέσιμους πόρους που μπορούν να χρησιμοποιηθούν για τον σκοπό αυτόν, καταρρέει και οδηγείται ο κόσμος στη δημιουργία ενός νέου διεθνούς συστήματος. Από

---

<sup>114</sup> Waltz Kenneth N., *Theory of International Politics*, (First Edition), McGraw Hill, 1979, σ. 81

Με το βιβλίο αυτό ο Kenneth Waltz καθιέρωσε άλλη μία καινοτομία στη θεωρία των Διεθνών Σχέσεων και, ειδικότερα, στη θεώρηση του Ρεαλισμού, τον «δομικό» Ρεαλισμό.

αυτό, θα προκύψουν νέα ανερχόμενα κράτη, νέες αναδιανομές ισχύος, νέες ανισότητες και ηγεμονικές αξιώσεις που θα πυροδοτήσουν και πάλι τον ηγεμονικό πόλεμο. Την ισορροπία διαδέχεται η έλλειψή της και ο φαύλος κύκλος θα συνεχίζεται μέχρι να καταστρέψει η ανθρωπότητα τον εαυτό της ή να μάθει να αναπτύσσει αποδοτικούς μηχανισμούς ειρηνικής αλλαγής.

Συνοψίζοντας, συνάγεται ότι οι μεταβολές στην κατανομή ισχύος (που προσδιορίζουν τη σχετική ισχύ του κάθε κράτους, σε κάθε χρονική στιγμή) μεταξύ των κρατών συνεπάγεται πάσης φύσεως αλληλεπιδράσεις (στρατιωτικές, πολιτικές, οικονομικές, ψυχολογικές), οι οποίες επιδιώκουν διεθνείς αλλαγές και ανακατανομές συμφερόντων και εξουσιών, ελλείπει ενός παγκόσμιου συστήματος διανεμητικής δικαιοσύνης και αποτελεσματικών κανονιστικών δομών. Στις αλληλεπιδράσεις αυτές εντάσσονται πάσης φύσεως διακρατικοί ανταγωνισμοί, πολιτικοί, οικονομικοί, κοινωνικοί, πολιτιστικοί, μέχρι και ο ίδιος ο πόλεμος. Ο χειρισμός των αλληλεπιδράσεων αυτών, λόγω της πολυδιάστατης φύσης τους και της σύνδεσής τους με τους στόχους της εξωτερικής πολιτικής των κρατών, εντάσσεται στη υψηλή στρατηγική τους.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

### ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ

#### 4.1. ΟΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΡΙΖΕΣ ΠΙΣΩ ΑΠΟ ΤΗ ΣΧΕΣΗ ΕΙΡΗΝΗΣ ΚΑΙ ΠΟΛΕΜΟΥ

Ένα στερεότυπο για τη διερεύνηση της σχέσης ανάμεσα στην ανθρώπινη φύση και τον πόλεμο παρέχεται από τον Thomas Hobbes και τη διατύπωσή του περί «φυσικής κατάστασης»<sup>115</sup>, μέσα από την οποία η «αληθινή» ή «υποκείμενη» φύση του ανθρώπου έρχεται στο προσκήνιο της προσοχής μας. Ο Hobbes πιστεύει ακράδαντα ότι χωρίς μία εξωτερική δύναμη να επιβάλλει νόμους, η «φυσική κατάσταση» θα ήταν ένας υπερβατικώς παρών πόλεμος.

Η εκδοχή του Hobbes αποτελεί μία χρήσιμη αφετηρία συζητήσεων σχετικά με τις έμφυτες προδιαθέσεις του ανθρώπου και πολλοί από τους μεγάλους φιλοσόφους που τον ακολούθησαν, συμπεριλαμβανομένων των Locke, Rousseau, και Kant, συμφωνούν σε κάποιο βαθμό, μεγαλύτερο ή μικρότερο, με την περιγραφή του. Ο Locke απορρίπτει την πλήρως αναρχική και αμιγώς πολεμοχαρή κατάσταση του Hobbes, αλλά αποδέχεται ότι πάντα θα υπάρχουν άνθρωποι που θα επωφελούνται από την απουσία νομοθέτησης και από την επιβολή. Ο Rousseau αντιστρέφει την εικόνα του Hobbes για να υποστηρίξει ότι στην «φυσική κατάσταση» ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως φιλειρηνικός και όχι πολεμοχαρής, ωστόσο, όταν ο Rousseau αναλύει την διεθνή πολιτική συμφωνεί με το πνεύμα του Hobbes, παραθέτοντας το επιχείρημα ότι τα κράτη πρέπει να είναι ενεργά (επιθετικά), ειδάλλως πέφτουν σε παρακμή και καταποντίζονται, ο πόλεμος είναι αναπόφευκτος και οποιαδήποτε απόπειρα ειρηνικής ομοσπονδιοποίησης είναι μάταιη<sup>116</sup>. (Από τις σημειώσεις του Rousseau στο *L'état de guerre*, όπου ασκεί κριτική στην πρώιμη πραγματεία του Abbé de Saint-Pierre με τον τίτλο *Perpetual Peace*, έναν τίτλο που αργότερα χρησιμοποιεί και ο Kant).

Η τοποθέτηση του Kant είναι ότι η έμφυτη σύγκρουση μεταξύ των ανθρώπων και αργότερα μεταξύ των κρατών, προτρέπει την ανθρωπότητα στην επιδίωξη της ειρήνης

---

<sup>115</sup> Ο όρος που χρησιμοποιεί ο Hobbes είναι «State of nature».

<sup>116</sup> Rousseau Jean-Jacques, (1756), *L'état de guerre – Essai, Lecture de Simone Goyard-Fabre*, Collection: les philosophiques, Editeur: Actes Sud, 2000



και της σύμπτυξης ομοσπονδίας. Δεν είναι μόνο το ότι η ορθή σκέψη και μόνον διδάσκει στον άνθρωπο τα οφέλη μίας φιλειρηνικής σύμπτυξης, αλλά το ότι ο πόλεμος, ο οποίος είναι αναπόφευκτος όταν οι κυρίαρχες δομές απουσιάζουν, παρακινεί τους ανθρώπους να εξετάζουν και να υλοποιούν πιο ειρηνικές διευθετήσεις των υποθέσεών τους. Ακόμη όμως και ο Kant διατήρησε μία απαισιόδοξη αντίληψη για την ανθρωπότητα: «ο πόλεμος... φαίνεται να είναι βαθιά ριζωμένος στην ανθρώπινη φύση και μάλιστα θα πρέπει να θεωρείται ως κάτι το ευγενές στο οποίο ο άνθρωπος ωθείται από ηθική ακεραιότητα και υψηλοφροσύνη, χωρίς εγωιστικά κίνητρα» (*Αιώνια Ειρήνη*)<sup>117</sup>.

Ο Hobbes παρουσιάζει μία ατομιστική αντίληψη της ανθρωπότητας, με την οποία πολλοί διαφωνούν. Οι κοινωνιολόγοι διαφόρων αποχρώσεων απορρίπτουν την ιδέα ενός απομονωμένου ατόμου που αντιπαρατάσσεται εναντίον όλων και υποβάλλεται στην αναζήτηση μίας σύμβασης για την μεταξύ τους ειρήνη. Μερικοί κριτικοί προτιμούν μία οργανική αντίληψη της κοινότητας, μέσα στην οποία η ικανότητα του ατόμου να διαπραγματεύεται την ειρήνη (μέσα από ένα κοινωνικό συμβόλαιο) ή να διεξάγει πόλεμο, είναι ενσωματωμένη στις κοινωνικές δομές που το συγκροτούν.

Ξαναγυρνώντας στον Άγγλο μεταφυσικό ποιητή John Donne και στο γνωστό στίχο του «no man is an island» (*Meditation XVII: «No man is an island entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main; if a clod be washed away by the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as a manor of thy friends or of thine own were; any man's death diminishes me, because I am involved in mankind. And therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee»*)<sup>118</sup>) καθώς και στην περίφημη ρήση του Αριστοτέλη «ο άνθρωπος είναι πολιτικό ζώο», οι υπέρμαχοι των κοινωνικών θεωριών επιδιώκουν να προβάλλουν την κοινωνική συνάφεια που είναι ενδημική στις ανθρώπινες υποθέσεις και, ως εκ τούτου, οποιαδήποτε θεωρητική ερμηνεία της ανθρώπινης φύσης και κατά συνέπεια του πολέμου, απαιτεί μία εξέταση της συναφούς κοινωνίας μέσα στην οποία ο άνθρωπος ζει.

Δεδομένου ότι τα κυρίαρχα στοιχεία της φύσης του ανθρώπου έχουν, ως εκ τούτου, άμεση συνάρτηση με τον τόπο και το χρόνο, το ίδιο συμβαίνει και με την φύση και την ηθική του πολέμου, αν και οι υποστηρικτές αυτής της απόψεως αποδέχονται εξίσου και τη διατήρηση των πολιτιστικών δομών με την πάροδο του χρόνου. Για παράδειγμα, η

---

<sup>117</sup> Kant Immanuel, (1795), *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, Translated by Mary Campbell Smith, Cosimo Classics, 2010

<sup>118</sup> Guibbory Achsah (edit.), *The Cambridge Companion to John Donne*, Cambridge University Press, 2006, σ.159

«κοινωνιολογική» άποψη περί πολέμου υποδηλώνει ότι οι ομηρικοί πόλεμοι διαφέρουν από τους πολέμους του δεκάτου έκτου αιώνα, αλλά οι ιστορικοί μπορούν να αξιοποιήσουν τη μαρτυρία ότι η μελέτη του ελληνικού πολέμου στην *Ιλιάδα* μπορεί να επηρεάσει τις επόμενες γενιές ως προς τον τρόπο που αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους σε σχέση με τον πόλεμο.

Άλλοι, τέλος, απορρίπτουν κάθε εικασία περί ανθρώπινης φύσης. Ο Kenneth Waltz, για παράδειγμα, υποστηρίζει: «Ενώ η ανθρώπινη φύση, χωρίς αμφιβολία, διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην προξένηση του πολέμου, δεν μπορεί από μόνη της να εξηγήσει τόσο τον πόλεμο όσο και την ειρήνη, εκτός από την απλή δήλωση ότι ενίοτε ο άνθρωπος πολεμά και ενίοτε όχι». (*Man, the State and War*). Οι υπαρξιστές, επίσης, αρνούνται πως η καθαυτή ουσία του πολέμου είναι συμβατή με την πλήρη ελευθερία της βούλησης (Sartre). Εδώ όμως ενέχεται ο «κίνδυνος» της απαλλαγής από οποιαδήποτε ανάγκη αναζήτησης κοινών σημείων στους πολεμιστές διαφόρων περιόδων και περιοχών, τα οποία θα μπορούσαν να ωφελήσουν σημαντικά τόσο τους στρατιωτικούς ιστορικούς όσο και τους ακτιβιστές της ειρήνης.

#### **4.2. Η ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΤΟ «SELFISH SYSTEM» ΤΟΥ THOMAS HOBBS**

Η ηθική φιλοσοφία του Hobbes, ή «selfish system»<sup>119</sup>, όπως επικράτησε να λέγεται αργότερα, χαρακτηρίζεται από έναν ηθικό νατουραλισμό<sup>120</sup>, που ξεκινά από την κεντρική παραδοχή ότι η ανθρώπινη φύση καθορίζεται ουσιαστικά από εγωιστικά κίνητρα. Ο άγγλος φιλόσοφος υποστηρίζει ότι το κύριο καθοριστικό γνώρισμα της ανθρώπινης φύσης είναι ο εγωισμός ή η ορμή της αυτοσυντήρησης, που αποτελεί μία απλή και αυτόνομη αρχή για την εξήγηση όλων των βουλητικών εκδηλώσεων. «Η υλιστική μεταφυσική και η αισθησιοκρατική ψυχολογία δίδασκαν ότι αυτή η ορμή της αυτοσυντήρησης είναι προσανατολισμένη στη διατήρηση και την προαγωγή της ατομική ύπαρξης. Όλα τα άλλα μέσα αποτελούν απλώς μέσα για την επίτευξη του ανώτατου υλικού σκοπού. Σύμφωνα με αυτή την αρχή, για τον άνθρωπο ως φυσικό ον

---

<sup>119</sup> Windelband W., Heimsoeth H., *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1995, σ.207

<sup>120</sup> Windelband W., Heimsoeth H., *ό.π.*, σ.147

δεν υπάρχει άλλος γνώμονας για την εκτίμηση των πραγμάτων παρά μόνον η ωφέλεια ή η ζημιά που προκύπτει από αυτά»<sup>121</sup>.

Συνεπής υποστηρικτής αυτής της διδασκαλίας, που για πολλούς επαναλαμβάνει με νέους τεχνικούς όρους τη φιλοσοφία του Επίκουρου, ο Hobbes θεωρεί ότι το μοναδικό δυνατό περιεχόμενο της ανθρώπινης βούλησης είναι η ωφέλεια ή η βλάβη του ατόμου. Επομένως το κριτήριο της ηθικής πράξης εξετάζεται καθαρά μέσα από ένα ωφελμιστικό και ψυχολογικό πρίσμα, και τελικά αυτό το ηθικό κριτήριο δεν ανταποκρίνεται μόνο σε κάτι γενικά παραδεκτό, αλλά και στην ανάγκη να θεμελιωθεί η ηθική σε καθαρά εμπειρικές-ψυχολογικές και όχι σε μεταφυσικές βάσεις<sup>122</sup>.

Ο Hobbes θέτει τα κριτήρια της ηθικής αξιολόγησης μέσα στον άνθρωπο και ταυτόχρονα με βάση τις ανάγκες του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος. Η εγκόσμια ευδαιμονία δεν έγκειται στην ηρεμία ενός ικανοποιημένου πνεύματος, γιατί δεν υφίσταται κανένας απώτατος μεταφυσικός σκοπός (*finis ultimus*) και κανένα ύψιστο αγαθό (*summum bonum*): «Η ευδαιμονία είναι η διαρκής πορεία της επιθυμίας από το ένα αντικείμενο στο άλλο, όπου η απόκτηση του πρώτου δεν είναι παρά ο δρόμος για το επόμενο. Αυτό οφείλεται στο ότι σκοπός της ανθρώπινης επιθυμίας δεν είναι μια μοναδική και στιγμιαία απόλαυση, είναι αντίθετα η εξασφάλιση της ικανοποίησης και των μελλοντικών επιθυμιών διαπαντός. Συνεπώς, οι θεληματικές πράξεις και οι διαθέσεις όλων των ανθρώπων τείνουν όχι μόνο στην κατάκτηση, αλλά και στην εξασφάλιση μιας ευτυχημένης ζωής»<sup>123</sup>. Οι διαφορές πηγάζουν αποκλειστικά από την ποικιλία των παθών των ανθρώπων, αλλά και από τη διαφορετική γνώση και γνώμη του καθενός. Η ευδαιμονία που περιγράφει ο Hobbes δεν είναι απόλαυση της ηδονής, αλλά απόκτηση δύναμης, ασίγαστη επιθυμία για ισχύ που εξασφαλίζει τη δυνατότητα ικανοποίησης κάθε επιθυμίας και σταματά μόνο με τον θάνατο<sup>124</sup>.

Κάθε άνθρωπος, σύμφωνα με τον Άγγλο φιλόσοφο, δεν έχει άλλη επιλογή από το να συσσωρεύει δύναμη για να διασφαλίζει την αυτοσυντήρησή του, εξαιτίας του φόβου ότι, αν δεν το κάνει ο ίδιος, θα το κάνει κάποιος άλλος, και έτσι θα βρεθεί στο έλεος του

---

<sup>121</sup> Windelband W., Heimsoeth H., *ό.π.*, σ.210

<sup>122</sup> Windelband W., Heimsoeth H., *ό.π.*, σ.307

<sup>123</sup> Hobbes Thomas, *Λεβιάθαν ή ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, Μτφρ. Πασχαλίδης Γ.- Μεταξόπουλος Α., Υπεύθυνος Σειράς: Κονδύλης Π. 1943-1998, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989, σ.169

<sup>124</sup> Hobbes Thomas, *ό.π.*, σ.170, συνεχίζοντας γράφει ότι: «Η αιτία αυτής της διάθεσης δεν είναι πάντοτε ότι ο άνθρωπος προσδοκά απολαύσεις μεγαλύτερες από όσες έχει ήδη δοκιμάσει ή ότι δεν μπορεί να ικανοποιηθεί με μία μέτρια ισχύ. Είναι ότι δεν μπορεί να σιγουρέψει την ισχύ και τα μέσα για την ευζωία, που επί του παρόντος διαθέτει, χωρίς να τα αυξήσει.....».

άλλου. Η φύση, βέβαια, έχει κάνει τους ανθρώπους ίσους ως προς τις ικανότητες του σώματος και του νου, διότι και ο πιο αδύναμος έχει τη δύναμη να σκοτώσει τον δυνατότερο, είτε με δόλο είτε συνασπιζόμενος με άλλους. «Πράγματι η σωφροσύνη δεν είναι παρά εμπειρία που σε ίσο χρόνο κατανέμεται εξίσου σε όσους ανθρώπους ασχολήθηκαν εξίσου με τα ίδια πράγματα. Εκείνο που ίσως κάνει μια τέτοια ισότητα να φαίνεται απίστευτη, δεν είναι παρά η έπαρση κάποιων για τη σοφία τους»<sup>125</sup>. Αυτή η ισότητα ικανοτήτων γεννά και ίσες ελπίδες για την επίτευξη των σκοπών των ανθρώπων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αν δύο άνθρωποι «επιθυμούν το ίδιο πράγμα, χωρίς εντούτοις να μπορούν αμφότεροι να το αποκτήσουν, γίνονται εχθροί. Και στην πορεία προς το σκοπό τους (που είναι κυρίως η αυτοσυντήρηση, αλλά και ορισμένες φορές η ευχαρίστησή τους μόνο) προσπαθούν να καταστρέψουν ή να υποτάξουν ο ένας τον άλλο»<sup>126</sup>.

Οι πρωταρχικές αιτίες διαμάχης που προέρχονται από τη φύση του ανθρώπου είναι τρεις: ο ανταγωνισμός, η δυσπιστία και η δόξα. Η φύση διαιρεί τους ανθρώπους και τους προτρέπει να αλληλοσυγκρούονται και να αλληλοεξοντώνονται. Στην ουσία, ο αχαλίνωτος στη φυσική κατάσταση εγωισμός πρέπει να πειθαρχηθεί από μία ανώτερη ρυθμιστική αρχή, έτσι ώστε να συμπέσει η ατομική ωφέλεια με την ωφέλεια του συνόλου<sup>127</sup>.

Αυτή η ανώτερη ρυθμιστική αρχή πηγάζει από τη φύση: ένας νόμος της φύσης (*lex naturalis*) είναι μια εντολή ή ένας γενικός κανόνας, που έχει ανακαλυφθεί μέσω του λόγου και δεν επιτρέπει στον άνθρωπο να προχωρήσει σε μία πράξη που θα είναι καταστροφική για τη ζωή ή που θα τον στερήσει από τα μέσα συντήρησής της. Η επιστήμη των νόμων της φύσης είναι, σύμφωνα με τον άγγλο φιλόσοφο, η μοναδική αληθινή ηθική φιλοσοφία, είναι η επιστήμη για την αμοιβαία συναναστροφή και την κοινωνία του ανθρώπινου είδους. «Τα πάθη που ωθούν τους ανθρώπους προς την ειρήνη είναι ο φόβος του θανάτου, η επιθυμία των πραγμάτων που απαιτούνται για μια άνετη διαβίωση και η ελπίδα ότι αυτά θ' αποκτηθούν με την εργατικότητα. Ο ορθός λόγος προβάλλει τους κατάλληλους όρους για ειρήνη, έτσι ώστε οι άνθρωποι να

---

<sup>125</sup> Hobbes Thomas, *ό.π.*, σ.193

<sup>126</sup> Hobbes Thomas, *ό.π.*, σ.194

<sup>127</sup> Παπανούτσος Ε. Π., *Ο Κόσμος του Πνεύματος*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1949, σ.103

οδηγηθούν σε συμφωνία. Αυτοί οι όροι αποκαλούνται, αλλιώς, Νόμοι της Φύσης...»<sup>128</sup>.

Το φυσικό δικαίωμα που προκύπτει, σύμφωνα με τον Hobbes, από τον ορθό λόγο είναι η ελευθερία που διαθέτει κάθε άνθρωπος να χρησιμοποιήσει την ισχύ του κατά βούληση για να συντηρήσει τη ζωή του και κατ' ακολουθία η ελευθερία να κάνει οτιδήποτε που κατά τη λογική του κρίση θα θεωρήσει κατάλληλο μέσο γι' αυτό το σκοπό.

Βέβαια, «το άλυτο για κάθε ωφελιμιστική ηθική πρόβλημα είναι πώς να συμβιβάσει τη φιλαυτία με την αλληλεγγύη και την αμοιβαιότητα, τον εγωισμό με την αυτοθυσία που είναι αναπόσπαστη από την έννοια της αρετής»<sup>129</sup>. Για να απαντήσει σε αυτό το «άλυτο πρόβλημα», ο Hobbes ξεκινά με τον νόμο της φύσης, που ορίζει ότι οι άνθρωποι οφείλουν να τηρούν τις συμβάσεις τους. Αυτός ο νόμος της φύσης αποτελεί το θεμέλιο και την απαρχή της δικαιοσύνης. Όταν έχει συναφθεί μία σύμβαση, η παραβίασή της είναι άδικη, και ως εκ τούτου η μη τήρηση μιας σύμβασης αποτελεί τον ορισμό της αδικίας. Οτιδήποτε δεν είναι άδικο, είναι δίκαιο. Για να αποκτήσουν νόημα τα ονόματα δίκαιο και άδικο πρέπει τελικά να υπάρξει το καταφύγιο μιας εξαναγκαστικής εξουσίας, που επιβάλλει σε όλους εξίσου την τήρηση των συμβάσεων, απειλώντας τους με τιμωρία μεγαλύτερη του οφέλους που προσδοκούν να αποκομίσουν από την αθέτησή τους<sup>130</sup>. Η φύση της δικαιοσύνης έγκειται στην τήρηση έγκυρων συμβάσεων, η οποία δεν αρχίζει παρά με τη σύσταση πολιτικής εξουσίας.

Το «*homo homini lupus*», που διατυπώνει ο Hobbes, αναθέτει τελικά στην πολιτεία, ως έκφραση του ορθού λόγου, την εξουσία και τη δύναμη να το περιορίσει<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup> Hobbes Thomas, *ό.π.*, σ.198

<sup>129</sup> Παπανούτσος Ε.Π., *ό.π.*, σ.103

<sup>130</sup> Hobbes Thomas, *ό.π.*, σ. 213

<sup>131</sup> Παπανούτσος Ε.Π., *ό.π.*, σ.103

#### 4.3. ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΝΘΡΩΠΟ ΣΤΗ «ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ» ΕΩΣ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ

Στο σημείο μηδέν της συγκρότησης του πολιτικού στοιχείου ως τεχνητής παραγωγής, ενεργούν δυο αρχές που θα εξηγήσουν τη λογική αυτής της συγκρότησης:

- α) ο άνθρωπος της φύσης κατατρώγεται από μια ισχυρή, απεριόριστη και σταθερή επιθυμία να κυριαρχήσει στα πάντα, για να αναγνωριστεί καθολικά: η ματαιοδοξία, η λαχτάρα για τη δόξα διακρίνουν την ανθρώπινη φύση από την καθαυτό ζωτικότητα και
- β) ο άνθρωπος της φύσης είναι ένα πλάσμα που βασανίζεται από τη σκέψη ότι θα πεθάνει βίαια εξαιτίας του άλλου: η επίγνωση του θανάτου αποκαλύπτει την ανθρωπινότητα του ανθρώπου.

Από την πρώτη αρχή ευχερώς συνάγεται ότι η φυσική κατάσταση ισοδυναμεί με έναν διηλεκτή πόλεμο: «Δεν υπάρχει για τον άνθρωπο άλλος πιο εγγυημένα λογικός τρόπος για να εξασφαλιστεί από το να κυριαρχήσει πάνω στους άλλους, με τη βία ή το δόλο, ώσπου να μην υπάρχει μεταξύ των επίφοβων άλλος ισχυρότερος για να τον απειλήσει»<sup>132</sup>. Σε αυτό τον ανταγωνισμό και τη δυσπιστία που γεννά το αίσθημα του κινδύνου έρχεται να προστεθεί και μία ανεξάντλητη όρεξη για δόξα, εφόσον κάθε άνθρωπος, προκειμένου να πειστεί για τη δύναμή του, επιδιώκει να διαβάσει τον τρόπο στα μάτια των άλλων και παλεύει για το γόητρό του.

Ο Hobbes γράφει μέσα στο *De Cive*: «Κάθε άνθρωπος επιθυμεί αυτό που του φαίνεται καλό και αποφεύγει αυτό που του φαίνεται κακό, αλλά αυτό που αποφεύγει πάνω απ' όλα είναι το χειρίστο από τα φυσικά δεινά, τουτέστι το θάνατο... Όθεν συνάγω το συμπέρασμα ότι το πρώτο θεμέλιο του φυσικού δικαίου είναι πως ο καθένας προστατεύει τη ζωή και την αρτιμέλειά του όσο του επιτρέπουν οι δυνάμεις του να πράξει»<sup>133</sup>. Ο Hobbes και ο Spinoza συμφωνούν ότι το φυσικό δίκαιο ορίζει ένα δικαίωμα ασφάλειας συνδυασμένο με μια απεριόριστη λαχτάρα για δύναμη.

Αυτή είναι η φυσική κατάσταση του ανθρώπου, που από τη μια πλευρά διχάζεται ανάμεσα σε μια δίψα για κυριαρχία, που τον φέρνει αντιμέτωπο με τους ομοίους του, του εμπνέει μόνιμη δυσπιστία και τον μεθά με μια φιλοπόλεμη ματαιοδοξία και από

<sup>132</sup> Besnier Jean-Michel, *Ιστορία της νεωτερικής και σύγχρονης φιλοσοφίας*, Μτφρ. Παπαγιώργης Κ., α' έκδοση, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα, 1999, σ.σ.68-71

<sup>133</sup> Hobbes Thomas, (1642), *De Cive (On the Citizen)*, Μτφρ.- επιμ. Tuck Richard, Silverthorne Michael, Cambridge University Press, 1998

την άλλη διαποτίζεται, μ' έναν πανικό για το θάνατο, συνδεδεμένο με το προαίσθημα ότι η σωματική δύναμη δεν είναι ποτέ αρκετά επαρκής κι ο κάτοχός της, ως εκ τούτου, κινδυνεύει να υποκύψει στο δόλο ή σε κάποια «μυστική πλεκτάνη».

Εκκινούμενος από αυτή την απαισιόδοξη ανθρωπολογική θεώρηση και με μεθοδολογικό υπόβαθρο τον ατομικισμό, ο Hobbes παρουσίασε το κοινωνικό συμβόλαιο στο έργο του *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (1651)<sup>134</sup> ως απορρέον φυσικά από δύο δυνάμεις: το αδίστακτο προσωπικό συμφέρον (φυσικό δικαίωμα) και την επιθυμία να λήξει αυτή η πολεμική κατάσταση (φόβος, ένστικτο αυτοσυντήρησης). Αυτός ο φόβος<sup>135</sup> έχει ορθολογικά αποτελέσματα, γιατί εξαιτίας του ο άνθρωπος συνειδητοποιεί τα όριά του και την ανάγκη να αποκοπεί από την απειλητική φύση.

Η ιστορία, τελικά, αρχίζει με το φόβο του θανάτου -η ιστορία ως ρήξη με τη φύση και ταυτόχρονη ίδρυση της πολιτικής. Η φιλοδοξία των ανθρώπων να γίνουν κύριοι της μοίρας τους σχετίζεται με την απόφασή τους να απομακρυνθούν από τη φύση και συμπύπτει με ένα κατεξοχήν ορθολογικό εγχείρημα: «Ενόσω οι άνθρωποι ζουν χωρίς κοινή εξουσία που να τους εξασφαλίζει τον αλληλοσεβασμό, ζουν υπό συνθήκες πολέμου, και πολέμου του καθενός ατομικά ενάντια στον καθένα»<sup>136</sup>.

#### 4.4. ΤΟ «ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟ» ΤΟΥ THOMAS HOBBS

Είναι ενδιαφέρον πως η πρόκριση της ειρήνης έναντι του πολέμου βασίζεται επίσης στην *ισότητα* όχι ως θεολογικής προκείμενης ή ως ανθρωπιστικής αξίωσης αλλά ως θεωρητικής υπόθεσης στην προ-κοινωνική κατάσταση του ανθρώπου: οι άνθρωποι

---

<sup>134</sup> «Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Κοινότητας». Το όνομα «Λεβιάθαν» αλιεύθηκε σκόπιμα από την Παλαιά Διαθήκη (βιβλίο του Ιώβ). Η εβραϊκή λέξη αναφέρεται στο θαλάσσιο, ακατανίκητο κήτος Λεβιάθαν («παν υψηλόν ορά, αυτός δε βασιλεύς πάντων των εν τοις ύδασιν», Ιώβ, ΜΑ', 26) και συνεκδοχικά χρησιμοποιείται από τον Hobbes, για να υποδηλώσει την υπεροχή του απόλυτου μονάρχη.

<sup>135</sup> Η κατάσταση του φόβου σημάδεψε και την προσωπική ζωή του φιλοσόφου καθώς έζησε σε μια παραγμένη πολιτικά περίοδο της Αγγλικής ιστορίας. Ο ίδιος έγραφε στην έμμετρη αυτοβιογραφία του ότι «γεννήθηκε δίδυμος με το φόβο». — Κιτρομηλίδης Πασχάλης Μ., *Πολιτικοί στοχαστές των νεότερων χρόνων*, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1992, σ.61

<sup>136</sup> Hobbes Thomas, *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*, edited, with introduction, by Edwin Curley, Hackett Publishing, 1994, all quotes from: Part I: Of Man, xiii: Of the Natural Condition of Mankind, As Concerning Their Felicity and Misery

είναι μόνο και εχθροί γι' αυτό και είναι ίσοι<sup>137</sup>. Είναι ίσοι να προκαλέσουν το κακό ο ένας στον άλλο, οπότε δυνητικά, ο καθένας είναι ικανός να ζήσει ή να πεθάνει εντός του διαρκούς ανταγωνισμού. Ο αμοιβαίος φόβος που προκύπτει μεταξύ ατόμων που βρίσκονται στην ίδια κατάσταση αποτελεί βασική προϋπόθεση του συμβολαίου, καθώς κάθε συμβόλαιο ή σύμβαση συνάπτεται μεταξύ ίσων, τυπικά τουλάχιστον, ατόμων.

Υπ' αυτούς τους όρους, η πολιτική κοινότητα αποτελεί ορθολογική επιλογή. Το άτομο εκχωρεί τα προ-κοινωνικά (φυσικά) του δικαιώματα, για να αποφύγει το μαρτύριο της ανασφάλειας. «Η φωνή της αυτοσυντήρησης τον παρακινεί να επινοήσει τρόπους δραπέτευσης από την αρχέγονη ελευθερία, αντίτιμο της οποίας είναι ο θάνατος»<sup>138</sup>. Κάθε ατομική εξουσία εκχωρείται και, σύμφωνα με μια σύμβαση («συμβόλαιο») που υπογράφουν όλοι με όλους, μεταβιβάζεται σε ένα μόνο πρόσωπο ή σε ομάδα προσώπων. Η αμοιβαιότητα είναι καθοριστικός όρος του συμβολαίου: «Η αμοιβαία μεταβίβαση δικαιώματος είναι το λεγόμενο κοινωνικό συμβόλαιο»<sup>139</sup>.

Μ' αυτόν τον τρόπο της αμοιβαίας εκχώρησης και μεταβίβασης εξουσιών προκύπτει ο ανώτατος άρχων, η πολιτική κοινότητα, ο *Leviathan*-Κράτος<sup>140</sup>. Το συμβόλαιο καταλήγει σε κοινότητα κυρίαρχου-υπηκόου<sup>141</sup>. Από τη στιγμή της εγκαθίδρυσης του κυρίαρχου, η εξουσία του δεν μπορεί να αμφισβητηθεί, στο εξής όλοι υποτάσσονται άνευ όρων σ' αυτόν. Το μόνο δικαίωμα που διατηρούν τα άτομα είναι το αναφαίρετο δικαίωμα της αυτοάμυνας σε άμεση επίθεση.

Στο δεύτερο μέρος του *Leviathan*<sup>142</sup>, ο Hobbes υπεισέρχεται σε λεπτομέρειες που αφορούν στην πολιτική κοινότητα και σε νόμους εξαρτώμενους, ως επί το πλείστον, από τη θέληση του ανώτατου άρχοντα. Η βασικότερη δέσμευση του κυρίαρχου απέναντι στους υπηκόους του αφορά στην προστασία της ζωής τους, ενώ αναγκαία προϋπόθεση της ενδοκρατικής γαλήνης συνιστά η ευμάρεια. «Αν και οι υπήκοοι

---

<sup>137</sup> Hobbes Thomas, *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Κοινότητας*, εισαγ. Μεταξόπουλος Αιμίλιος, Μτφρ. Πασχαλίδης Γρηγόρης, Μεταξόπουλος Αιμίλιος, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 2006, σ.193-194

<sup>138</sup> Μεταξόπουλος Αιμίλιος, *ό.π.*, σ.50

<sup>139</sup> Hobbes Thomas, *ό.π.*, σ.202

<sup>140</sup> «Το πλήθος που ενοποιείται έτσι σε ένα πρόσωπο ονομάζεται Πολιτική κοινότητα (*Civitas*). Ιδού, λοιπόν, η γένεση εκείνου του μεγάλου Λεβιάθαν, ή μάλλον (για να μιλήσουμε με μεγαλύτερο σεβασμό) εκείνου του θνητού Θεού, στον οποίο οφείλουμε, ύστερα από τον αθάνατο Θεό, την ειρήνη και τη διαφέντεψή μας». — Hobbes Thomas, *ό.π.*, σ.241

<sup>141</sup> Hobbes Thomas, *ό.π.*, σ.242

<sup>142</sup> «Περί Πολιτικής Κοινότητας»



εμφανίζονται απογυμνωμένοι από κάθε δικαίωμα πολιτικής συμμετοχής, ωστόσο διατηρούν αξιόλογες ελευθερίες στη σφαίρα της οικονομικής δραστηριότητας και της ιδιωτικής ζωής»<sup>143</sup>.

Στο μοντέλο του Hobbes, τα άτομα ή τα σημεία στο γεωμετρικό χώρο που σχηματίζουν την κρατική φιγούρα του Leviathan, υπάρχουν μόνο μεταφορικά. Η πολιτική κοινότητα έχει τις ρίζες της στη βούληση ελεύθερων ατόμων, τα οποία πρέπει να διεκδικήσουν την ύπαρξή τους στο πλαίσιο της «αγοράς» καθώς η κοινωνική συμβίωση, στο πλαίσιο του «selfish system», προκύπτει ως συναλλαγή («χάνω κάτι για να κερδίσω κάτι άλλο»). Έτσι, τα στοιχεία πολιτισμού εντός της πολιτικής κοινότητας –όπως η εργασία, η ευημερία, η τέχνη- συνιστούν απλώς παροχετεύσεις της επιθετικότητας σε πιο ανώδυνες εκφράσεις.

Το κοινωνικό συμβόλαιο του Hobbes ξεκινά από την επεξεργασία του αριστοτελικού συστήματος της τυπολογίας των πολιτευμάτων και την πρόκριση από μέρους του ενός «μεικτού» πολιτεύματος καθώς και της έννοιας της κυριαρχίας στο έργο του Jean Bodin<sup>144</sup>, υπερβαίνοντας τις δύο θεωρήσεις: κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η απολυταρχία είναι το προτιμητέο πολίτευμα αλλά τη θεμελίωσε σε σύμβαση μεταξύ (ίσων) ανθρώπων και όχι, όπως ο Bodin, στη θεία βούληση<sup>145</sup>.

Τέλος, στο Leviathan, ο Thomas Hobbes οδηγήθηκε στην ιδέα ενός νεωτερικού κράτους, υπό την έννοια ότι η θεωρητική του σύλληψη αφορούσε για πρώτη φορά στην πολιτική φιλοσοφία άτομα κι όχι ομάδες. Η πολιτική κοινότητα που προέκρινε αποτελεί θεμελίωση του νεότερου συγκεντρωτικού κράτους αλλά, μολονότι οραματίστηκε έναν κόσμο απ-ελεύθερων ανθρώπων από την επαχθή προ-κοινωνική τους κατάσταση, δεν κατόρθωσε να αποφύγει την έννοια του απολυταρχισμού, την οποία εκφράζει με την εικόνα του πανίσχυρου κυρίαρχου.

---

<sup>143</sup> Κιτρομηλίδης Πασχάλης Μ., *Πολιτικοί στοχαστές των νεότερων χρόνων*, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1992, σ.78

<sup>144</sup> Bodin Jean, (1576), *Les Six livres de la République* (Six Books of the Commonwealth), abridged and translated by M. J. Tooley, published 1955, Basil Blackwell Oxford, rendered into HTML and Text and edited by Jon Roland of the Constitution Society: <http://www.constitution.org/bodin/bodin .htm>

<sup>145</sup> Heywood Andrew, *Εισαγωγή στην Πολιτική*, Μτφρ. Καράμπελας Γιώργος, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2006, σ.53

#### 4.5. Ο «ΕΠΙΒΙΩΤΙΚΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ» ΚΑΙ ΤΟ «ΚΡΙΤΗΡΙΟ ΤΗΣ ΧΡΗΣΙΜΟΤΗΤΑΣ» ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

Για τον Hobbes ο επιβιωτικός άνθρωπος στη «φυσική κατάσταση» είναι λύκος (*«homo homini lupus»*) και μάλιστα ακόμη πιο επικίνδυνος αφού είναι προικισμένος με διανοητική ικανότητα. Αυτό δεν μπορεί ν' αλλάξει, ο άνθρωπος δεν μπορεί να εξελιχθεί, μπορεί μόνο να αναθέσει σε κάτι υπέρτερο και κυρίαρχο την τήρηση των ορίων και των κανόνων συμβίωσης και αυτο-εtero-ασφάλειας. Όπως λέει ο μεγάλος μελετητής και θαυμαστής του Hobbes, ο Carl Schmitt: «αφετηριακό σημείο στην κατασκευή του κράτους από τον Χομπς αποτελεί ο φόβος της φυσικής κατάστασης. ... Στη φυσική κατάσταση ο καθένας μπορεί να σκοτώσει τον καθένα· "ο καθένας μπορεί αυτό το μέγιστο" ... Ως εκ τούτου ο καθένας είναι εχθρός και ανταγωνιστής του κάθε άλλου - το γνωστό *bellum omnium contra omnes...*»<sup>146</sup>. Η απάντηση του Hobbes είναι ο Leviathan, το απόλυτο μονοπώλιο της Ισχύος και της Απόφασης, δηλαδή ο Κυρίαρχος, το Κράτος (και η πολιτική κοινωνία).

Έτσι, όπως επισημαίνει ο Horkheimer <sup>147</sup>, φτιάχτηκε «η πιο μεγάλη από τις μηχανές: το κράτος. Η λειτουργία τούτης της μηχανής είναι να κρατάει μακριά όλους τους τρόμους της αρχέγονης κατάστασης, της αναρχίας, και να καταπνίγει όλα τα τέρατα που μπορούν να θέσουν σε κίνδυνο την ησυχία και την ασφάλεια της πολιτείας». Ο Κυρίαρχος του κοινωνικού «μηχανισμού», ο αποκλειστικός κάτοχος της βίας, «η κρατική απολυταρχία είναι ο καταστολέας ενός χάους το οποίο στον πυρήνα του, δηλαδή στα άτομα, δεν μπορεί να κατασταλεί»<sup>148</sup>. Ο Hobbes ήταν ο κοινωνικός στοχαστής που θεμελίωσε το Υπέρτερο και το Άνωθεν, το εξωτερικό προς τις κοινωνικές σχέσεις και συστηματοποίησε, μαζί με τον Machiavelli, τη γενεαλογική πλατφόρμα όλης της σύγχρονης δυτικής πολιτικής σκέψης.

Ο Hobbes ανάγει τον άνθρωπο στη φύση του και έτσι φυσικοποιεί τόσο τον άνθρωπο όσο και την ιστορία. Η θεμελιακή κατηγορία με την οποία σκέφτεται είναι η έννοια της δύναμης (*force*), της φυσικής δύναμης η οποία παράγει την ισχύ. Η ανθρωπολογία του

---

<sup>146</sup> Schmitt Carl, (1938), *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς. Νόημα και αποτυχία ενός πολιτικού συμβόλου*, Μτφρ. Σαγκριώτης Γιώργος, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα, 2009, σ.91

<sup>147</sup> Horkheimer Max, (1930), *Απαρχές της αστικής φιλοσοφίας της ιστορίας - Μακιαβέλλι, Χομπς, Μώρος, Καμπανέλλα, Βίκο* (τίτλος πρωτοτύπου: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*), Μτφρ. Κονδύλης Π., εκδ. Κάλβος, Αθήνα, 1989, σ.54

<sup>148</sup> Schmitt Carl, *ό.π.*, σ.78

είναι απαισιόδοξη, η ανταγωνιστική επικινδυνότητα και η ιδιογνωμοσύνη του ανθρώπου δεν μπορεί να υπερβληθεί, μπορεί μόνο να υποταχτεί. Η πολεμική-ανταγωνιστική νοοτροπία υπάρχει στους ανθρώπους *ex natura* και επομένως πρέπει να περισταλεί με επίσης φυσικά μέσα, δηλαδή με τη δύναμη. Για τον Hobbes η επίκληση του δικαίου και της ειρήνης δεν δημιουργεί ειρήνη αλλά τουναντίον κάνει την έχθρα χολωμένη και τον πόλεμο μοχθηρό. Ο καθένας αισθάνεται αδικημένος, εξόν κι αν επικρατήσει το δίκιο του, η αλήθεια του. Ο καθένας ισχυρίζεται πως έχει το δίκιο και την αλήθεια με το μέρος του, αλλά στην ειρήνη οδηγεί μόνο η ακαταμάχητη απόφαση ενός συστήματος καταναγκασμού μέσω του Κράτους και του Νόμου <sup>149</sup>, δηλαδή μέσω της Βίας -εξορθολογισμένης ή όχι είναι εδώ αδιάφορο. Αυτή η διαπίστωση καθώς και «η "απαισιόδοξη" αντίληψη του Hobbes για τον άνθρωπο», γράφει ο Schmitt <sup>150</sup>, πρέπει να νοηθούν «ως οι στοιχειώδεις προϋποθέσεις ενός ειδικά πολιτικού συστήματος σκέψης».

Εκείνος όμως που έκανε το «Άνωθεν» κεντρική γνωσιοθεωρητική κατηγορία και πυλώνα όλης της πολιτικής και κοινωνικής θεωρίας είναι ο Machiavelli. Επίσης, είναι αυτός που προήγαγε το κριτήριο της Χρησιμότητας σε ύψιστο κριτήριο της πολιτικής δράσης. Έχουμε, εδώ, μία μεγάλη μετατόπιση και αλλοίωση (σε όλα τα επίπεδα) του «ευ πράττειν» από τον Τρόπο στο Αποτέλεσμα. Όλοι οι πολιτικοί διανοητές του περασμένου αιώνα επηρεάστηκαν από το έργο του. Στη μακιαβέλικα σύλληψη, η βία παύει να έχει δικό της αυτοτελές νόημα, όπως και η ετεροκαταστροφή. Το ελληνικό όριο της ύβρεως καταργείται ή μάλλον μετατίθεται: από κριτήριο σχέσης με τον Άλλο, γίνεται κριτήριο σχέσης με το ίδιο συμφέρον, ύβρις είναι να μην υπηρετείς την ιδιαίτερη σκοπιμότητά σου: «δίκαιος είναι ο πόλεμος που είναι συμφέρων για την Ιταλία», λέει κλείνοντας τον *Ηγεμόνα*<sup>151</sup>.

Machiavelli και Hobbes, και στο βάθος Άγιος Αυγουστίνος: οι μεγάλοι θεμελιωτές των δύο κεντρικών εννοιών-κατηγοριών πάνω στις οποίες οικοδομήθηκε ολάκερη η νεώτερη πολιτική και κοινωνική θεωρία: η έννοια του «έξωθεν» και η έννοια του «άνωθεν». Είναι οι δύο έννοιες που προϋποθέτουν και θεωρούν ως αλλιώς άλυτο το ζήτημα της εχθρότητας. «Θεωρητικοί της πολιτικής», επισημαίνει ο Schmitt, «όπως ο Machiavelli, ο Hobbes και συχνά ο Fichte, προϋποθέτουν στην πραγματικότητα με την

---

<sup>149</sup> Schmitt Carl, *ό.π.*, σ.113

<sup>150</sup> Schmitt Carl, (1927), *Η έννοια του Πολιτικού*, (πρώτη έκδοση 1988), Μτφρ. Λαβράνου Αλίκη, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2009, σ. 99

<sup>151</sup> Machiavelli Niccolo, (1513), *Ο Ηγεμόνας (Il Principe)*, Μτφρ. Κασωτάκη Μαρία, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2005

(ανθρωπολογική) "απαισιοδοξία" τους την πραγματικά δεδομένη πραγματικότητα ή τη δυνατότητα της διάκρισης μεταξύ Φίλου και Εχθρού»<sup>152</sup>.

Συμπερασματικά, δεδομένης της άποψης πως η βία είναι ο μοχλός που κινεί την ιστορία, μπορεί κανείς να υποθέσει πως υπάρχουν δύο γραμμές σκέψης:

α) αυτή που επικράτησε στον Δυτικό κόσμο: Η βία δεν μπορεί να εξαλειφθεί, ο άνθρωπος δεν μπορεί να αλλάξει, ούτε να ξεριζωθεί η βία από μέσα του, άρα η βία και η απόφαση πρέπει να είναι στα χέρια του Υπέρτερου, του Κυρίαρχου, του Άνωθεν προς όφελος όλων. Η έχθρα είναι έμφυτη στον άνθρωπο. Ο άνθρωπος μπορεί μόνο να οδηγείται από τα εξωτερικά-θεσμικά-υλικά πλαίσια που τού τίθενται και τα οποία μπορούν να χρησιμοποιούν ωφέλιμα τη βία (Hobbes - Machiavelli) και

β) αυτή που μπορεί να χαρακτηριστεί ως «ελληνική»: Η βία γίνεται ανεκτή ως αντίσταση, ως άμυνα. Το πραγματικό ζητούμενο δεν είναι εάν μπορεί να αλλάξει ο άνθρωπος, «η φύση του», αλλά ότι μπορούν να αλλάξουν τα προτάγματα που επικρατούν σε αυτόν. Οι άνθρωποι μπορούν να μετακινηθούν, μόνοι τους, από το εαυτόν στο κοινόν. Το πολιτισμικό (με την έννοια του ηθικοπνευματικού) είναι καθοριστικότερο του πολιτικού. Η έχθρα είναι απόφαση -δηλαδή πολιτισμικής τάξεως ενέργημα- που αίρει το αξιούπαρκτο του Άλλου.

---

<sup>152</sup> Schmitt Carl, *Η έννοια του Πολιτικού*, σ.99

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

### ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΕΙΡΗΝΗ

#### 5.1. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΕΙΡΗΝΗΣ ΠΡΙΝ ΚΑΙ ΜΕΤΑ ΤΟΝ ΚΑΝΤ

Πόλεμος και Ειρήνη είναι οι δύο όψεις του ίδιου φιλοσοφικού προβληματισμού. Από την μία ο διαρκής πόλεμος, υπαρκτός, παλιότερος από την ανθρώπινη ιστορία και από την άλλη το αίτημα της «διηνεκούς» ειρήνης, το διαρκώς ανεκπλήρωτο ιδανικό. Η υπόθεση για έναν κόσμο χωρίς πολέμους στηρίζεται στην αρχή ότι ο άνθρωπος στην βαθύτερη φύση του είναι ειρηνικό και φιλήσυχο ζώο, ενώ αντίθετα η θεώρηση της ειρήνης ως ανάγκης για επιβίωση, στηρίζεται στη παραδοχή ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του βίαιος και ο πόλεμος είναι η φυσική του κατάσταση. Δηλαδή ο πόλεμος και η ειρήνη σύμφωνα με τους περισσότερους στοχαστές σχετίζονται με την βία ή την φιλήσυχη φύση του ανθρώπου αλλά και με το «κακό» ή το «καλό». Ως γεγονότα όμως, ως καταστάσεις της πραγματικότητας, ο πόλεμος ή η ειρήνη από μόνα τους, δεν συνεπάγονται αυτονόητα κάποια αξιολογική κρίση, δηλαδή μια κρίση του τύπου «καλός» ή «κακός», παρ' ότι η συναισθηματική φόρτιση των όρων πόλεμος και ειρήνη μας κάνει γενικά να αισθανόμαστε απέχθεια για το πρώτο και συμπάθεια για το δεύτερο.

Επίσης πρέπει να παρατηρηθεί ότι και οι δυο καταστάσεις, πόλεμος και ειρήνη, δεν σχετίζονται εν τέλη ευθέως με την φυσική κατάσταση του ανθρώπου, είτε αυτή είναι βία είτε όχι, αλλά αποτελούν κοινωνικά γεγονότα και ως τέτοια απέχουν πολύ από τις ατομικές εκδηλώσεις του ανθρώπου. Στη φύση και στο ζωικό βασίλειο δεν υπάρχει ούτε πόλεμος ούτε ειρήνη. «Τα ζώα συχνά σπαράσσονται μεταξύ τους, συχνά αλληλοσκοτώνονται, διεκδικούν, συγκρούονται ή δεν συγκρούονται, αλλά δεν κάνουν πόλεμο»<sup>153</sup>. Ούτε βέβαια ειρήνη.

Ο πόλεμος και η ειρήνη είναι εμπρόθετες πράξεις και σκέψεις των ανθρώπων ως κοινωνικά όντα και αποτελούνται από τεχνικές, στρατηγικές, πολιτική, διπλωματία, ιδεολογίες, οικονομικά ή άλλα συμφέροντα, και πάνω απ' όλα προϋποθέτουν την αποδοχή ή την παραβίαση αρχών ή συμβάσεων, κανόνων ή συμβολαίων. Η προθετικότητα των πράξεων καθώς και η υιοθέτηση κάποιων αρχών ορίζουν και την

---

<sup>153</sup> Βέικος Θεόφιλος, *Εν Πολέμω...*, Αθήνα, 1993, σ.17

ηθική βάση της αξιολόγησης κάθε κατάστασης πολέμου ή ειρήνης. Για παράδειγμα ένας απελευθερωτικός πόλεμος μπορεί να είναι θεμιτός, ενώ μια καταναγκαστική ειρήνη αθέμιτη. Ο Kant σε αντίθεση με άλλους φιλοσόφους κάνει πρώτος σαφή διάκριση μεταξύ ανακωχής και ειρήνης, ονομάζοντας ειρήνη όχι την οποιαδήποτε μη εμπόλεμη κατάσταση αλλά την διαρκή και έσχατη κατάσταση της ανθρωπότητας, η επίτευξη της οποίας αποτελεί καθολικό αίτημα.

Η Ειρήνη, από την αρχαιοελληνική διάνοηση μέχρι σήμερα, αποτελεί έναν όρο εννοιολογικά μεταβαλλόμενο όχι τόσο ως προς την ουσία του αλλά ως προς τη χρήση του μέσα στις εποχές και τις κυρίαρχες κάθε φορά, ιδεολογίες καιπίστεις.

Στην μυθολογία η Ειρήνη ήταν η κόρη του Δία και της Θέμιδος, όπως περιγράφει ο Ησίοδος. Για τον Ηράκλειτο η ειρήνη είναι η άλλη όψη του γεννήτορα και πατέρα των πάντων πολέμου, στην συμπαντική ισορροπία της παλιντρόπου αρμονίας, για τους σοφιστές και τον Γοργία η ειρήνη αποτελεί την πανελλήνια ιδέα, την υγιή κατάσταση, σε αντίθεση με την παρεκβατική, αρρωστημένη κατάσταση του πολέμου, ενώ για τον μαθητή του Γοργία, Ισοκράτη, η ειρήνη έχει ωφελιμιστικό χαρακτήρα με την κοινωνική ευδαιμονία να είναι η συνέπεια της επικράτησής της. Οι στωικοί συλλαμβάνουν πρώτοι το ιδανικό μιας *ουτοπικής ειρηνικής κοσμοπόλεως*<sup>154</sup>, ενώ οι Ρωμαίοι επιβάλλουν πρώτοι μια καταναγκαστική «ειρήνη» (*pax romana*) στα όρια της αυτοκρατορίας τους.

Με το χριστιανισμό η ειρήνη αποκτά μεταφυσικό χαρακτήρα και γίνεται αντιδιαστολή της εγκόσμιας ειρήνης με την υπερβατική ουράνια ειρήνη του βασιλείου του Θεού, γεγονός που θα γεννήσει τους «ειρηνευτικούς» πολέμους του Μεσαίωνα και θα δώσει άλλοθι στις σταυροφορίες. Στην εποχή του διαφωτισμού ο Hobbes, ο Rousseau και ο Kant, προσέγγισαν την ειρήνη ο καθένας από ξεχωριστή ηθική βάση, καταλήγοντας σε θέσεις που σημάδεψαν όλον το μετέπειτα πολιτικό και φιλοσοφικό στοχασμό. Συνοψίζοντας τις σύγχρονες θεωρίες γύρω από τον πόλεμο και την ειρήνη, μπορούμε να ξεχωρίσουμε<sup>155</sup>.

α) τη μιλιταριστική προσέγγιση, που υποστηρίζει την εμπόλεμη κατάσταση ως αναγκαία για την εξέλιξη της ζωής του ανθρώπου και βλέπει την ειρήνη ως ουτοπία, ή ως ενδιάμεσες λευκές σελίδες στην ιστορία της ανθρωπότητας (θέση που έχει τις ρίζες της σε Hegel αλλά και Nietzsche.)

---

<sup>154</sup> Πελεγρίνης Θεοδόσιος, *Λεξικό της Φιλοσοφίας. Οι Έννοιες, Οι Θεωρίες, τα Ρεύματα και τα Πρόσωπα* (εξάγλωσση ορολογία), εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2004, σ.186

<sup>155</sup> Βέικος Θεόφιλος, *Εν Πολέμω...*, Αθήνα, 1993, σ.σ.188 - 214

β) τον «ειρηνευτικό» πόλεμο, που επιτρέπει την «εξολόθρευση» οποιασδήποτε μορφής απειλής (θέση που βρίσκει τις πηγές της στο Lock) και

γ) την εσχατολογική προσέγγιση της ειρήνης, που θεωρεί την διαρκή ειρήνη ως το απόλυτο ιδανικό, το οποίο για να επιτευχθεί μπορεί να απαιτηθούν θυσίες, αμοιβαίες παραχωρήσεις ή ακόμη και πόλεμοι (θέση που, αν και με διαφορετική ιδεολογική βάση, εκφράζουν τόσο ο Kant όσο και αργότερα οι ρομαντικοί και εν τέλει οι μαρξιστές.)

Η μέθοδος του αφοπλισμού, η μακροχρόνια δηλαδή «ορθολογική» στάση, έχει τις ρίζες της στον Kant (λέει χαρακτηριστικά ο Kant, «οι εξοπλιστικές δαπάνες κάνουν εν τέλει την ειρήνη πιο ανυπόφορη από τον πόλεμο») και αργότερα υποστηρίχθηκε από τους Russell και Sartre, ενώ αντίθετα η μέθοδος του εξισορροποποιητικού εξοπλισμού έχει τις ρίζες της στην ισορροπία δυνάμεων που εισηγήθηκε ο Hobbes<sup>156</sup>. Στην πράξη, βλέπουμε την ειρήνη του Kant στο Ευρωπαϊκό Ιδεώδες και την ειρήνη του Hobbes στην εποχή του ψυχρού πολέμου αλλά και του σημερινού αμερικανικού αυτόκλητου διαιτητικού ρόλου.

## 5.2. Η «ΑΙΩΝΙΑ ΕΙΡΗΝΗ»

Ο Kant θεωρεί ότι η «αιώνια ειρήνη» δεν επιτυγχάνεται, διότι υπάρχει ασυμφωνία πολιτικής και ηθικής. Και αυτό συμβαίνει διότι οι πολιτικές πράξεις δεν υπαγορεύονται από την καθαρή βούληση, από την ελεύθερη επιλογή, δηλαδή από τον καθαρό πρακτικό λόγο, αλλά αντιθέτως υπαγορεύονται από σκοπιμότητες που σχετίζονται με γεγονότα της εμπειρίας αλλά και τη ζωώδη ροπή του ανθρώπου για κυριαρχία. Με αυτήν την έννοια η πολιτική, αφού στηρίζεται στη σκοπιμότητα, δεν μπορεί να είναι ηθική και είναι αδύνατον να έχει καθολική ισχύ.

Η διφυής φύση του ανθρώπου<sup>157</sup> που από τη μία πράττει σύμφωνα με την καθαρή βούληση και από την άλλη κυριαρχείται από τα ένστικτα και τις ορμές του, βρίσκεται σε διαρκή σύγκρουση. Η λύση, προκειμένου να υπάρξει αυτή η πολυπόθητη διαρκής ειρήνη, θα ήταν να κυριαρχήσει η καθαρή βούληση και να υπάρξει συμφωνία πολιτικής και ηθικής. Επειδή όμως κάτι τέτοιο δεν μπορεί παρά να αποτελεί μια θεωρητική

---

<sup>156</sup> Βαρβαρούσης Πάρις, *Η ιδέα της ειρήνης*, εκδ. Καρδαμίτσας, Αθήνα, 1986, σ.85

<sup>157</sup> Βέικος Θεόφιλος, *Εν Πολέμω...*, Αθήνα, 1993, σ.64

κατασκευή και, καθώς η εμπειρία δεν μπορεί να διδάξει τι είναι δίκαιο<sup>158</sup>, ο Kant προτείνει εκ του παραλλήλου συγκεκριμένα μέτρα και κανόνες που λειτουργούν ως *a priori* αρχές του λόγου και που η τήρηση και η αποδοχή τους θα οδηγήσουν στην πολυπόθητη ειρήνη. Στο σημείο δηλαδή όπου τελικά η ηθική θα έρθει σε συμφωνία με την πολιτική.

Ο Kant πιστεύει ότι δεν μπορούμε να σκεφτούμε κάτι χωρίς να το περιγράψουμε με τη σκέψη μας. Έτσι δεν μπορούμε να σκεφτούμε και πολύ περισσότερο να μιλάμε για ειρήνη, χωρίς να περιγράψουμε τους αντικειμενικούς όρους (τις *a priori* αρχές) που θα μας οδηγήσουν σ' αυτήν. Δεν παραμένει απλά σε κατηγορητήρια του πολέμου ούτε εξαίρει τα πλεονεκτήματα της ειρήνης. Ξεπερνώντας σε ρεαλισμό τους μέχρι τότε στοχαστές, από τον Μαρσίλιο της Πάδουας μέχρι τον Amos Comenius και τον Αβά του Σαντ Πιερ, ο Kant μεταβαίνει σε μια κανονιστική περιγραφή του πώς πρέπει να πράττουμε για να επιτύχουμε το «εύλογο», έλλογο και καθολικό αίτημα, που είναι η διηνεκής ειρήνη.

Με κεντρικό θεμέλιο της ηθικής την ειρήνη, ο Kant οραματίζεται μια «ομοσπονδιακή ένωση» κρατών η οποία δεν θα στηρίζεται στη σκοπιμότητα αλλά στο καθήκον και την αυτονομία. Δεν είναι ο πρώτος που οραματίζεται μια ευρωπαϊκή ή παγκόσμια «ένωση κρατών». Το είχαν κάνει πριν από αυτό ο Emeric Cruce, ο William Penn, ο Rousseau και άλλοι. Η διαφορά του Kant έγκειται στο ότι η ένωση αυτή στηρίζεται σε ένα θεωρητικά εφαρμόσιμο διεθνές δίκαιο. Εδώ κυριαρχεί μια μορφή υπερβατολογικού (καθολικού) δημοσίου δικαίου, με την έννοια ότι το διεθνές δίκαιο θα εμπεριέχει την παγκόσμια βούληση που καθορίζει τα δίκαια του καθενός. Δηλαδή θα είναι ένα παγκόσμιο (καθολικό) δίκαιο που θα εκφράζει όλους και καθέναν ξεχωριστά. Συμπληρωματικά, ο Kant προτείνει την κατανόηση των πολιτισμικών διαφορών, της γλώσσας και της θρησκείας καθώς και την προώθηση των κοινών οικονομικών συμφερόντων των λαών.

Στην πολιτική των κρατών συνηγορεί και ο μυστικός ρόλος των φιλοσόφων. Ο Kant δεν θεωρεί ότι η πλατωνική προτροπή «να βασιλεύσουν οι φιλόσοφοι ή να φιλοσοφήσουν οι βασιλείς» είναι εφικτή. Θεωρεί ότι η κατοχή της εξουσίας αναπόφευκτα διαφθείρει την ελεύθερη κρίση. (Θεωρεί όμως επίσης ότι ο ρόλος των φιλοσόφων στην πολιτική είναι συμβουλευτικός.)

---

<sup>158</sup> Δημητρακόπουλος Μιχ. Φ., *Το Φιλοσοφικό Κίνημα του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού - Ως εισαγωγή στα θεμελιώδη προβλήματα της Νεώτερης Φιλοσοφίας*, τ.ΙΙ, Πανεπιστήμιο Αθηνών, 2001, σ.280



Ο Kant τονίζει σε πολλά σημεία στο δοκίμιό του ότι η κατάσταση ειρήνης μεταξύ ανθρώπων που ζουν μαζί, δηλαδή σε κοινωνία, δεν είναι η «φυσική κατάσταση», η οποία είναι κατάσταση πολέμου. Το *status naturalis*, αν και δεν συνεπάγεται πάντα ανοιχτές και διαρκείς εχθροπραξίες, αποτελεί μόνιμη απειλή για το ξέσπασμά τους. Βλέπουμε δηλαδή ότι υιοθετεί την χομπσιανή αντίληψη για την φιλοπόλεμη ροπή της φύσης του ανθρώπου, την οποία όμως την βλέπει να εκφράζεται όχι μόνο στην άγρια φυσική κατάσταση, αλλά και στην κοινωνική κατάσταση που οι πολιτικές συνθήκες είναι παρεκβατικές και οι ροπές αυτές προς τη βία χαρακτηρίζουν τους κατόχους της εξουσίας.

### 5.3. ΝΟΜΟΤΕΛΕΙΑ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΒΟΥΛΗΣΗ

Σε αντίθεση με τον Kant, ο Hegel βλέπει μια νομοτελειακή εξέλιξη στην ιστορία ερήμην της ανθρώπινης βούλησης, ενώ η ιστορία περιγράφει ακριβώς αυτό... την ανθρώπινη βούληση, αλλά όχι στην καθαρή της μορφή. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι η καθαρή βούληση -όπως την εννοεί ο Kant- οδηγεί στην ειρήνη, ενώ η εμπειρική βούληση σε συνδυασμό με την ενστικτώδη φύση του ανθρώπου, οδηγεί στον πόλεμο. Ο Kant ξέρει ότι η πολιτική δεν εκφράζει την «καθολική καθαρή βούληση» και γι αυτό επιχειρεί να δείξει τον τρόπο που είναι δυνατή η ειρήνη με πολιτικά μέσα.

Όπως έχει ήδη επισημανθεί, ο Kant αντιλαμβάνεται δύο φύσεις στον άνθρωπο. Από την μία τον βλέπει να καθοδηγείται εν μέρει από τα αιτήματα του πρακτικού λόγου και από την άλλη να κυριαρχείται εν πολλοίς από την επίδραση των αναγκών και των επιθυμιών που πηγάζουν από τη ζωώδη φύση του. «Παρ' ότι όμως ο πρακτικός λόγος είναι αδύναμος στην πράξη, η φύση προνοεί νομοτελειακά και εξασφαλίζει μία κοινή προστασία. Στην πραγματικότητα, ο Kant δεν θεωρεί ότι με τον πόλεμο επιτελείται το τέλος του ανθρώπινου λόγου. Αντίθετα, όσο οι πόλεμοι γίνονται πιο καταστροφικοί και τα όπλα εξελίσσονται περισσότερο, ο τρόμος γίνεται μεγαλύτερος, με αποτέλεσμα τα κράτη να φοβούνται και να διστάζουν να εμπλακούν. Την ίδια στιγμή, η ανθρώπινη απληστία αναζητά μεγαλύτερες αγορές και, καθώς ο πόλεμος κάνει κακό στο εμπόριο, τα οικονομικά συμφέροντα αποτελούν άλλον ένα ανασταλτικό παράγοντα»<sup>159</sup>.

Το γεγονός αυτό για τον Kant αποτελεί μία φυσική νομοτέλεια, που σχετίζεται άρρηκτα με τον ανθρώπινο λόγο αλλά και την ανθρώπινη ελευθερία (Η ελευθερία έχει

---

<sup>159</sup> Hutchings Kimberly, *Kant critique and politics*, Routledge, 1996, p.49

ντετερμινιστικό χαρακτήρα για τον Kant: «για να είναι κανείς ελεύθερος πρέπει να υπάρχει κάποιο αίτιο... όπως, για παράδειγμα, η βούληση...»). Αντίθετα με ότι θεωρούσε ο Hegel, η καθολική βούληση του Kant που εκφράζει το αίτημα της «αιώνιας ειρήνης» έχει νομοτελειακό χαρακτήρα. Χαρακτήρα που κινείται στα όρια του πεπρωμένου και της φυσικής πρόνοιας και που υπαγορεύει το «τέλος»... δηλαδή τον μέγιστο τελικό σκοπό.

#### 5.4. «ΑΙΩΝΙΑ ΕΙΡΗΝΗ» ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ

Το δοκίμιο του Kant για την «αιώνια ειρήνη» που είναι ένα από τα ώριμα έργα του, γράφτηκε το 1795, δέκα χρόνια μετά την *Μεταφυσική των Ηθών* όπου σημειώνεται για πρώτη φορά η διπλή φύση του ανθρώπου και δέκα χρόνια πριν από τον θάνατό του, σε μία περίοδο που η Ευρώπη συγκλονίζονταν από τις εξελίξεις της Γαλλικής Επανάστασης (η οποία -Γαλλική Επανάσταση- ήταν για τον Kant μία μεταρρύθμιση εκ των άνω!). Λέγεται ότι εμπνεύστηκε τον τίτλο του δοκιμίου του από την επιγραφή ενός Ολλανδικού πανδοχείου που βρίσκονταν απέναντι από ένα κοιμητήριο... «η αιώνια ειρήνη». Ο τίτλος είναι σίγουρα ειρωνικός, καυστικός και εύστοχος. Οι ιστορικές στιγμές που ζούσε και το ρευστό πολιτικό κλίμα της Ευρώπης του Ναπολέοντα, επέβαλαν στον Kant να μην φτιάχνει αφηρημένες κατασκευές για μια «ιδέα» της ειρήνης, αλλά να προτείνει κάτι «χειροπιαστό».

Όπως λέει ο Βέικος, «ο πόλεμος μπορεί να πολεμηθεί αποτελεσματικά, αν χρησιμοποιούνται συγκεκριμένα μέσα μη-βίας και όχι ουτοπικά οράματα. Αν, παραδείγματος χάριν, αρνούμασταν να πάρουμε όπλα και να συνεργήσουμε σε μηχανές βίας, ο πόλεμος θα ήταν αδύνατος. Αν όλα τα κράτη δεσμεύονταν πραγματικά στην αρχή μη επίθεσης, κανένας πόλεμος δεν θα ήταν δυνατός»<sup>160</sup>.

Το πόσο είναι δυνατή, δηλαδή πραγματοποιήσιμη ή είναι εν τέλει ουτοπική η θέση του Kant για την «αιώνια ειρήνη» κυρίως μέσα από το πρίσμα του Διεθνούς Δικαίου, αποτελεί μέχρι σήμερα θέμα προβληματισμού και διαλόγου μεταξύ πολιτικών αναλυτών και φιλοσόφων. Ο φιλελευθερισμός του Kant με ύψιστη αξία αυτή του δικαίου σε αντίθεση με τον φιλελευθερισμό του Lock με ύψιστη αξία αυτή της ιδιοκτησίας, αποκτά σήμερα, ίσως περισσότερο από ποτέ, οντότητα σε πολιτικό αλλά και φιλοσοφικό επίπεδο. Από τον Habermas μέχρι τον Rawls και από την Arendt μέχρι τον

---

<sup>160</sup> Βέικος Θεόφιλος, *Εν Πολέμω...*, Αθήνα, 1993, σ.70

Foucault, ανεξάρτητα από τη συνολική φιλοσοφική τους κατεύθυνση οι στοχαστές δανείζονται, αναφέρονται ή αναπαράγουν τη φιλοσοφία του διεθνούς δικαίου και φλερτάρουν με την πολύ δελεαστική προοπτική μιας διηνεκούς ειρήνης με καντιανούς όρους.

Ο φιλελεύθερος καθηγητής του Harvard John Rawls στο έργο του *το Δίκαιο των Λαών* υποστηρίζει ανοιχτά ότι ακολουθεί τις θέσεις του Kant όταν στοχάζεται πως μια παγκόσμια κυβέρνηση είτε θα ήταν ένας παγκόσμιος δεσποτισμός είτε μια εύθραυστη αυτοκρατορία και ως εκ τούτου μοναδική προοπτική για το Διεθνές Δίκαιο θα ήταν η ομοσπονδιακή (ή άλλη) συνύπαρξη ανεξάρτητων μεταξύ τους κρατών<sup>161</sup>.

Βασική προϋπόθεση για μια διαρκή ειρήνη είναι -κατά τον Rawls- οι λαοί να ζουν σε φιλελεύθερες συνταγματικές δημοκρατίες(!) Όμως αυτό σημαίνει ότι -πάντα σύμφωνα με τον Rawls- όταν οι φιλελεύθεροι λαοί κάνουν πόλεμο, είναι κατά των εκτός νόμου κρατών ή των μη ικανοποιημένων κοινωνιών<sup>162</sup>. Και μάλιστα αυτό το κάνουν όταν η πολιτική ενός τέτοιου κράτους απειλεί την ασφάλεια και τη γαλήνη τους.... Ο Rawls για να υποστηρίξει τη θέση αυτή αναφέρει ότι από το 1880, παρ' ότι οι φιλελεύθερες δημοκρατίες έχουν εμπλακεί σε πολέμους, ποτέ δεν έχουν κινηθεί η μία εναντίον της άλλης. Η «ένωση» των φιλελεύθερων κρατών που βασίζεται τόσο στην αρχή της ισότητας των λαών όσο και στην αρχή της «ικανοποίησης» που βρίσκει τις ρίζες της στην ιδέα της «εμπορικής» κοινωνίας του Montesquieu, παρ' ότι δημιουργεί έναν εφησυχασμό για όποιον λαό είναι ή αισθάνεται φιλελεύθερος, βάζει όλους τους υπολοίπους στο στόχαστρο ενός μελλοντικού «ειρηνευτικού» πολέμου.

Βλέπουμε ότι ο Rawls συνδυάζει με άνεση την καντιανή ρεαλιστική ουτοπία με την «ειρηνευτική» πολεμική και την χομπσιανή αστυνόμευση που χαρακτηρίζει τον σημερινό αμερικανικό φιλελευθερισμό. Βέβαια, ο Rawls βρίσκεται σε αντίφαση με τον Kant, στο σημείο που μιλάει για τη μη βίαιη παρέμβαση στο πολίτευμα άλλης χώρας. Όπως και να έχει, το θετικό στην θεωρία του Rawls είναι ότι επανέφερε τον Kant στο προσκήνιο της αμερικανικής πολιτικής σκέψης έστω και με τον δικό του τρόπο. Είναι σημαντικό ότι με την ρωσισανή προσέγγιση ξεφεύγει η αμερικανική πολιτική φιλοσοφία από την ωφελμιστική προσέγγιση του παρελθόντος.

---

<sup>161</sup> Rawls John, *Το Δίκαιο των Λαών και η ιδέα της δημόσιας λογικής αναθεωρημένη*, Μτφρ. Παπασταύρου Άννα, επιστημονική επιμέλεια: Αρβανιτόπουλος Κ., Ήφαιστος Π., Περγάκης Σ., εκδ. Ποιότητα – Harvard University Press, Αθήνα, 2002, σ.70

<sup>162</sup> Rawls, *ό.π.*, σ.92

Από διαφορετική οπτική προσεγγίζει το κοσμοπολίτικο δίκαιο ο Habermas. Ο γερμανός βλέπει την καντιανή ιδέα της μετάβασης από το δίκαιο των κρατών στο κοσμοπολίτικο δίκαιο να έχει δύο μορφές. Η μία είναι αυτή της «παγκόσμιας δημοκρατικής πολιτείας» και η άλλη εκείνη της «ένωσης των λαών». Δηλαδή, ή ένα δημοκρατικό κράτος μεγάλων διαστάσεων ή μία ελεύθερα επιλεγμένη ένωση κρατών. Και στις δυο αυτές μορφές ο Habermas διακρίνει προβλήματα που σχετίζονται με την αυτονομία των πολιτών, την κρατική γραφειοκρατία κλπ. Οι αδύναμες πλευρές και των δύο αυτών μοντέλων ξεπερνιούνται, σύμφωνα με τον γερμανό φιλόσοφο, με την ανάπτυξη της ιδέας μιας «παγκόσμιας εσωτερικής πολιτικής χωρίς παγκόσμια κυβέρνηση». Ενός «υπερεθνικού» δηλαδή μηχανισμού σε μία παγκόσμια κοινωνία που, παρότι θα αναπτύσσεται ενιαία, θα είναι διαφοροποιημένη. Ένα τέτοιο υπερεθνικό μοντέλο μπορεί να διαμορφώσει μία κοινή πολιτική βούληση και η Ευρωπαϊκή Ένωση, κάτω από προϋποθέσεις, θα μπορούσε να προσφέρει ένα καλό παράδειγμα<sup>163</sup>.

Το καντιανό πνεύμα (παρόν στο όραμα της ενωμένης Ευρώπης) θα μπορούσε σύμφωνα και με τον Samuel Huntington<sup>164</sup> να οδηγήσει μία ομοσπονδία δημοκρατικών, πλούσιων και με κοινωνική διαφορετικότητα κρατών, να κυριαρχήσουν στη διεθνή σκηνή. Η πολυπολιτισμικότητα και η άμβλυση των κοινωνικών, πολιτιστικών και θρησκευτικών διαφορών (που επιτυγχάνεται και μέσα από τον διαχωρισμό της θρησκευτικής και της πολιτικής εξουσίας) είναι σύμφωνα και με τον Tocqueville μια ισχυρή συνθήκη για την ειρήνη μεταξύ των λαών.

Ο γκουρού του Yale, Paul Kennedy<sup>165</sup>, προειδοποιούσε πριν μερικά χρόνια ότι η Ευρώπη εμπλέκεται σε ένα ριψοκίνδυνο πολιτικό πείραμα υψίστης σημασίας που αφορά στον τρόπο που οι ανθρώπινες κοινωνίες αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους και τις σχέσεις τους με τους άλλους. Σήμερα γινόμαστε μάρτυρες μιας φθοράς των παραδοσιακών πίστσεων, δομών και ενώσεων που είχαν μεταβάλει τα έθνη σε κεντρικό σημείο της πολιτικής και οικονομικής ταυτότητας. Αντ' αυτού παρουσιάζεται μία μετατόπιση του χώρου της εξουσίας, καθώς πολιτικοί και λαοί προσπαθούν να ανακαλύψουν το μοντέλο που θα λειτουργεί καλύτερα στον σημερινό και τον αυριανό κόσμο.

---

<sup>163</sup> Habermas Jürgen, *Παγκόσμια Διακυβέρνηση*;, Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία & 7, τ.181, 8/5/05, σ.24

<sup>164</sup> Huntington Samuel, *The US Decline or Renewal, Foreign Affairs*, τομ.67, 1988-89, σ.94

<sup>165</sup> Kennedy Paul, *Προετοιμασία για τον 21<sup>ο</sup> αιώνα*, Μτφρ. Βενέτη Δήμητρα, Υπεύθυνος σειράς: Κοτζιάς Νίκος, εκδ. Λιβάνη, Αθήνα, 1994, σ.459

Είναι χαρακτηριστικός ο κριτικός προβληματισμός και στο νέο βιβλίο του Jeremy Rifkin (γκουρού των think tank της Ουάσινγκτον) ο οποίος παρατηρεί ότι βλέπουμε σήμερα μία Ευρώπη να προσπαθεί να ισορροπήσει ανάμεσα στο Καντιανό ιδεώδες του «ενωτισμού» και τους νόμους της αγοράς και του κεφαλαίου, που κάνουν το Ευρωπαϊκό Όνειρο να κινδυνεύει να ξεθωριάσει.

Επιφυλακτικός με την αποτελεσματικότητα της εφαρμογής του καντιανού ιδεώδους στη σημερινή Ευρώπη είναι ο Παναγιώτης Κονδύλης, ο οποίος χρησιμοποιώντας την ορολογία του Kant χαρακτηρίζει τη σημερινή ευρωπαϊκή κατάσταση ως «ανακωχή», παρά ως κατάσταση που θα οδηγήσει στη διαρκή ειρήνη.

Όμως η καντιανή προβληματική είναι παρούσα και στις πιο σύγχρονες θεωρίες κοινωνικού και πολιτικού φιλοσοφικού προβληματισμού. Η Arendt για παράδειγμα, παρ' ότι προσπαθεί να διατηρήσει χωριστά τον κόσμο της πολιτικής από αυτόν της φιλοσοφίας, υιοθετεί εν μέρει την καντιανή περί δικαίου αντίληψη. Το αποτέλεσμα είναι η κριτική θέση της να παραμένει ισορροπημένη ανάμεσα στο δίκαιο της νομοθετικής εξουσίας και το δίκαιο της *vita active*<sup>166</sup> (δηλαδή του πρακτικού βίου).

Ακόμη και οι μεταμοντέρνες θεωρίες που βρίσκουν τις ρίζες τους σε στοχαστές όπως ο Foucault<sup>167</sup>, κάνουν συχνά χρήση της πολιτικής διάστασης της καντιανής κριτικής. Η «φουκωική» κριτική ενσωματώνει μία τάση ανάμεσα στην εμπειρία και την υπεβατικότητα. Είναι ατομική και καθολική ταυτόχρονα. Παρ' ότι απορρίπτει την ιδέα της καθολικότητας στην κριτική, εν τούτοις η καντιανή προσέγγιση εκφράζεται σαν ο προσανατολισμός της κριτικής προς μία συνεχή προσπάθεια να φτάσει τα όριά της. Η μεταμοντέρνα πολιτική των διεθνών σχέσεων βασίζεται την αρχή της αυτοδιάθεσης, αλλά και της αυτορρύθμισης του πολιτικού σκηνικού.

Είναι γεγονός ότι η καντιανή προσέγγιση για την ηθική στην πολιτική, όπως εκφράζεται μέσα από τον τελεολογικό χαρακτήρα της «αιώνιας ειρήνης» είτε είναι ουτοπικός ρεαλισμός είτε ουτοπία είτε ένα οικοδομούμενο ιδεώδες, άλλαξε την πολιτική σκέψη και αποτελεί σήμερα ένα σε εξέλιξη πείραμα στο «εργαστήριο» των διεθνών σχέσεων.

---

<sup>166</sup> Hutchings Kimberly, *Kant critique and politics*, Routledge, 1996, p.148

<sup>167</sup> Για τον Foucault η εξουσία είναι ένα πλέγμα σχέσεων δύναμης μέσα στην κοινωνία. Οι σχέσεις αυτές, επιδρούν η μια πάνω στη δράση των άλλων, διέπονται από σκοπούς και στόχους, αλλά δεν έχουν συγκεκριμένο υποκείμενο. Αυτό γίνεται περισσότερο κατανοητό όταν αντικαταστήσουμε στην μαρξιστική αντίληψη του κράτους ως υποκειμένου, όπως αντανάκλαται στους ηγέτες των ολοκληρωτικών καθεστώτων του τύπου «το κράτος είμαι εγώ», με την αντίληψη του κράτους ως πλέγματος σχέσεων, δηλαδή μιας δικτυόμορφης οργάνωσης χωρίς κεντρικό πυρήνα, όπου στην κατοχή της εξουσίας εμπλέκονται όλες οι σχέσεις των μελών της εξουσίας, ως σχέσεις εξουσιαστών – εξουσιαζόμενων. Γι' αυτό και οι πράξεις αντίστασης κατά «συμβόλων» ή «κεφαλών» του πολιτικού μηχανισμού, κατά τον Foucault, είναι αναποτελεσματικές.

Ο Βέικος παρατηρεί εύστοχα πως: «Πριν από τον Kant, στο καίριο πρόβλημα της δομής μίας ειρηνικής κοινωνίας, η παραδοσιακή πολιτική φιλοσοφία έδινε λύσεις με τη διατύπωση κριτηρίων για την καλή ποιοτική ζωή μέσα στην πολιτεία ή το κράτος. Αλλά για μία εγγυημένη ειρήνη στον κόσμο, σημασία δεν έχει να είναι ένα κράτος καλό απέναντι μονάχα στους δικούς του πολίτες. Ένα «καλό» κράτος είναι εκείνο που είναι καλό απέναντι στα άλλα κράτη και τους πολίτες τους. Φαίνεται πως ο Kant βρίσκεται κοντά σε αυτή την προβληματική, θέτοντας και επιχειρώντας την απάντηση του απλού ερωτήματος: τι θα σήμαινε για ένα κράτος να είναι καλό στις εξωτερικές του σχέσεις;»<sup>168</sup>.

Καταληκτικά, εντυπωσιακά επίκαιρο χαρακτήρα έχουν: η προσέγγιση του Kant για τον σταδιακό αποπλισμό, η προτεινόμενη οικονομική ανεξαρτησία των κρατών, η εναντίωση στις «καλόβουλες» ειρηνευτικές παρεμβάσεις, η ιδέα της ομοσπονδιακής ένωσης, η παγκόσμια φιλοξενία στο παγκόσμιο χωριό και η προφητική τοποθέτηση για τον ισχυρό ρόλο των οικονομικών συμφερόντων που μπορούν να δράσουν καταλυτικά στην εξασφάλιση ή την επιδίωξη της ειρήνης.

Βέβαια, κάθε κείμενο μπορεί να διαβαστεί με πολλούς τρόπους και η πρόθεση, συνήθως, του συγγραφέα ατονεί μπροστά στον ορίζοντα προσδοκιών του αναγνώστη και στην σημασιοδότηση που λαμβάνει μέσα στο χρόνο. Έτσι, αλλιώς διαβάζει τον Kant ο Rawls, αλλιώς ο Foucault, αλλιώς η Ευρώπη, αλλιώς η Αμερική. Το θετικό, πάντως, είναι ότι όλοι τον διαβάζουν ακόμα.

## 5.5. ΜΙΑ ΕΞΗΓΗΣΗ ΤΗΣ ΡΕΑΛΙΣΤΙΚΗΣ ΟΥΤΟΠΙΑΣ

Ο Umberto Eco στη συλλογή δοκιμίων του υπό τον τίτλο *Ο Kant και ο ορνιθόρυγχος*<sup>169</sup> που πραγματεύεται θέματα Σημειωτικής (μελέτης των σημείων και των συστημάτων σημασιοδότησης) και Γνωσιολογίας, αναφέρεται εύστοχα στο παράδειγμα ενός πολύ γνωστού οπτικού «αδύνατου» αντικειμένου. Ο Eco υποστηρίζει ότι όχι μόνο μπορούμε να αναφερθούμε στα «αδύνατα αντικείμενα», αλλά με «γνωσιακή ψευδαίσθηση» μπορούμε να έχουμε την εντύπωση ότι τα αντιλαμβανόμαστε. Πολύ περισσότερο

<sup>168</sup> Βέικος Θεόφιλος, *Ειρήνη και Πόλεμος. Μερικά επίκαιρα φιλοσοφικά ερωτήματα*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1987, σ.29

<sup>169</sup> Eco Umberto, *Ο Kant και ο ορνιθόρυγχος*, Μτφρ. Παπασταύρου Άννα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1995, σ.341

νομίζουμε ότι μπορούμε να αναφερόμαστε σε αυτά, όταν μπορούμε να τα παραστήσουμε παραδειγματικά.

Παρέθεσε, λοιπόν, ένα σχήμα που με μια πρώτη ματιά μοιάζει να απεικονίζει ένα «δυνατό» αντικείμενο αυτού του κόσμου, αν όμως το παρατηρήσει κανείς προσεκτικά, συνειδητοποιεί ότι ένα τέτοιο αντικείμενο δεν μπορεί να υπάρχει. Παρ' όλα αυτά μπορεί να αναφέρεται σε αυτό και ακόμα να δώσει οδηγίες για την κατασκευή του.

Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με την «αιώνια ειρήνη» του Kant, σύμφωνα με όσους θεωρούν ότι αυτή πρόκειται για μία ρεαλιστική ουτοπία. Τα εύλογα και ισχυρά επιχειρήματα που παραθέτει ο Kant στις βασικές αρχές της «αιώνιας ειρήνης» μπορούν να εκληφθούν ως «γνωσιακή ψευδαίσθηση», που μας πείθουν ότι είναι δυνατή μια «αδύνατη κατάσταση», γιατί τα μέρη που την αποτελούν είναι όλα θεωρητικώς δυνατά.

## 5.6. «ΑΙΩΝΙΑ ΕΙΡΗΝΗ»: ΙΔΕΑ ΡΕΑΛΙΣΤΙΚΗ Ή ΟΥΤΟΠΙΚΗ;

Αν αναλύσουμε όμως τις *a priori* αρχές θα δούμε ότι μπορεί η αντικειμενικότητά τους να αμφισβητηθεί, για παράδειγμα:

- Η επιφύλαξη αιτίου για μελλοντικό πόλεμο (1<sup>ο</sup> εισαγωγικό άρθρο<sup>170</sup>) δεν μπορεί να μην υπάρχει, δεδομένου ότι το παρελθόν καθώς και η ιστορία έχουν ήδη υπάρξει. Αυτό σημαίνει οι επιφυλάξεις ως αιτίες μελλοντικού πολέμου συνεχίζουν να υπάρχουν, ακόμη κι αν αυτές δεν διατυπώνονται στις συνθήκες ειρήνης.
- Ο αφοπλισμός και η εξάλειψη μόνιμων στρατών (3<sup>ο</sup> εισαγωγικό άρθρο), δεν σημαίνει ότι δεν μπορεί οι στρατοί αυτοί να επανασυγκροτηθούν μονομερώς στο μέλλον.
- Παρά την πρόθεση της οικονομικής ανεξαρτησίας των κρατών (4<sup>ο</sup> εισαγωγικό άρθρο), η διεθνής οικονομία και οι συναλλαγές πάντα θα προκαλούν οικονομικές εξαρτήσεις και κρατικές διαφορές.

---

<sup>170</sup> Kant Immanuel, *Για την Αιώνια Ειρήνη*, Μτφρ. Πόταγα Άννα, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1992 (απ' όπου προέρχονται όλες οι αναφορές στα εισαγωγικά και οριστικά άρθρα)

- Ο δίκαιος και ηθικός πόλεμος (6<sup>ο</sup> εισαγωγικό άρθρο) είναι προνόμιο των οικονομικά και στρατιωτικά ισχυρών. Τι γίνεται με όσους δε διαθέτουν επαρκείς δυνάμεις για να αναμετρηθούν με θεμιτά μέσα; Συνήθως οι αδύναμοι είναι αυτοί που καταφεύγουν στην τρομοκρατία, στις δολοφονικές πράξεις και γενικά σε μέσα που δεν είναι δυνατόν να αποτιμηθούν ηθικά.
- Η ορθότητα του ρεπουμπλικανικού (1<sup>ο</sup> οριστικό άρθρο) αλλά και του δημοκρατικού καθεστώτος είναι δυνατόν να αμφισβητηθεί με πολλά επιχειρήματα.
- Η διεύρυνση της ομοσπονδιακής ένωσης των κρατών (2<sup>ο</sup> οριστικό άρθρο) μπορεί να θεωρηθεί αυθαίρετη, αφού πάντα κάποιοι αποφασίζουν για την είσοδο ή όχι ενός άλλου κράτους στην ένωσή τους. Το ίδιο μπορεί να θεωρηθεί και ο χαρακτηρισμός ενός κράτους ως ελεύθερο ή μη.
- Οι όροι της γενικής φιλοξενίας (3<sup>ο</sup> οριστικό άρθρο) μπορούν εύκολα να παραβιαστούν σε συνθήκες έλλειψης ζωτικών πόρων.
- Ο νομοτελειακός χαρακτήρας της φυσικής πρόνοιας για την επίτευξη της ειρήνης, είναι το ίδιο αυθαίρετος με τον εγγελιανό χαρακτήρα της νομοτελειακής κατάστασης πολέμου.
- Τέλος το «όχι» στα δημοψηφίσματα για το «ευρωσύνταγμα» αποδεικνύει ότι η καντιανή «μεταρρύθμιση» δεν είναι κάτι που μπορεί να επιβληθεί εκ των άνω - όπως πιστεύει ο Kant- και κατ' αντιστοιχία δεν μπορεί να «επιβληθεί» αναλόγως και η ειρήνη.

Αυτά είναι μερικά από τα επιχειρήματα που θέτουν υπό αμφισβήτηση την ισχύ των *a priori* αρχών. Όμως η αμφισβήτηση των αρχών δεν ακυρώνει την εγκυρότητα της λογικής μίας υπόθεσης. Κάθε θεώρημα οφείλει να είναι συνεπές με τις αρχές που υιοθετεί. Και η αιώνια ειρήνη μπορεί να είναι εφικτή, αν μπορούσαν να είναι εφικτές οι αρχές που έθεσε ο Kant.

Ακόμα κι αν σε εμπειρικό και γνωστικό επίπεδο οι αρχές δεν μπορούν να προσλάβουν τιμή αλήθειας, σε υπερβατολογικό επίπεδο, δηλαδή σε επίπεδο καθολικού αιτήματος, το αίτημα της «αιώνιας ειρήνης» δεν σημαίνει ότι δεν μπορεί να υπάρξει.

Ακόμα κι αν ο τρόπος επίτευξης της έννομης τάξης που επικαλείται ο Kant ως βασική προϋπόθεση για την δυνατότητα ενός διεθνούς δικαίου που θα φέρει σε συμφωνία την ηθική με την πολιτική είναι σε αμφισβήτηση, το ίδιο το καθολικό αίτημα της ειρήνης δεν μπορεί, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, παρά να υποδείξει στις σημερινές συνθήκες



τόσο τον δρόμο της πολιτικής όσο και της ηθικής αλλά, τελικά, και την επανασημασιοδότηση της έννοιας της έννομης τάξης.

Κι αν ακόμα η αιώνια ειρήνη είναι ουτοπία και δεν μπορεί να υπάρξει, δεν σημαίνει ότι, ως έλλογα όντα, δεν πρέπει να πράττουμε σαν να μπορεί να υπάρξει.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

### ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ: ΥΠΑΡΧΕΙ «ΔΙΚΑΙΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ»;

#### 6.1. ΟΙ ΗΘΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ

Ο πρώτος σταθμός για τη διερεύνηση των χρηστών ηθών του πολέμου είναι η θεωρία του «δίκαιου πολέμου» (*just war theory*), η οποία έχει συζητηθεί διεξοδικά και ερμηνευθεί αναλυτικά από πολλούς στοχαστές και πολιτικούς φιλοσόφους, ανά τους αιώνες. Ωστόσο, έχοντας κανείς επίγνωση των ευρύτερων φιλοσοφικών θεωριών που μπορεί να σχετίζονται με τον πόλεμο, μία ανάλυση της ηθικής του αρχίζει με το ερώτημα: είναι ο πόλεμος ηθικά δικαιολογημένος; Και πάλι, επαρκής προσοχή θα πρέπει να δοθεί στις ιδέες της δικαιοσύνης και της ηθικής που αφορούν όχι μόνον άτομα αλλά και κοινωνικές ομάδες.

Ο πόλεμος, ως μία συγκεντρωτική προσπάθεια, προσλαμβάνει μία συντονισμένη δραστηριότητα στην οποία είναι πάντοτε παρόντα όχι μόνο τα ηθικά ζητήματα της ευθύνης των φορέων, η υπακοή και η εκχώρηση αρμοδιοτήτων, αλλά το ίδιο συμβαίνει και με θέματα που αφορούν τη φύση των συντελεστών. Μπορούν τα έθνη να είναι ηθικά υπεύθυνα για τους πολέμους στους οποίους αναμειγνύονται ή θα πρέπει μόνο εκείνοι που κατέχουν την εξουσία να κηρύττουν πόλεμο να θεωρούνται ως ηθικά υπεύθυνοι; Ομοίως, θα πρέπει οι επιμέρους στρατάρχες να εκλαμβάνονται ως υπεύθυνοι ηθικοί λειτουργοί ή ο στρατός, σαν συλλογικό σώμα; Τι ενοχή, αν υπάρχει, θα πρέπει να φέρει ο απλός στρατιώτης για την επίθεση του στρατού του και επιπλέον τι ενοχή, αν υπάρχει, θα πρέπει ένας πολίτης ή ακόμη και ένας απόγονός του, να φέρει για τα εγκλήματα πολέμου της χώρας του; (Και πώς μπορεί να προσδιοριστεί ένα «έγκλημα πολέμου»;) )

Η θεωρία του «δίκαιου πολέμου» αρχίζει με μία εκτίμηση των ηθικών και πολιτικών κριτηρίων που δικαιολογούν την έναρξη του πολέμου (αμυντικών ή επιθετικών), αλλά οι κριτικοί αναλυτές σημειώνουν ότι η δικαιοσύνη του πολέμου τεκμαίρεται ήδη από τη θεωρία του «δίκαιου πολέμου»: όλα αυτά που περιγράφονται αφορούν τα νομικά, τα πολιτικά καθώς και τα ηθικά κριτήρια τα οποία του προσδίδουν «νομιμότητα». Κατ' αυτόν τον τρόπο, το πρωτογενές «δίκαιο του πολέμου» απαιτεί ώριμη σκέψη. Οι ειρημιστές αρνούνται ότι ο πόλεμος ή ακόμη και κάθε μορφή βίας, μπορεί να είναι ηθικά αποδεκτός, αλλά, όπως και με τις άλλες θέσεις που αναφέρθηκαν παραπάνω, οι

απόψεις ποικίλουν και εδώ, με κάποιους να αποδέχονται τη χρήση βίας μόνο για αμυντικούς λόγους και ως έσχατη λύση (υπεραμυντές των εθνικών συμφερόντων, πατριωτιστές), έως εκείνους που αποκλείουν εντελώς τη βία ή τον πόλεμο σε οποιαδήποτε μορφή του (απολυταρχιστές ειρηνιστές). Ξεφεύγοντας από την πασιφιστική τοποθέτηση, άλλοι ηθικολόγοι αποδέχονται τον πόλεμο ως μέσον για την υποστήριξη, την υπεράσπιση, ή τη διασφάλιση της ειρήνης, αλλά οι θέσεις αυτές μπορεί να δικαιολογούν πολέμους αμυντικούς, αποτρεπτικούς, επιθετικούς ή ακόμη και παρεμβατικούς, στο όνομα της ειρήνης.

Πέρα από την αποκαλούμενη πασιφιστική δεοντολογία -κατά την οποία η ειρήνη είναι ο τελικός στόχος και διακρίνεται από τον πασιφισμό και την εκ μέρους του απόρριψη του πολέμου ως μέσον- βρίσκονται οι θεωρίες εκείνες που εξακριβώνουν μια ηθική αξία στον πόλεμο. Ελάχιστοι είναι εκείνοι που θεωρούν πως ο πόλεμος θα πρέπει να καταπολεμηθεί χάριν του ίδιου του πολέμου, πολλοί όμως συγγραφείς έχουν υποστηρίξει τον πόλεμο ως μέσον παντοίων σκοπών, διαφορετικών από την ειρήνη. Ως όχημα, παραδείγματος χάριν, για τη χάραξη της εθνικής ταυτότητας, για την αύξηση της ισχύος της χώρας ή για τον αγώνα της διατήρησης αρετών όπως η δόξα και η τιμή.

Σε αυτό το πνεύμα της σκέψης, αυτοί που σήμερα χαρακτηρίζονται ως «κοινωνικοί δαρβινιστές» και οι πνευματικοί συγγενείς τους μπορεί να εκθειάζουν τα εξελικτικά οφέλη του πολέμου, είτε για την ενίσχυση ατόμων ή κοινωνικών ομάδων ώστε να επιδιώξουν το καλύτερο των δυνατοτήτων τους, είτε για την εξάλειψη των ασθενέστερων μελών ή κοινωνικών ομάδων από την πολιτική ισχύ.

Οι ηθικοί κανόνες όλων των πτυχών του πολέμου στον σχετικό τομέα της πολιτικής φιλοσοφίας, στον οποίο δεσπάζουν οι αντιλήψεις περί πολιτικής ευθύνης και εθνικής κυριαρχίας καθώς επίσης και οι έννοιες περί συλλογικής ταυτότητας και ατομικότητας, χρήζουν αναγνώρισης και περαιτέρω διερεύνησης. Μπορούν επίσης να διαπιστωθούν και σε συνάφεια με τις αιτίες του πολέμου. Για παράδειγμα, αν ο ηθικός κώδικας του πολέμου επιλαμβάνεται της συλλογικής οντότητας του κράτους, τότε έγκειται στην ύπαρξη ή τη συμπεριφορά του κράτους όπου μπορεί να στραφεί κανείς, προκειμένου να εξηγήσει την αφετηρία του πολέμου. Το παραπάνω εγείρει προβλήματα σχετικά με την εξέταση της ηθικής και πολιτικής ευθύνης για την έναρξη και τη διαδικασία του πολέμου: εάν τα κράτη είναι οι προάγγελοι του πολέμου, τότε συνεπάγεται ότι μόνο οι ηγέτες των κρατών είναι ηθικά και πολιτικά υπεύθυνοι. Από την άλλη πλευρά, αν γίνει δεκτό κάποιο βασικό στοιχείο της δημοκρατίας που υπαγορεύει ότι οι κυβερνήσεις υπόκεινται πάντα στη συγκατάθεση των ανθρώπων που κυβερνούν ή εκπροσωπούν, τότε η ηθική και πολιτική ευθύνη επεκτείνεται στους πολίτες.

Όταν ο πόλεμος έχει ήδη ξεκινήσει, ανεξάρτητα από την αντικειμενική του υπόσταση, οι φιλόσοφοι διαφωνούν σχετικά με το ρόλο, αν υπάρχει, της εν πολέμω ηθικής. Πολλοί έχουν υποστηρίξει ότι η ηθική απορρίπτεται κατ' ανάγκην από την ίδια τη φύση του πολέμου, συμπεριλαμβανομένων και χριστιανών στοχαστών όπως ο Άγιος Αυγουστίνος, ενώ άλλοι έχουν προσπαθήσει να υπενθυμίσουν στους πολεμιστές τόσο την ύπαρξη της ηθικής συνάφειας στον πόλεμο όσο και την ύπαρξη διαφόρων περιορισμών ως προς την τήρηση της δεοντολογίας. Κοινωνιολογικά, οι αναφορές στον πόλεμο συχνά διεξέρχονται μέσω τυπικών και τα τελετουργιών που συμβολίζουν την έξοδο ή την είσοδο στην πολιτική κοινωνία, καθώς η μετάβασή τους γίνεται σε ένα διαφορετικό ηθικό και διαδραστικό επίπεδο. Ο πόλεμος, κατά κανόνα, συνεπάγεται τη θανάτωση και την απειλή της δολοφονίας, την οποία οι υπαρξιστές συγγραφείς έχουν σκιαγραφήσει κατά τη διερεύνησή τους πάνω στην φαινομενολογία του πολέμου.

Για τους ηθικούς φιλοσόφους τα ερωτήματα αρχίζουν με τον εντοπισμό ηθικά επιτρεπτών ή δικαιολογημένων στόχων, στρατηγικών και όπλων -δηλαδή, των αρχών της διάκρισης και της αναλογικότητας. Οι συγγραφείς διαφωνούν για το αν όλα είναι δίκαια στον πόλεμο, ή αν ορισμένες καταστάσεις σύγκρουσης θα πρέπει να αποφεύγονται. Οι λόγοι για τη διατήρηση κάποιων ηθικών διαστάσεων περιλαμβάνουν: την επικράτηση ή την προσδοκία των ειρηνικών συναλλαγών σε όλα τα επίπεδα, τα αμοιβαία οφέλη της αποχής από ορισμένες ενέργειες και από το φόβο των αντιποίνων σε είδος και, τέλος, την ύπαρξη συνθηκών και συμφώνων που τα έθνη επιδιώκουν να τηρούν για τη διατήρηση της διεθνούς τους υπόστασης.

Μία χρήσιμη διάκριση μπορεί να γίνει επίσης μεταξύ απόλυτου και ολοκληρωτικού πολέμου. Ο απόλυτος πόλεμος περιγράφει την ανάπτυξη του συνόλου των πόρων και των πολιτών μιας κοινωνίας για την λειτουργία της πολεμικής μηχανής. Ο ολοκληρωτικός πόλεμος, από την άλλη πλευρά, περιγράφει την απουσία οποιουδήποτε περιορισμού στην εχθροπραξία. Η ηθική και πολιτική ευθύνη καθίσταται προβληματική για τους υπέρμαχους τόσο του απόλυτου όσο και του ολοκληρωτικού πολέμου, γιατί πρέπει να αιτιολογήσουν τη θεσμοποίηση της πολιτικής και κοινωνικής δραστηριότητας των πολιτών οι οποίοι δεν εργάζονται για την πολεμική προσπάθεια, καθώς επίσης και τους ασθενείς, τα παιδιά, τα άτομα με ειδικές ανάγκες και τους τραυματίες που δεν μπορούν να αγωνιστούν.

Οι υποστηρικτές του απόλυτου πολέμου μπορεί να ισχυριστούν ότι η συμμετοχή σε μία κοινωνία συνεπάγεται ευθύνες για την προστασία της και, αν ορισμένα μέλη δεν είναι κυριολεκτικά σε θέση να βοηθήσουν, τότε όλοι οι υπόλοιποι αρτιμελείς πολίτες έχουν την ηθική υποχρέωση να πράξουν τα δέοντα. Η φιλολογία της πολεμικής

προπαγάνδας μπορεί να συσχετιστεί με τα παραπάνω, όπως επίσης η κολάσιμη ηθική αυτών που αρνούνται καθώς και οι προσδιοριστικές πολιτικές πεποιθήσεις του ευρέος φάσματος των ανθρώπων που δεν επιθυμούν να αγωνισθούν: από τους αντιρρησίες συνείδησης έως τους προδότες.

Παρόμοια ζητήματα ακολουθούν εκείνους που υποστηρίζουν τον ολοκληρωτικό πόλεμο στον οποίο ο απαραβίαστος στρατιωτικός στόχος παραδοσιακά υπερετρούσε έναντι ατόμων και οντοτήτων: από μη-μαχητές, γυναίκες και παιδιά έως έργα τέχνης και κτίρια πολιτιστικής κληρονομιάς. Οι υποστηρικτές του μπορούν να δημιουργήσουν συνειρμούς με τα διολισθαίνοντα κριτήρια που ο Michael Walzer περιγράφει στο βιβλίο του *Δίκαιοι και Άδικοι Πόλεμοι*, όπου οι σημαντικές απειλές στο πολιτικό σώμα μπορούν να επιτρέψουν τη σταδιακή αποδυνάμωση των ηθικών φραγμών<sup>171</sup>. Περιέργως, λαμβάνοντας υπόψιν την ιδιαίτερη έμφαση που δίνει στις κοινωνικές αρετές, ο ιστορικός φιλόσοφος David Hume αποδέχεται την εγκατάλειψη όλων των εννοιών της δικαιοσύνης στον πόλεμο και μάλιστα όταν η μία πλευρά δεινοπαθεί σε τέτοιο βαθμό, ώστε η προσφυγή σε οποιαδήποτε ενέργεια να γίνεται επιτρεπτή<sup>172</sup>. Όσοι συμφωνούν, δηλώνουν απλώς ότι πόλεμος και ηθική δεν συμβιβάζονται.

## 6.2. Ο ΠΟΛΕΜΟΣ ΩΣ ΗΘΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ: ΜΙΑ ΑΝΑΦΟΡΑ ΣΤΙΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ

Με αφορμή το άρθρο του Kant για την αιώνια ειρήνη επιχειρείται μια αναφορά στη φιλοσοφική συζήτηση περί «δίκαιου πολέμου». Στη σύλληψη του Αυγουστίνου, το θεολογικό πλαίσιο ακυρώνει εν τέλει την πρακτική χρησιμότητα της ιδέας αυτής, κληροδοτώντας εν τούτοις έναν εννοιολογικό διαχωρισμό ανάμεσα στο *jus ad bellum* και στο *jus in bello*. Παρά τις ενστάσεις του Kant, αυτός που όντως εξαργύρωσε τις εν λόγω έννοιες ως κριτήριο για την αποτίμηση της πραγματικότητας των διεθνών σχέσεων ήταν ο Grotius. Η ιδέα του πολέμου με την οποία δουλεύει ο Kant πηγάζει από την εμπειρία του 18<sup>ου</sup> αιώνα. Οι εθνικοί πόλεμοι του 19<sup>ου</sup> αιώνα ήταν όμως εντελώς διαφορετικοί, όπως έδειξε ο Clausewitz. Η θεωρία του «δίκαιου πολέμου»

---

<sup>171</sup> Walzer Michael, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York: Basic Books, 1977

<sup>172</sup> Hume David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals, section III-Of Justice*, Prometheus Books, 2004

εξακολουθεί και σήμερα να αποτελεί απαραίτητο εργαλείο για την κριτική της πολιτικής ζωής και η επαναδιατύπωσή της από τον Walzer, βασισμένη στην ιστορική εμπειρία του 20<sup>ου</sup> αιώνα, συνιστά την πιο ολοκληρωμένη και χρηστική εκδοχή της<sup>173</sup>.

### 6.3. Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΠΕΡΙ «ΔΙΚΑΙΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ»

Ο πόλεμος είναι ένα φαινόμενο που απασχολεί την ανθρώπινη σκέψη από την αρχαιότητα έως τις μέρες μας. Οι μορφές και οι τύποι πολέμου έχουν φυσικά, αλλάξει. Εκτός από τον διεθνή και τον εμφύλιο πόλεμο τώρα γίνεται λόγος και για ανορθόδοξο πόλεμο, για πολιτικό πόλεμο, για ψυχολογικό πόλεμο, για οικονομικό πόλεμο καθώς και για ένοπλη ειρήνη, για καθεστώς μη πολέμου, για ψυχρό πόλεμο, για πυρηνικό πόλεμο με σκοπό την ολοκληρωτική καταστροφή του αντιπάλου ή για περιορισμένο πυρηνικό πόλεμο, για θετική και αρνητική ειρήνη<sup>174</sup>, ωστόσο παρέμεινε σταθερό το γεγονός ότι η προσφυγή στον πόλεμο ποτέ δεν έγινε και δεν γίνεται χωρίς προβληματισμό και σκέψη των συνεπειών του. Μερικά διαχρονικά ερωτήματα, από την αρχαιότητα έως σήμερα, είναι τα ακόλουθα: Είναι ποτέ ο πόλεμος ηθικά δικαιολογημένος; Για ποιους λόγους δικαιολογείται η καταφυγή στη βία; Ποιος μπορεί να αποφασίσει για το αν πρέπει να γίνει πόλεμος ή όχι; Πώς πρέπει να διεξάγεται ο πόλεμος;

Το αν και πώς νομιμοποιείται ένας πόλεμος είναι μία φιλοσοφική αναζήτηση με την οποία έχουν ασχοληθεί από τους μεγάλους φιλοσόφους του παρελθόντος μέχρι τους σύγχρονους στοχαστές. Ο λόγος είναι πως είναι εξαιρετικά δύσκολο να αποφασιστούν τα κριτήρια εκείνα βάσει των οποίων ένας πόλεμος θα «νομιμοποιείται» ή όχι. Στον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, τον Κικέρωνα, θα βρούμε σχετικές αναφορές. Πατέρας της σύγχρονης θεωρίας του «δικαίου πολέμου», ωστόσο, θεωρείται ο Άγιος Αυγουστίνος (354-430 μ.Χ.)<sup>175</sup>, ο οποίος για πρώτη φορά δίνει τον ορισμό του «δικαίου

---

<sup>173</sup> Βαλλιάνος Περικλής, *Ο πόλεμος ως ηθικό πρόβλημα: μια σύντομη αναφορά στις φιλοσοφικές πηγές*, *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ.25, Μάιος 2005, σ.σ.83-96

<sup>174</sup> Περράκης Στ., *Το Νέο Διεθνές Ανθρωπιστικό Δίκαιο των ενόπλων συρράξεων, τα Πρωτόκολλα της Γενεύης του 1977*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή, 1989, σ.σ.43-51

Επίσης, Χατζηκωνσταντίνου Κώστας, *Προσεγγίσεις στο Διεθνές Ανθρωπιστικό Δίκαιο*, Εκδόσεις Ι. Σιδέρη, Αθήνα, 1999, σ.19

<sup>175</sup> Bouthoul Gaston, *Πραγματεία περί πολεμολογίας, Κοινωνιολογία των Πολέμων*, Μτφρ. Καφετζόπουλος, Π. Δ., εκδόσεις ΓΕΣ, Αθήνα, 1980, σ.59-60

πολέμου» αναγορεύοντας σε τέτοιους τους αμυντικούς μόνο πολέμους. Οι σκέψεις του Αυγουστίνου για τον Δίκαιο Πόλεμο δεν αποτελούν ένα πλήρες, ξεχωριστό του έργο, αλλά ευρίσκονται αποσπασματικά σε έργα που σκοπό έχουν να δώσουν απαντήσεις σε ερωτήματα πιστών<sup>176</sup>.

Η συμβολή του Αυγουστίνου στη θεωρία του «δίκαιου πολέμου» σχετίζεται στενά με τη φιλοσοφία του για την ιστορία, την οποία αναπτύσσει στο έργο του *De Civitate Dei*<sup>177</sup>. Κατ' αυτόν λοιπόν, ο πόλεμος είναι ένα μέσο για την τιμωρία και την άφεση των αμαρτιών των ανθρώπων και έτσι ακόμη και οι νίκες των φαύλων έχουν τον σκοπό τους στο σχέδιο του Θεού: «Ακόμα κι όταν διεξάγουμε έναν δίκαιο πόλεμο, οι αντίπαλοί μας πρέπει να αμαρτάνουν και κάθε νίκη, ακόμα κι όταν την πετυχαίνουν αδύναμοι άνδρες, είναι αποτέλεσμα της κρίσης του Θεού, ο οποίος ταπεινώνει τους ηττημένους είτε για να τους απομακρύνει από την αμαρτία είτε για να τους τιμωρήσει για αυτήν»<sup>178</sup>. Οι πόλεμοι, όπως και όλα όσα συμβαίνουν στον πρόσκαιρο κόσμο είναι μέρος ενός ευρύτερου θεϊκού σχεδίου, βάσει του οποίου τα πάντα συμβάλλουν στη Θεία οικονομία<sup>179</sup>.

Το κράτος ως πολιτική οντότητα<sup>180</sup> έχει μεγάλη σημασία κατά τον Αυγουστίνο: είναι η ανώτερη μορφή της ανθρώπινης κοινωνίας, αυτή που επιτρέπει στον άνθρωπο την γνώση, τη δικαιοσύνη, την ευτυχία. Το ιδανικό κράτος, όμως λόγω των εν γένει αδυναμιών του ανθρώπου, δεν είναι εφικτό: υπάρχει μόνο στη Θεία Πολιτεία (*Civitas*

---

<sup>176</sup> Matthews Gareth B. (ed.), *The Augustinian Tradition (Philosophical Traditions No 8)*, Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1999, σ.σ.323-345

<sup>177</sup> Atkins E.M. and Dodaro R.J., *Augustine, Political Writings*, United Kingdom: Cambridge University Press, 2001, σ.207 και σ.213-214

<sup>178</sup> Augustine, *City of God*, εις Schaff Philip, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing Co., 1969, Vol. II, Bk. XIX, 15, p.411

<sup>179</sup> Russell Frederick H., *The Just War in the Middle Ages*, London: Cambridge University Press, 1975, σ.16  
Ακόμα, για την αυγουστίνεια φιλοσοφία της ιστορίας βλ. Matthews ό.π., σ.345-361  
Τέλος, Nisbet Robert A., *Κοινωνική αλλαγή και Ιστορία*, Μπφρ. Στ. Ροζάνης, Γερ. Σκιαδαρόπουλος, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα, 1995, σ.σ. 105-116

<sup>180</sup> Forsyth Murray / Keens-Soper Maurice, *The Political Classics: A Guide to the Essential Texts from Plato to Rousseau*, Reading, Berkshire, Great Britain: Cox & Wyman Ltd., on behalf of Oxford University Press, 1993, σ.σ.69-96  
Επίσης, McClelland John S., *A History of Western Political Thought*, London: Routledge, 2002, σ.σ.91-109  
Ακόμη, Dyson R.W. (ed.), *The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*, U.S.A., Rochester: Boydell & Brewer Ltd, 2001, σ.σ.1-179  
καθώς και Heyking John von, *Augustine and Politics as Longing in the World*, Columbia: University of Missouri Press, 2001, σ.σ.51-222  
Επιπλέον, Nisbet, ό.π., σ.σ.116-122  
Τέλος, Connolly William E., Schoolman Morton (ed.), *The Augustinian Imperative: A Relection on the Politics of Morality*, United Kingdom: Rowman & Littleleld Inc, 2002

Dei)<sup>181</sup>. Ωστόσο, οι άνθρωποι οργανώνουν κοινωνίες για να υπάρχει ειρήνη και για να μπορούν να τη διασφαλίσουν<sup>182</sup>. Η ειρήνη κινδυνεύει από τον πόθο του ανθρώπου για απόκτηση ακόμη περισσότερων υλικών αγαθών<sup>183</sup>. Η κοινωνία και οι νόμοι της σκοπό έχουν να υπάρξει εγρήγορση για να αντιμετωπίζονται έγκαιρα -ακόμα και με τον πόλεμο- οι δυσμενείς συνέπειες της απληστίας που καταλήγουν στη διάπραξη αδικιών εις βάρος τρίτων<sup>184</sup>. Η ανθρώπινη κοινωνία, ως εκ τούτου, διαφθείρεται από την απληστία με αποτέλεσμα να πρέπει οι άνθρωποι να αγωνίζονται, συχνά και με βίαια μέσα, για την επίτευξη της ειρήνης.

Ο Αυγουστίνος αντιμετώπισε αυτήν την πραγματικότητα<sup>185</sup> ως εξής: ο καλός πολίτης ανάλογα με τη θέση και τα καθήκοντά του<sup>186</sup> προσπαθεί να επιβάλει τη δικαιοσύνη, ακόμα και αν καταφεύγει σε πράξεις που άλλοτε θα ήταν καταδικαστέες. Αυτό που καθορίζει την ηθική ποιότητα της πράξης είναι η πρόθεση<sup>187</sup>: Ακόμη και οι πολεμικές ενέργειες, όταν υποκινούνται από φιλάνθρωπα συναισθήματα, είναι δικαιολογημένες<sup>188</sup>. Ο «δίκαιος πόλεμος» μέσα σε αυτό το πλαίσιο ιδεών στοχεύει στην επανόρθωση των αδικιών και στην εκ νέου απόκτηση όσων έχουν άδικα αφαιρεθεί. Φυσικά, ο πόλεμος που «διατάσσεται» από τον Θεό θεωρείται δίκαιος<sup>189</sup>: Στο σημείο αυτό έγκειται η βασική διαφοροποίηση του Αυγουστίνου σε σχέση με τους προκατόχους του Ρωμαίους. Και φυσικά, μέσα στη σύλληψη αυτή ενυπάρχει η σκέψη ότι ο εκάστοτε άρχοντας εκτελεί στην ουσία τις εντολές του Θεού<sup>190</sup>: «Η φυσική τάξη που επιδιώκει την ειρήνη του ανθρωπίνου γένους ορίζει να έχει ο ηγεμόνας την εξουσία

---

<sup>181</sup> Augustine, *De Civitate Dei (contra Paganos), The City of God (against the Pagans)*, Translation by R. W. Dyson, New York: Cambridge University Press, 1998

<sup>182</sup> Holmes Robert L., *On War and Morality*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989, σ.117

<sup>183</sup> Augustine, *Letter 220: Augustine to Boniface*, εις Atkins – Dodaro, ό.π., σ.221 και σ.σ.222-224

<sup>184</sup> Ο πόλεμος τότε είναι αναγκαίος και δίκαιος. Βλ. Johnson, James Turner, *Just Cause Revisited*, εις το Abrams Elliott, *Close calls. Intervention, Terrorism, Missile Defense and 'Just War' Today*, Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1998, σ.5

<sup>185</sup> Valls Andrew, *Ethics in International Affairs*, New York, Maryland: Rowman & Littleleld Publishers Inc, 2000, σ.21

<sup>186</sup> Yoder John Howard, *When War is Unjust. Being Honest in Just-War Thinking*, New York, Maryknoll: Orbis Books, 1996, σ.σ.8-10

<sup>187</sup> Elshtain Jean Bethke (ed.), *Just War Theory*, New York: New York University Press, 1992, σ.9-10

<sup>188</sup> Russell, ό.π., σ.17-18

<sup>189</sup> Holmes, *On War and Morality*, ό.π., σ.128

<sup>190</sup> Russell, ό.π., σ.22-23



να διεξάγει πόλεμο, όταν το κρίνει απαραίτητο και οι στρατιώτες να εκτελούν τα στρατιωτικά τους καθήκοντα προς όφελος της ειρήνης και της ασφάλειας της κοινωνίας»<sup>191</sup>. Ο πόλεμος σε αυτά τα πλαίσια δεν είναι απλώς μια μέθοδος που νομιμοποιείται από το δίκαιο για να αποκατασταθούν οι αδικίες, αλλά είναι μια ηθική προσταγή.

Ο Αυγουστίνος διατηρεί από τη ρωμαϊκή παράδοση τις εξής αρχές: πρέπει να υπάρχει δίκαιος λόγος που υπαγορεύει την καταφυγή στον πόλεμο (οι στρατιώτες δεν πρέπει να μάχονται για δόξα, φήμη ή εκδίκηση), ο πόλεμος πρέπει να κηρύσσεται από την αρμόδια αρχή και ο τελικός σκοπός πρέπει πάντοτε να είναι η ειρήνη. Ο πόλεμος δηλαδή, είναι βεβαίως μια πράξη αποτρόπαιη, που όμως διατάσσεται από το κράτος για τη διασφάλιση της ειρήνης και της δικαιοσύνης και έχει ηθικούς περιορισμούς.

Τη θεωρία αυτή θα αναπτύξει διατυπώνοντας συγκεκριμένες προτάσεις ο φιλόσοφος και θεολόγος Θωμάς ο Ακινάτης (1225-1274 μ.Χ.), ο οποίος εμπνέεται κυρίως από τον Αυγουστίνο και τον Αριστοτέλη<sup>192</sup>. Η προσπάθειά του συνίσταται στην σύνδεση του πολέμου με τις χριστιανικές αρχές και τη σωτηρία του ανθρώπινου γένους<sup>193</sup>. Η ενασχόλησή του με το *bellum justum* (το δίκαιο του πολέμου) απέδωσε σημαντικούς καρπούς, ενώ εκείνος συνόψισε τις κεντρικές ιδέες του Αυγουστίνου και τις περιόρισε σε γενικούς κανόνες που θεμελιώνονται σε ευκρινώς διατυπωμένες αρχές. Το θέμα του πολέμου καταλαμβάνει ένα τμήμα του έργου του Ακινάτη *Summa Theologica* ενώ σε γενικές γραμμές μπορούμε να περιγράψουμε την θεωρία του ως εξής<sup>194</sup>: ο σκοπός όλων των κρατών, αλλά και του κάθε κράτους ξεχωριστά, είναι η ασφάλεια, η ειρήνη και η δικαιοσύνη. Οι νόμιμοι κυβερνήτες του κράτους έχουν υποχρέωση να διατηρούν την ασφάλεια του κράτους από τις εξωτερικές επιδρομές<sup>195</sup>.

Τα δύο πλέον σημαντικά έργα του Ισπανού μεταρρυθμιστή και πολιτικού φιλοσόφου Francisco de Vitoria (1485-1516), το *De Indis* και το *De Jure Belli* αφορούν τόσο το

---

<sup>191</sup> Augustine, Reply to Faustus the Manichaeon, εις Schaff Philip, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing Co., 1969, Vol. IV, Bk. XXII, 75, p.301

<sup>192</sup> Bouthoul, *ό.π.*, σ.62-63

Επίσης, Johnson James Turner, *Morality and Contemporary Warfare*. New Haven, CN and London: Yale University Press, 1999, σ.σ.41-51

<sup>193</sup> Russell, *ό.π.*, σ.259

<sup>194</sup> Russell, *ό.π.*, σ.σ.259-267

<sup>195</sup> Nardin Terry, *The Ethics of War and Peace*, N.J.: Princeton University Press, 1998, σ.20-21

δίκαιο σκοπό όσο και τα δίκαια μέσα του πολέμου. Στο *De Jure Belli* αναζητά μια αντικειμενική αιτιολόγηση της προσφυγής στον πόλεμο: αντικρούει τον ισχυρισμό ότι σε κάθε περίπτωση οι χριστιανοί απαγορεύεται να καταφεύγουν στον πόλεμο<sup>196</sup> και πιστεύει ότι η απόφαση για πόλεμο πρέπει όχι μόνο να είναι κατανοητή και εύλογη για τον άρχοντα, αλλά και για οποιονδήποτε συνετό πολίτη<sup>197</sup>. Ο Vitoria παρατηρεί: «Όλοι πρέπει να εξετάζουν την αιτία ενός άδικου πολέμου... διότι μπορούν να αποτρέψουν τον πόλεμο, εάν χρησιμοποιήσουν τη σοφία τους και αναλύσουν τις αιτίες του...»<sup>198</sup>.

Ο Vitoria κάνει ένα περαιτέρω βήμα σχετικά με την δίκαιη διεξαγωγή του πολέμου, όταν διερευνά το ζήτημα εάν οι αθώοι πρέπει να πλήττονται ή όχι: αναφορικά με αυτό σημειώνει ότι «Πρώτον, ποτέ δεν είναι νόμιμο το να σκοτώνει κανείς αθώους ανθρώπους... Δεύτερον, η βάση της θεωρίας του δικαίου πολέμου ορίζει ότι η βλάβη πρέπει να προκαλείται στον εχθρό... όμως ένας αθώος δεν προκαλεί κανένα κακό. Τρίτον, μέσα στην πολιτεία δεν είναι επιτρεπτό να τιμωρήσεις τους αθώους για τα εγκλήματα που διέπραξαν οι κακοί...»<sup>199</sup>. Ο Vitoria αναγνωρίζει, ωστόσο, ότι η απαγόρευση πρόκλησης βλάβης στους αθώους δεν είναι πάντα εφικτή στον πόλεμο και για το λόγο αυτό προχωρεί σε μια νέα καινοτομία, συνδέοντας το νόμο του διπλού αποτελέσματος του Ακινάτη με τις παράπλευρες απώλειες που συμβαίνουν σε «έναν πόλεμο που είναι δίκαιος και στον οποίο η νίκη δεν μπορεί να επιτευχθεί με άλλο τρόπο»<sup>200</sup>. Τα αντίποινα, επίσης, είναι μια ειδική περίπτωση κατά την οποία μπορεί να στραφεί κανείς εναντίον αμάχων.

Εν κατακλείδι, ο Vitoria προσπαθεί να αντιμετωπίσει τις δυσκολίες που παρουσιάζονται στη σύνδεση της προ-πολέμου απόφασης με την μετά-πόλεμον δικαιολόγησή της, καθορίζοντας τρεις κανόνες που ανταποκρίνονται σε τρεις ομάδες ανθρώπων, οι οποίοι εκπροσωπούν διαφορετικές περιόδους διεξαγωγής του πολέμου. Έτσι, όσοι συμβάλλουν στο σχεδιασμό του πολέμου «πρέπει να μην αναζητούν ευκαιρίες για να κηρύξουν πόλεμο, αλλά πρέπει, εάν είναι δυνατόν, να ζουν ειρηνικά και μόνο κάτω από

---

<sup>196</sup> Vitoria, *On the Law of War*, εις Pagden Anthony / Lawrance Jeremy, *Francisco de Vitoria, Political Writings*, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1999, 1.1., σ.σ.295-298

<sup>197</sup> Egan Eileen, *Peace Be With You. Justified Warfare or the Way of Nonviolence*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1999, σ.89

<sup>198</sup> Egan Eileen, *ό.π.*, 2.1-2, σ.σ.307-308

<sup>199</sup> Egan Eileen, *ό.π.*, 3.1, σ.σ.314-315

<sup>200</sup> Egan Eileen, *ό.π.*, 3.1, σ.316

μεγάλη πίεση και πάντα με δισταγμό να καταλήγουν στην αναγκαιότητα του πολέμου»<sup>201</sup>. Αυτοί που εμπλέκονται στη διεξαγωγή του πολέμου πρέπει να είναι προσεκτικοί διότι «όταν ξεσπά ένας δίκαιος πόλεμος δεν πρέπει να διεξάγεται με τέτοιο τρόπο ώστε να καταστρέφει τους αντιπάλους, αλλά μόνο με τον σκοπό να διεκδικηθούν τα δίκαια και να υπερασπισθεί η πατρίδα και μάλιστα με τρόπο που να επιφέρει ειρήνη και ασφάλεια»<sup>202</sup>. Τέλος, αυτοί που είναι νικητές πρέπει να έχουν υπόψη τους ότι «όταν η νίκη επιτευχθεί και ο πόλεμος λήξει, οι νικητές θα πρέπει να διακρίνονται από τη χριστιανική ταπεινοφροσύνη... και πρέπει οι συμφορές και η δυστυχία για το ηττημένο κράτος να περιορισθούν όσο είναι δυνατό, ενώ οι παραβάτες να κριθούν με νόμιμο τρόπο»<sup>203</sup>.

Ο Hugo Grotius (1583-1645) θεωρείται ο θεμελιωτής του Διεθνούς Δικαίου<sup>204</sup>. Με το έργο του *De Jure Belli ac Pacis* υποστηρίζει την ιδέα ότι οι σχέσεις μεταξύ των κρατών πρέπει να διακρίνονται από κανόνες ηθικής και να καθορίζονται από νόμους<sup>205</sup>. Η θέσπιση και τήρηση των διεθνών κανόνων έχει υπέρτατη αξία<sup>206</sup>. Η προσπάθειά του να καταρτίσει ένα σύντομο corpus διεθνών νόμων σχετικών με τη διεξαγωγή του πολέμου αντικατοπτρίζει τη γενικότερη τάση να αντικατασταθούν οι πολλές ηθικές αρχές (που ρύθμιζαν πώς πρέπει κανείς να διεξάγει πόλεμο) από ορισμένα αντικειμενικά κριτήρια. Κύριο μέλημά του είναι η αποφυγή του πολέμου, στην περίπτωση όμως που αυτό δεν είναι δυνατό, εξετάζει πώς θα ελαχιστοποιηθεί η αγριότητα που τον διακρίνει. «Αξίζει ... στον πόλεμο να συνεχίζεις το έργο της ειρήνης, και να μην ξεκινάς πόλεμο παρά μόνο με την επιθυμία να τον τερματίσεις στο νωρίτερο δυνατό στάδιο»<sup>207</sup>.

Παρότι ο Grotius συμβουλεύει την αποφυγή του πολέμου, ο ίδιος ωστόσο δεν είναι ειρημιστής. Οι άνθρωποι πρέπει να συνειδητοποιήσουν ότι υπάρχει η μέση οδός: ούτε

---

<sup>201</sup> Egan Eileen, *ό.π.*, 3.7-9, σ.326

<sup>202</sup> Egan Eileen, *ό.π.*, concl., σ.327

<sup>203</sup> Egan Eileen, *ό.π.*, concl., σ.327

<sup>204</sup> Johnson James Turner, *Morality and Contemporary Warfare*. New Haven, CN and London: Yale University Press, 1999, σ.51-57

<sup>205</sup> Tuck Richard, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, New York: Oxford University Press Inc, 2001, σ.σ.78-109

<sup>206</sup> Nabulsi Karma, *Traditions of War. Occupation, Resistance and the Law*. N.Y.: Oxford University Press, 1999, σ.σ.146-158

<sup>207</sup> Grotius Hugo / Kelsey Francis W. (translator), *The Law of War and Peace*, New York: Bobbs-Merrill Co, 1962, σ.4-5

όλα απαγορεύονται, ούτε όμως όλα επιτρέπονται. «Για κάθε τι ακραίο πρέπει να βρεθεί μια θεραπεία, επειδή οι άνθρωποι δεν πρέπει να πιστεύουν ούτε ότι όλα απαγορεύονται, ούτε ότι όλα επιτρέπονται»<sup>208</sup>. Ο Grotius διακρίνει δύο ανεξάρτητα επίπεδα στη διαδικασία του πολέμου: το *jus ad bellum* που αφορά το δικαίωμα να προχωρήσει ένα κράτος σε πόλεμο και το *jus in bello* που σχετίζεται με τη διεξαγωγή του πολέμου<sup>209</sup>.

Αξίζει να σημειωθεί πως, για τον Grotius, η έναρξη ενός πολέμου από φόβο για τις δυνάμεις του αντίπαλου κράτους απαγορεύεται: «Ο φόβος για μια γειτονική δύναμη δεν είναι επαρκής λόγος. Διότι για να είναι νόμιμη η αυτοάμυνα, πρέπει να είναι αναγκαία και αυτό δεν είναι αναγκαίο, εκτός εάν είμαστε βέβαιοι όχι μόνο εξετάζοντας τη δύναμη του γείτονά μας, αλλά εξετάζοντας και τις προθέσεις του»<sup>210</sup>. Πέρα από τα παραπάνω, ως δίκαιο λόγο θεώρησε και τις παραβιάσεις δικαιωμάτων, ενώ λόγος γίνεται και για δίκαιες ανθρωπιστικές επεμβάσεις<sup>211</sup>.

Η χριστιανική-μεσαιωνική θεωρία του «δίκαιου πολέμου», έτσι όπως εκφράστηκε από τον Θωμά τον Ακινάτη ή τον Francisco de Vitoria, επιχειρούσε να συμβάλει στον περιορισμό των πολέμων, θέτοντας τα ηθικά όρια που χαρακτήριζαν «δίκαιο» ή «άδικο» έναν πόλεμο. Εκτός από τις αιτίες που νομιμοποιούσαν τον πόλεμο -όπως για παράδειγμα η περίπτωση της άμυνας σε ενδεχόμενο επίθεσης ή η ανάκτηση χαμένων εδαφών- και η διεξαγωγή του πολέμου θα έπρεπε να είναι «δίκαιη», υπό την έννοια ότι προστατεύεται κατά το δυνατό ο άμαχος πληθυσμός και να τηρείται μία αναλογικότητα ανάμεσα στους στόχους του πολέμου και τις ανθρώπινες απώλειες που αυτός επιφέρει. Σύμφωνα με τις αντιλήψεις αυτές, ένας πόλεμος για να είναι δίκαιος πρέπει να ικανοποιεί δύο κριτήρια: Να έχει δίκαιο σκοπό (*jus ad bellum*) και να χρησιμοποιεί δίκαια μέσα (*jus in bello*).

Κατά τον Grotius όμως, το αν ένας πόλεμος διεξάγεται σύμφωνα με τους κανόνες στο πεδίο της μάχης δεν έχει σχέση με το αν είναι δίκαιος ή όχι. Υπάρχει πλήρης διάκριση ανάμεσα στο *jus ad bellum* και στο *jus in bello*: ο πρώτος τομέας σχετίζεται με τις

---

<sup>208</sup> Grotius Hugo, *ό.π.*, *Prolegomena* 29, σ.20

<sup>209</sup> Για τη σύνδεση του πολέμου με το δίκαιο βλ. Yasuaki Onuma / Crawford James (eds.), *A normative approach to War: Peace, War and Justice in Hugo Grotius*, New York: Oxford University Press, 1993

<sup>210</sup> Grotius Hugo, *ό.π.*, chap.22, V,1, σ.549

<sup>211</sup> Grotius Hugo, *ό.π.*, Bk. II, chap.25, VII, 2, σ.584 καθώς και Bk. II, chap.20, IX, I, σ.475

σχέσεις μεταξύ κρατών, ενώ ο δεύτερος με τις πράξεις μεμονωμένων ατόμων. Ο πρώτος τομέας αφορά την πολιτική ηγεσία, ενώ ο δεύτερος κυρίως τη στρατιωτική. Οι πολιτικοί ευθύνονται για τη δικαιολόγηση του πολέμου, ενώ οι στρατιωτικοί λογοδοτούν για τα εγκλήματα του πολέμου μόνο, ποτέ όμως γιατί αγωνίστηκαν σε έναν πόλεμο που κρίθηκε μεταγενέστερα άδικος. «Δεν είναι μέσα στις αρμοδιότητες του στρατηγού να κάνει διαπραγματεύσεις σχετικά με τις αιτίες και τις συνέπειες του πολέμου. Παρότι ο στρατηγός έχει απόλυτη εξουσία, αυτή πρέπει να είναι κατανοητό ότι ισχύει μόνο για την διεξαγωγή του πολέμου»<sup>212</sup>.

Συνοψίζοντας, παρατηρεί κανείς ότι σε μία πρώιμη φάση, οι κανόνες που αφορούσαν την έναρξη και τη διεξαγωγή του πολέμου ήταν το αποτέλεσμα ενός γόνιμου φιλοσοφικού στοχασμού, ενώ αργότερα η συζήτηση απέκτησε και μία σημαντική θεολογική διάσταση. Στην πρώιμη αυτή περίοδο η τήρηση των κανόνων δεν ήταν δεσμευτική, με την έννοια τουλάχιστον που οι διεθνείς συνθήκες και συμβάσεις δεσμεύουν στη σύγχρονη εποχή εκείνα τα κράτη που τις έχουν υπογράψει -δεν έλειπαν, ωστόσο, οι προσπάθειες προκειμένου οι αρχές αυτές να τηρηθούν ούτως ώστε να περιοριστούν οι αγριότητες του πολέμου και οι δυσμενείς συνέπειες στον άμαχο πληθυσμό. Μέσα σε αυτά τα πλαίσια ο Grotius, επιδιώκοντας να ομαδοποιήσει τα συμπεράσματα του παρελθόντος, προσπάθησε να καταρτίσει ένα σύντομο και εύχρηστο corpus νόμων και κανόνων. Για τον λόγο αυτό θεωρείται ως ο θεμελιωτής του σύγχρονου Διεθνούς Δικαίου.

#### **6.4. ΑΡΧΕΣ ΚΑΙ ΧΡΗΣΤΙΚΗ ΕΚΔΟΧΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΟΥ «ΔΙΚΑΙΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ»**

Μία από τις κοινά αποδεκτές αρχές, όπως αυτές διαμορφώθηκαν με τα χρόνια, του δόγματος του «δίκαιου πολέμου», αποτελεί η ύπαρξη μίας «αρμόδιας αρχής», η οποία θα είναι η μοναδική που μπορεί να πάρει την απόφαση για την έναρξη ενός πολέμου. Όταν ο Άγιος Αυγουστίνος πρωτοδιατύπωσε τη θεωρία του, την «αρμόδια αρχή» αποτελούσε ένας ισχυρός αυτοκράτορας. Μετά το τέλος του καταστροφικού Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, θα έρθει η ίδρυση του ΟΗΕ, με στόχο να εξαντλείται κάθε μέσο ειρηνικής διευθέτησης πριν την κήρυξη ενός πολέμου. Το Συμβούλιο Ασφαλείας του

---

<sup>212</sup> Grotius Hugo, *ό.π.*, Bk. III, chap.22, VII, σ.848

ΟΗΕ λοιπόν αποτελεί σήμερα, τη μόνη νόμιμη αρμόδια αρχή που μπορεί, θεωρητικά, να αποφασίσει την αναπόφευκτη κήρυξη ενός πολέμου.

Η αρχή της «δίκαιης αιτίας» είναι ο δεύτερος όρος που έθεσε ο Αυγουστίνος μιλώντας για τον «δίκαιο πόλεμο». Κι αν ένας αμυντικός πόλεμος, προς υπεράσπιση μίας χώρας που δέχεται επίθεση, μπορεί να χαρακτηριστεί δίκαιος, πόσο δίκαιος μπορεί να χαρακτηριστεί ένας «προληπτικός πόλεμος», ειδικά μετά την υιοθέτηση της θεωρίας του «αόρατου εχθρού».

Οι «προληπτικοί πόλεμοι» νομιμοποιούνται στη βάση ότι συγκεκριμένα κράτη αποτελούν απειλή κατά της ασφάλειας μίας χώρας, είτε λόγω συγκέντρωσης αυξημένου αμυντικού εξοπλισμού ή πυρηνικών, είτε λόγω αποσταθεροποιητικών καθεστώτων, είτε λόγω δράσης στο εσωτερικό κάποιας τρομοκρατικής οργάνωσης, όπως στην περίπτωση της Αλ Κάιντα. Στις περιπτώσεις αυτές, μία χώρα διαλέγει να επιτεθεί πρώτη, υπό τον φόβο κάποιας μελλοντικής επίθεσης. Στην σύγχρονη πραγματικότητα, ο «προληπτικός πόλεμος» σχετίζεται και με τη μελλοντική ανοικοδόμηση του κράτους που βρίσκεται σε κρίση, σε μία προσπάθεια να βρεθεί έτσι η νομιμοποιητική του βάση.

Η αρχή της «αναλογικότητας» είναι ο τρίτος όρος που καθιστά έναν πόλεμο «δίκαιο». Η αναλογικότητα συνίσταται στο γεγονός ότι οι απώλειες που θα προκύψουν από έναν «δίκαιο πόλεμο», πρέπει να είναι μικρότερες σε σχέση με τα οφέλη που θα αποφέρει. Μακράν, ο ουσιαστικότερος από τους όρους του «δίκαιου πολέμου» είναι αυτός της «δίκαιης αιτίας», αλλά δυστυχώς είναι ανοιχτός σε οποιαδήποτε ερμηνεία. Χωρίς να λύνει το πρόβλημα, μία διαφορετική διατύπωσή του θα μπορούσε να έχει ως εξής: αυτός που πάει σε πόλεμο πρέπει να μπορεί να εξηγήσει *ποιό κακό πάει να διορθώσει* με τον πόλεμο. Απόρροια αυτής της αρχής είναι η παρατήρηση της Elizabeth Anscombe που, αναφερόμενη στον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, λέει ότι αντικειμενικός στόχος ενός πολέμου δεν μπορεί να είναι η άνευ όρων παράδοση του αντιπάλου. Πρέπει να μπορούν να προσδιοριστούν άλλοι συγκεκριμένοι στόχοι που, όταν επιτευχθούν, ο αντίπαλος να μπορεί να οδηγηθεί σε μία ανεκτή συνθηκολόγηση<sup>213</sup>.

Το ερώτημα πάντως για το αν μπορεί να θεωρηθεί «νόμιμη άμυνα», ένας προληπτικός πόλεμος για την εξουδετέρωση μίας μελλοντικής απειλής, δεν έχει απαντηθεί χωρίς

---

<sup>213</sup> Anscombe Elizabeth / Nagel Thomas, *Ηθικός Πόλεμος-Ηθική εν Πολέμω*, Μτφρ. Κωβαίος Κωστής Μ., εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα, 2002

διαφωνίες και διαφορετικές προσεγγίσεις. Αρκετοί είναι οι θεωρητικοί που υποστηρίζουν ότι δεν μπορεί να νομιμοποιηθεί ένα πόλεμος στη βάση υποθετικών σεναρίων. Στη σύγχρονη πραγματικότητα, λόγω της «νέας τάξης πραγμάτων», των νέων συσχετισμών, τεχνολογιών και τακτικών, το ζήτημα του «δίκαιου πολέμου» περιπλέκεται θεωρητικά και νομικά, κυρίως εξαιτίας των νέων θεωριών και αντιλήψεων για το τι συνιστά εχθρό και το τι απειλή.

## 6.5. ΔΥΣΚΟΛΙΕΣ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗΣ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ

Από την ουσία του πολέμου αντλούνται επιχειρήματα που αποδεικνύουν ότι η λογική του «δίκαιου πολέμου» έχει σοβαρές αδυναμίες. Η πρόσθετη δυσκολία στο πρόβλημα της ηθικής αποτίμησης του πολέμου σε σχέση με την ηθική αποτίμηση των ατομικών πράξεων είναι ότι ο πόλεμος είναι μία συλλογική πράξη, που απαιτεί πολλούς διαφορετικούς ανθρώπινους ρόλους κατά τη διεξαγωγή του και διαρκεί κατά κανόνα μεγάλα χρονικά διαστήματα σε σχέση με τις ατομικές πράξεις. Γενικά, θεωρείται ότι για να είναι μία πράξη ηθικά αποτιμήσιμη πρέπει ο πράτων να την έχει επιλέξει ελεύθερα και με επίγνωση του τι πράττει. Πρέπει να γνωρίζει δηλαδή τι κάνει, για ποιο λόγο το κάνει, τι μέσα χρησιμοποιεί, και ποια είναι τα επιδιωκόμενα αποτελέσματα της πράξης του. Όλα αυτά είναι σχετικά απλά όταν γίνονται για προσωπικούς λόγους. Οι ίδιες πράξεις όμως, σε κατάσταση πολέμου, συσκοτίζονται από πολύ μεγάλη αβεβαιότητα:

- Ποιος αποφασίζει να πάει σε πόλεμο; Ένας άνθρωπος; Μία κυβέρνηση; Μία τάξη; Ένας λαός; Ο κάθε στρατιώτης ή πολίτης ξεχωριστά;
- Ποιος γνωρίζει τα μέσα που θα επιλεγούν στις διάφορες φάσεις του πολέμου, λαμβανομένης υπόψιν της ιδιαιτερότητας των συνθηκών και των τακτικών επιλογών χωρίς τις οποίες είναι ακατανόητη η διεξαγωγή του πολέμου;
- Αν είναι δύσκολο να προβλεφθούν οι επιπτώσεις ατομικών πράξεων μέσα στο χάος των συνθηκών της πραγματικότητας, πόσο πιο αβέβαιες είναι οι επιπτώσεις πολέμων που απελευθερώνουν ένα πλήθος από παράγοντες να δράσουν αλληλεπιδρώντας μεταξύ τους;
- Πόσους πολέμους γνωρίζουμε όπου οι επιδιώξεις των εμπολέμων παρέμειναν σταθερές;

Οι δυσκολίες αυτές επισημαίνονται και από ορισμένους εισηγητές της θεωρίας του «δίκαιου πολέμου». Ενδεικτικά, ο Βρετανός φιλόσοφος και ακαδημαϊκός Richard Norman επισημαίνει ότι ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος αιτιολογήθηκε από τους νικητές σαν απελευθέρωση της ανθρωπότητας από τον Ναζισμό.

Όμως ο Πόλεμος δεν κηρύχθηκε για αυτό, παρά για την εισβολή στην Πολωνία. Για τον τερματισμό του δεν απαιτήθηκε η αποχώρηση των Γερμανών από την Πολωνία και τα άλλα κράτη, αλλά η άνευ όρων παράδοση της Γερμανίας. Παρότι οι σύμμαχοι επικράτησαν των Γερμανών, το τέλος του Πολέμου βρήκε την Πολωνία με μία αμφίβολη ανεξαρτησία, υπό Σοβιετική επικυριαρχία και τον κόσμο χωρισμένο σε δύο στρατόπεδα με έναν ακόμη μεγαλύτερο κίνδυνο, τον πυρηνικό όλεθρο, να αποτελεί ρεαλιστική πιθανότητα. Κανείς, παρατηρεί ο Norman, δεν μπορούσε να διανοηθεί το 1939 μια τέτοια εξέλιξη του πολέμου που μόλις άρχιζε<sup>214</sup>.

Αυτές οι παρατηρήσεις προφανώς σημαίνουν ότι ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος υπήρξε απρόβλεπτος και ίσως άδικος σε πολλά επίπεδα. Καθώς όμως παρόμοιες αποκλίσεις, διαφορετικής κατά περίπτωση έκτασης, από τις αρχές της θεωρίας του «δίκαιου πολέμου» παρατηρούνται σε κάθε πόλεμο, μπορεί και να σημαίνει ότι οι αρχές αυτές συνιστούν μία ακαδημαϊκή άσκηση, άσχετη με την πραγματικότητα του πολέμου<sup>215</sup>.

Το μόνο, ίσως, στο οποίο θα μπορούσε να βοηθήσει η προγενέστερη ανάλυση είναι η καλύτερη κατανόηση της θεωρητικής ανάγκης που πρέπει να καλυφθεί από την επικοινωνιακή πολιτική των εμπόλεμων κρατών. Έτσι, για παράδειγμα, το Ιράκ «έπρεπε» να διαθέτει όπλα μαζικής καταστροφής, για να αποτελεί έναν «επιθετικό» αντίπαλο ή η τεχνολογία των όπλων ακριβείας προβάλλεται τόσο έντονα, γιατί μπορεί έτσι να αποφεύγονται τα τυφλά, μαζικά χτυπήματα εναντίον του άμαχου πληθυσμού. Η πραγματικότητα όμως του πολέμου πίσω από την επικοινωνιακή πολιτική, δυστυχώς, παραμένει αναλλοίωτη.

---

<sup>214</sup> Norman Richard, *Ethics, Killing and War*, Cambridge University Press, 1995

<sup>215</sup> Αν η Αγγλοσαξονική παράδοση του *Just war* δεν είναι απλώς μια ακαδημαϊκή άσκηση τι βαθύτερο μπορεί να είναι; Είναι ίσως μία έκφραση υπεροχής. Όταν κάποιος πολύ ισχυρότερος του αντιπάλου του, μπορεί να παραιτηθεί από την ακραία βία (χωρίς φυσικά να κινδυνέψει να ηττηθεί) αφήνοντας τη χρήση της στον αντίπαλό του, που έτσι απαξιώνεται ηθικά. Κατά τον Nietzsche, η ακρότατη μορφή υπεροχής, είναι η ηθική υπεροχή. Παραδείγματος χάριν, όταν κάποιος επικρατήσει τελειωτικά του αντιπάλου του, το τελευταίο βήμα που θα μεγαλώσει ακόμα περισσότερο την υπεροχή του είναι να δείξει επιείκεια.



## 6.6. ΗΘΙΚΗ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΩΝ CLAUSEWITZ, MARX, ENGELS

Προκαταρκτικά, από τον Clausewitz συνάγεται ότι δεν υπάρχει ούτε τρόπος, ούτε λόγος ηθικής αποτίμησης του πολέμου. Αφενός διότι αυτός είναι αναπόδραστος και ανθρωπολογικά θεμελιωμένος, άρα ο «δίκαιος σκοπός» δεν έχει νόημα, αφετέρου, ο μετριάσμος για ηθικούς λόγους της βίας στα πλαίσια των «δικαιων μέσων» είναι ασύμβατος με την ίδια την έννοια του πολέμου. Οι Marx και Engels που, βασιζόμενοι στο χεγκελιανό σύστημα αλλά και στις απόψεις του Clausewitz για την έννοια του πολέμου, πραγματεύονται τι σημαίνει «Δίκαιος Πόλεμος» στην προοπτική της Ιστορίας, θεωρούν ομοίως ότι τα «δίκαια μέσα» δεν έχουν νόημα, δίνουν όμως τη δική τους ερμηνεία στον «δίκαιο σκοπό» του πολέμου.

Ο Π. Κονδύλης επιστήνει την προσοχή μας στον ορισμό του Clausewitz για τον πόλεμο (ότι είναι «πράξη βίας για να εξαναγκάσουμε τον αντίπαλο να εκτελέσει την επιθυμία μας») και επισημαίνει ότι σ' αυτόν λαμβάνονται υπόψη υπαρξιακά μεγέθη (βία, αντίπαλος, εξαναγκασμός, επιθυμία) που είναι σταθερά και ικανά να νοηθούν ανεξαρτήτως κοινωνίας ή πολιτισμού, αλλά απουσιάζουν γενικότεροι όροι όπως η «σύγκρουση» που το εύρος της την θέτει εκτός του ορισμού του πολέμου. Επισημαίνει επίσης ότι όποτε ο Clausewitz μιλά για πόλεμο δεν λησμονεί το στοιχείο της αχαλίνωτης ωμότητας που συνιστά την αυθεντική αρχή του πολέμου<sup>216</sup>.

Στην αμιγή μορφή του ο πόλεμος επιτείνει την άσκηση βίας στο έσχατο όριο, αν αυτό είναι απαραίτητο για την επικράτηση. Ο αμιγής πόλεμος δεν είναι μία θεωρητική σύλληψη. Είναι ο πόλεμος στην καθαρή μορφή του όπως ιστορικά μόνο σε πρωτόγονες εποχές έχει λειτουργήσει. Τότε δεν υπήρχαν άμαχοι και ο πόλεμος συμπυκνώνονταν σε μία μάχη χωρίς επιζώντες από τη μεριά του ηττημένου. Στην περίπτωση αυτή μιλά κανείς για πόλεμο στην άγρια καθαρότητά του. Μπροστά στην ανάγκη να είναι κανείς αποτελεσματικός ή, ακόμα περισσότερο, μπροστά στην εφιαλτική προοπτική της ήττας, η δέσμευση σε ηθικές αρχές διεξαγωγής του πολέμου βαθμιαία αλλά ταχύτατα αλληλοκαταργείται (κάθε βιαιότητα ανοίγει τον δρόμο στον αντίπαλο να την ξεπεράσει με μία μεγαλύτερη) και δεν έχει νόημα να γίνεται λόγος για δίκαια διεξαγωγή πολέμου.

---

<sup>216</sup> Κονδύλης Παναγιώτης, *Θεωρία του Πολέμου: Πόλεμος και Πολιτική, Πόλεμος, Οικονομία και Κοινωνία, Πόλεμος και Επανάσταση, Ο Θερμός Πόλεμος μετά τον Ψυχρό Πόλεμο, Ελληνοτουρκικός Πόλεμος*, β' έκδοση, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1998

Ο Clausewitz υποστηρίζει ότι ο πόλεμος είναι απλώς η συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα. Συγκρούσεις υπάρχουν τόσο στην ειρήνη όσο και στον πόλεμο. Η διαφορά τους είναι η χρήση βίας. Η αιτία των συγκρούσεων είναι «η επιδίωξη ισχύος, η οποία διαποτίζει την πολιτική επικοινωνία». Στην ίδια προοπτική γίνεται κατανοητή και η θέση των Marx και Engels, ότι η ειρήνη δεν είναι αυτοσκοπός, διότι η ειρήνη, καθώς και ο πόλεμος, εξυπηρετεί κάποια σκοπιμότητα.

Κατά τους Marx και Engels, δεν έχει νόημα να μιλά κανείς για δίκαιη διεξαγωγή πολέμου διότι κατά τη διάρκεια του πολέμου η βία υποκαθιστά κάθε έννοια δικαίου. Έχει νόημα να μιλά μόνο για δίκαιο σκοπό και ο μόνος δίκαιος σκοπός στην ιστορία έχει υπάρξει ο πόλεμος υπόδουλων (τάξεων ή εθνών) ενάντια στους καταπιεστές τους. Σε καμία περίπτωση ο δίκαιος πόλεμος δεν ταυτίζεται με τον αμυντικό πόλεμο καθώς ο καταπιεζόμενος μπορεί για διάφορους λόγους να επιλέξει επιθετική στρατηγική. (Δεν έχει για παράδειγμα καμία σημασία αν ο Σπάρτακος επέλεξε επιθετική στρατηγική κατά της Ρώμης ως προς το δίκαιο του αγώνα του).

Με τη λογική αυτή, κάθε πόλεμος που εξελίσσει την κοινωνία με το πέρασμα από τη δουλεία στη Φεουδαρχία, από εκεί στην άνοδο της αστικής τάξης και τον Καπιταλισμό και στην συνέχεια, προοπτικά, στην επικράτηση της εργατικής τάξης και τον Κομμουνισμό, είναι δίκαιος πόλεμος. Έτσι, αντί να εξετάζει κανείς μηχανικά ποιος επιτέθηκε πρώτος ή ποιος εισέβαλε στη χώρα του άλλου, πρέπει να κοιτάζει την ουσία που είναι τι σκοπούς έχει κάθε πόλεμος και ποιες τάξεις τον διεξάγουν<sup>217</sup>.

Επίσης, από ειρωνική έως χλευαστική είναι η αντιμετώπιση τόσο του Clausewitz όσο και των Marx, Engels και Lenin της πλασματικής κατασκευής ότι υπάρχουν και εφαρμόζονται κανόνες διεθνούς δικαίου, οι οποίοι ξεχωρίζουν καθαρά εμπόλεμους από ουδέτερους και επιβάλλουν δεσμευτικά καθήκοντα και υποχρεώσεις στους μεν και τους δε. Ο Lenin λέει ότι αν κατά καιρούς δημιουργήθηκαν τέτοιες κατασκευές λόγω της σχετικά παρατεταμένης ειρήνης, όπως λόγου χάριν στην Ευρώπη προ του 1914, αυτό οφειλόταν στη μετατόπιση του θεάτρου του πολέμου στις αποικίες, όπου εκατομμύρια εξοντώθηκαν σε πολέμους που ποτέ δεν κηρύχθηκαν καν επίσημα, χωρίς αυτό να αλλάζει σε τίποτα την ουσία των πραγμάτων. Περαιτέρω υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει περίπτωση ειρηνικού διακανονισμού των ουσιαστικών αντιθέσεων.

---

<sup>217</sup> Κονδύλης Παναγιώτης, *Θεωρία του Πολέμου*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1998

## 6.7. ΟΡΙΑ ΚΑΙ ΚΑΝΟΝΕΣ ΤΟΥ «ΔΙΚΑΙΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ» ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ MICHAEL WALZER

Στο κλασικό πλέον έργο του *Δίκαιοι και άδικοι πόλεμοι* (πρωτοεκδόθηκε στις ΗΠΑ το 1977)<sup>218</sup>, ο Michael Walzer ανατρέχει στην παλιά και λησμονημένη θεωρία του *bellum justum*, την οποία αναδιατυπώνει και εκσυγχρονίζει «μεταφράζοντάς» την στη γλώσσα της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας του καιρού του. Η χριστιανική-μεσαιωνική θεωρία του «δίκαιου πολέμου» ήθελε να ορίσει τα ηθικά όρια του πολέμου, έτσι ώστε να καταστεί δυνατή η διάκριση μεταξύ δίκαιων και άδικων πολέμων. Ο πόλεμος θα μπορούσε έτσι να γίνει αποδεκτός, υπό ορισμένες προϋποθέσεις, μέσα στο πλαίσιο της χριστιανικής ηθικής. Στις προθέσεις των εμπνευστών της, από τον Αυγουστίνο ως τον Θωμά τον Ακινάτη ή τον Francisco de Vitoria, η διάκριση μεταξύ δίκαιων και άδικων πολέμων ήθελε να συμβάλει στον περιορισμό του πολέμου. Τα ηθικά όρια αναφέρονταν κυρίως στις «αιτίες» και τους λόγους που μπορούσαν να δικαιολογήσουν την έναρξη του πολέμου (*jus ad bellum*), όπως για παράδειγμα η άμυνα ενάντια σε μια επίθεση, η επανάκτηση εδαφών που είχαν αφαιρεθεί άδικα και παράνομα ή η τιμωρία του επιτιθέμενου. Αλλά και η διεξαγωγή των εχθροπραξιών έπρεπε να είναι «δίκαιη» (*jus in bello*). Οι χριστιανοί ηγεμόνες και πολεμιστές έπρεπε να σέβονται τη ζωή και τα αγαθά των αμάχων και να τηρούν ένα κριτήριο αναλογίας ανάμεσα στους δίκαιους στόχους του πολέμου και τη θυσία ανθρώπινων ζώων που αυτός αναπόφευκτα συνεπάγεται.

Με την εγκατάλειψη των ηθικο-θεολογικών προϋποθέσεων του *bellum justum* άρχισε να επικρατεί στην Ευρώπη, με αφετηρία τον 17<sup>ο</sup> αιώνα, ένα νέο, ριζικά τροποποιημένο κανονιστικό πλαίσιο, που οριζόταν από το διεθνές (διακρατικό) δίκαιο. Η θεωρία του δίκαιου πολέμου περιέπεσε έτσι για πολύ καιρό σε λήθη, ενώ το δόγμα του ρεαλισμού, που κυριάρχησε στις διεθνείς σχέσεις, εγκατέλειψε τη θεματική της δικαιοσύνης ή της ηθικής του πολέμου. Ο Walzer ανέσυρε από τη λήθη την παλιά θεωρία του δίκαιου πολέμου και πρότεινε μία αναθεωρημένη και εκσυγχρονισμένη εκδοχή της, εμπνεόμενος κυρίως από το κίνημα ηθικής και πολιτικής διαμαρτυρίας ενάντια στον άδικο αμερικανικό πόλεμο στο Βιετνάμ, κίνημα στο οποίο άλλωστε συμμετείχε ενεργά και ο ίδιος.

---

<sup>218</sup> Walzer Michael, *Δίκαιοι και άδικοι πόλεμοι*, Μτφρ. Δημητροπούλου Γεωργία, εκδ. Ιωλκός, Αθήνα, 2008

Με το βιβλίο του *Δίκαιοι και άδικοι πόλεμοι* θέλησε να προσδιορίσει τις βασικές συντεταγμένες ενός ηθικού στοχασμού για τον πόλεμο, να επεξεργαστεί δηλαδή μια ηθική του πολέμου, ένα σύνολο κανονιστικών αρχών με βάση τις οποίες μπορούμε να κρίνουμε αν ένας πόλεμος είναι δίκαιος ή άδικος. Στόχος του ήταν να προτείνει ηθικά κριτήρια για τον περιορισμό του πολέμου, να προσδιορίσει τα ηθικά όρια της πολεμικής δραστηριότητας. Έχοντας νωπή ακόμα την εμπειρία της συμμετοχής του στο αντιπολεμικό κίνημα, επαναπρότεινε την ιδέα του «δίκαιου πολέμου», όχι τόσο για να δικαιολογήσει τους δίκαιους πολέμους, αλλά κυρίως για να αποκαλύψει και να καταγγείλει τους άδικους πολέμους, για να θέσει δηλαδή όρια και φραγμούς από το πεδίο της δικαιοσύνης και της ηθικής στην απόλυτη και ξέφρενη λογική της πολεμικής βίας.

Η ιδέα ότι ο πόλεμος μπορεί να έχει όρια διαφοροποιεί τον Walzer τόσο από τον πασιφισμό όσο και από τον ρεαλισμό. Για τον πασιφισμό ο πόλεμος είναι πάντοτε εκτός ορίων, ανεξέλεγκτος, τρομερός και απαράδεκτος, και επομένως το να μιλάμε για δικαιοσύνη και ηθική στον πόλεμο δεν έχει νόημα. Για τον ρεαλισμό ο πόλεμος τοποθετείται πέρα από κάθε ηθική κρίση, ενώ η λογική της πολεμικής βίας είναι απόλυτη και δεν μπορεί να χαλιναγωγηθεί. Το διατύπωσε χαρακτηριστικά ο Clausewitz: «Ο πόλεμος είναι μια πράξη βίας η οποία θεωρητικά δεν μπορεί να έχει όρια».

Ο σύγχρονος ηθικός στοχασμός γύρω από το θέμα του πολέμου καλείται να αντιμετωπίσει και αυτός τις δύο παλιές κατηγορίες προβλημάτων: από τη μια μεριά εκείνη που αναφέρεται στον σκοπό και τη νομιμότητα του πολέμου, τις δίκαιες ή άδικες αιτίες του (*jus ad bellum*), και από την άλλη εκείνη που παραπέμπει στον τρόπο διεξαγωγής του, στα μέσα και τις μεθόδους που χρησιμοποιούνται για να επιτευχθεί ο στόχος της νίκης (*jus in bello*). Οι δύο αυτές κατηγορίες προβλημάτων πρέπει να κρίνονται ανεξάρτητα, γιατί είναι πιθανό ένας δίκαιος πόλεμος να διεξάγεται άδικα και αντίστροφα ένας άδικος πόλεμος να διεξάγεται δίκαια.

Το *jus ad bellum* μας υποχρεώνει να διακρίνουμε την επίθεση από την αυτοάμυνα. Ο αμυντικός πόλεμος είναι ένας δίκαιος πόλεμος. Αντιθέτως οι επιθετικοί πόλεμοι είναι άδικοι. Η επίθεση πλήττει την πολιτική κυριαρχία μιας κοινότητας ή την εδαφική ακεραιότητα ενός κράτους και επομένως μπορεί να δικαιολογήσει τον πόλεμο του αμυνόμενου. Η άμυνα αυτού που δέχεται την επίθεση δικαιολογείται ηθικά, επειδή συνήθως είναι ο μόνος τρόπος που διαθέτουν οι άνθρωποι για να υπερασπιστούν τα θεμελιώδη δικαιώματά τους. Οι θεολόγοι του Μεσαίωνα εξηγούσαν ότι κανένας

πόλεμος δεν μπορεί να είναι δίκαιος και από τις δύο πλευρές. Ο Walzer προσθέτει ότι υπάρχουν επίσης πόλεμοι που είναι άδικοι και για τα δύο εμπλεκόμενα μέρη. Τέτοιοι είναι για παράδειγμα οι ιμπεριαλιστικοί πόλεμοι που δεν διεξάγονται ανάμεσα στους κατακτητές και τα θύματά τους, αλλά ανάμεσα σε δύο κατακτητές.

Οι δίκαιοι πόλεμοι, διευκρινίζει, δεν είναι σταυροφορίες, δεν είναι δηλαδή πόλεμοι που διεξάγονται για θρησκευτικούς ή ιδεολογικούς σκοπούς. Είναι πόλεμοι που διεξάγονται όταν διακυβεύονται θεμελιώδεις αξίες, όπως η πολιτική ανεξαρτησία, η ελευθερία μιας πολιτικής κοινότητας, η ανθρώπινη ζωή και αφού πρώτα έχουν αποτύχει και εξαντληθεί όλα τα άλλα ειρηνικά, πολιτικά και διπλωματικά μέσα. Οι δίκαιοι πόλεμοι είναι περιορισμένοι (και όχι ολοκληρωτικοί) πόλεμοι, έχουν δηλαδή συντηρητικό χαρακτήρα και δεν οδηγούνται στις ακρότητες που συνεπάγεται η απόλυτη έλλειψη ηθικών φραγμών.

Τίθεται το ερώτημα αν οι «ανθρωπιστικές» επεμβάσεις, που γίνονται για να θέσουν τέρμα σε ωμότητες οι οποίες διαπράττονται στο εσωτερικό των κρατών, μπορούν να θεωρηθούν άλλη μια μορφή «δίκαιου πολέμου». Ο Βρετανός πολιτικός φιλόσοφος και οικονομολόγος John Stuart Mill είχε εναντιωθεί σε κάθε ιδέα εξωτερικής παρέμβασης, επικαλούμενος την αρχή του αυτοπροσδιορισμού των πολιτικών κοινοτήτων<sup>219</sup>. Ο Walzer αναθεωρεί το επιχείρημα του Mill και καταλήγει να δικαιολογεί τις εξωτερικές «ανθρωπιστικές» παρεμβάσεις στις περιπτώσεις εκείνες όπου συντελούνται γενοκτονίες, τρομερές σφαγές και μαζική εξολόθρευση ενός μέρους του πληθυσμού.

Σύμφωνα με τον Αμερικανό φιλόσοφο, η ανθρωπιστική παρέμβαση δικαιολογείται όταν αποτελεί απάντηση (με εύλογες προσδοκίες επιτυχίας) σε πράξεις «που σοκάρουν την ηθική συνείδηση των ανθρώπων». Στις περιπτώσεις αυτές, κάθε κράτος που μπορεί να σταματήσει τη σφαγή δικαιούται τουλάχιστον να προσπαθήσει να το κάνει. Γράφοντας στα τέλη της δεκαετίας του 1970 ο Walzer σημείωνε: «Σαφή παραδείγματα για το τι αποκαλείται ανθρωπιστική επέμβαση βρίσκουμε εξαιρετικά σπάνια... Φαίνεται πως τα κράτη δεν στέλνουν τον στρατό τους σε άλλα κράτη μόνο και μόνο για να σώσουν ζωές». Σήμερα, μετά τις εμπειρίες των «ανθρωπιστικών» πολέμων και επεμβάσεων που μεσολάβησαν, η εικόνα εμφανίζεται διαφορετική.

---

<sup>219</sup> Mill John Stuart, *Περί Ελευθερίας*, (Αρχική Έκδοση 1859), Μτφρ. Μπαλής Νίκος, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα, 1983

## 6.8. Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΣΤΑ ΗΘΙΚΑ ΟΡΙΑ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ

Ολόκληρος ο συλλογισμός του Walzer για τα ηθικά όρια του πολέμου στηρίζεται κυρίως στη θεωρία των δικαιωμάτων. Γράφει χαρακτηριστικά: «Τα ατομικά δικαιώματα (στη ζωή και την ελευθερία) αποτελούν τη βάση των σημαντικότερων αποφάσεών μας για τον πόλεμο». Με άλλα λόγια, η θεωρία των δικαιωμάτων είναι αυτή που θέτει τα όρια και τους κανόνες του «δίκαιου πολέμου». Προτείνοντας τη θεωρία των δικαιωμάτων, ήθελε να διαφοροποιηθεί από τις δύο κυρίαρχες προσεγγίσεις στο πολεμικό φαινόμενο: τον νομικό θετικισμό και τον ωφελιμισμό. Εξέφραζε μάλιστα τη δυσπιστία του στην ικανότητα του δικαίου και των νομικών να μιλούν για τον πόλεμο: «Οι νομικοί έχουν δημιουργήσει έναν κόσμο γεμάτο χαρτιά, ο οποίος αποτυγχάνει σε κρίσιμα σημεία να ερμηνεύσει τον κόσμο όπου ζούμε όλοι οι υπόλοιποι».

Με αυτή την επίμονη προσήλωσή του στη θεωρία των δικαιωμάτων, ο Walzer «εγγράφεται» στην τάση -ηγεμονική στις Ηνωμένες Πολιτείες- η οποία προτάσσει ρητορικά την υπεράσπιση της οικουμενικότητας των ανθρώπινων δικαιωμάτων, μια τάση που προσφέρεται για ιδεολογική και προπαγανδιστική χρήση. Όπως αποδείχθηκε τα τελευταία χρόνια, τα ανθρώπινα δικαιώματα μπορούν να αξιοποιηθούν ως εργαλείο κυριαρχίας, ως ιδεολογικό όπλο που δικαιολογεί και στηρίζει διάφορες μορφές «δικαίων» ή «ανθρωπιστικών» πολέμων.

Η ιδέα ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα μπορούν να προστατευτούν ακόμα και με τον πόλεμο (ο οποίος συνιστά κατά κανόνα μια βάνουση παραβίασή τους) έγινε η ιδεολογική σημαία ενός νέου φονταμενταλισμού, που απειλεί μάλιστα να αντιπαραθέσει την πλούσια Δύση των «δικαιωμάτων» στον υπόλοιπο κόσμο. Αυτή η νέα θρησκεία των ανθρώπινων δικαιωμάτων χρησιμοποιήθηκε για να δικαιολογηθούν οι «ανθρωπιστικοί» πόλεμοι, οι οποίοι στα μάτια του υπόλοιπου κόσμου εμφανίζονται ως προσπάθεια της Δύσης να επιβάλει τις αξίες της -και την κυριαρχία της- ακόμα και με τη βία. Η Δύση άλλωστε δικαιολογούσε πάντοτε τους πολέμους της -τις σταυροφορίες της, τις κατακτήσεις της, τις αποικιοκρατικές εξορμήσεις της- στο όνομα των αξιών της. Στη θέση των παλιών «οικουμενικών» δικαιολογιών -διάδοση της χριστιανικής πίστης, ανάπτυξη του πολιτισμού, υπεράσπιση της παγκόσμιας ειρήνης- σήμερα προσφεύγουν στα ανθρώπινα δικαιώματα και στους «ανθρωπιστικούς» σκοπούς. Η χρήση της βίας γίνεται «νόμιμη» και ο πόλεμος εμφανίζεται «δίκαιος», όταν παρουσιάζονται ως τα

μόνα μέσα για να τερματιστούν παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που γίνονται σε μίαν ορισμένη χώρα. Αυτή η «ανθρωπιστική» δικαιολόγηση του πολέμου, όπως και οι παραδοσιακές ηθικο-θεολογικές δικαιολογίες, καταντάει να γίνεται και η ίδια ένα πολεμικό εργαλείο. Η δικαιολόγηση του νέου πολεμικού κύκλου της Δύσης με την αναφορά στα ανθρώπινα δικαιώματα -τα οποία όμως από τη φύση τους αποκλείουν τον πόλεμο και απαιτούν τη νομική μεσολάβηση- απειλεί να τα απαξιώσει εντελώς, καθώς τα εμφανίζει ως την τελευταία απάτη των ισχυρών της Δύσης.

Γίνεται έτσι αντιληπτή μια μεγάλη αντινομία που χαρακτηρίζει τις θέσεις του Walzer. Ενώ διατυπώνει τη θεωρία του «δίκαιου πολέμου» με διακηρυγμένο σκοπό να περιορίσει τον πόλεμο, «ο περιορισμός του πολέμου είναι η αφετηρία της ειρήνης» γράφει χαρακτηριστικά, καταλήγει να διευρύνει τα μέτωπα του «δίκαιου πολέμου». Η τάση του Walzer να δίνει το προβάδισμα στην ηθική και στα δικαιώματα και να υποτιμά το δίκαιο και τις νομικές ρυθμίσεις τον οδηγεί να υποστηρίζει ότι, μπροστά σε ανθρωπιστικές καταστροφές και όσο δεν υπάρχει ακόμα ένας ΟΗΕ ικανός για πολυμερή και αποτελεσματική δράση, μπορούν να γίνουν αποδεκτές μονομερείς παρεμβάσεις που γίνονται είτε από τοπικές δυνάμεις, κοντινές στους τόπους της κρίσης, ή και από άλλες δυνάμεις αρκετά ισχυρές ώστε να δώσουν ένα τέλος στο κακό. Η αρχή της υπεράσπισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων υπερτερεί τότε εκείνης του διεθνούς δικαίου. Δεν είναι τυχαίο επομένως το γεγονός ότι, με μεταγενέστερες τοποθετήσεις και έργα του, ο Walzer χρησιμοποίησε τη θεωρία του περί «δίκαιου πολέμου» για να αναγνωρίσει μια δικαιολόγηση και ένα «ηθικό» θεμέλιο (εκφράζοντας παράλληλα επιφυλάξεις και κριτικές για τις παραβιάσεις των κανόνων του *jus in bello*) στον πόλεμο του Κόλπου, στον πόλεμο στο Κόσσοβο και στην ένοπλη επέμβαση στο Αφγανιστάν, ενώ έκρινε «άδικο» και καταδίκασε τον πόλεμο στο Ιράκ.

Ένα άλλο εξαιρετικά προβληματικό σημείο της συλλογιστικής του Walzer είναι η ηθική δικαιολόγηση του προληπτικού πολέμου. Αφού πρώτα τονίζει ότι υπάρχουν απειλές υπό τον φόβο των οποίων δεν μπορεί να επιβιώσει κανένα κράτος, ο Walzer συμπεραίνει ότι τα κράτη μπορούν να χρησιμοποιούν τη στρατιωτική τους δύναμη όταν αντιμετωπίζουν απειλές πολέμου, «εάν η μη χρήση αυτής της δύναμης θα εξέθετε σε κίνδυνο την εδαφική τους ακεραιότητα ή την ανεξαρτησία τους». Θεωρεί μάλιστα το πρώτο χτύπημα του Ισραήλ στον Πόλεμο των Έξι Ημερών μία «κλασική περίπτωση νόμιμης πρόληψης».

## 6.9. WALZER ΚΑΙ «ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΕΚΤΑΚΤΗΣ ΑΝΑΓΚΗΣ»

Η πιο μεγάλη όμως αντίφαση των θέσεων του Walzer αποκαλύπτεται στις αναλύσεις του για την «κατάσταση έκτακτης ανάγκης», η οποία φαίνεται να δικαιολογεί την καταστρατήγηση ορισμένων απαγορεύσεων του *jus in bello*. Εδώ ο Walzer φαίνεται παράδοξα να ανατρέπει τη βασική προϋπόθεση που ο ίδιος έθεσε με την ηθική του προσέγγιση στο πολεμικό φαινόμενο: την αναγκαιότητα να τεθούν ηθικά όρια στον πόλεμο και στους τρόπους διεξαγωγής του. Η θεωρία της «κατάστασης έκτακτης ανάγκης» χρησιμοποιείται ενόψει μιας ριζικής απειλής για τις ανθρώπινες αξίες και επιτρέπει την προσφυγή σε μέτρα που οι κανόνες του «δίκαιου πολέμου» απαγορεύουν ρητά, όπως είναι λόγου χάριν η επίθεση σε αμάχους, η εξόντωση αθώων ανθρώπων υπάρξεων.

Όταν απειλούνται ριζικά οι θεμελιώδεις ανθρώπινες αξίες -όπως συνέβη με τον ναζισμό- οι περιορισμοί που θέτει η θεωρία των δικαιωμάτων χάνουν ένα μέρος της αξίας τους. Με άλλα λόγια, υπάρχουν ηθικά όρια στη διεξαγωγή του πολέμου αλλά υπάρχουν και στιγμές στις οποίες η υπέρβασή τους κρίνεται, ίσως, αναγκαία. Ο Walzer βέβαια αναφέρεται μόνο στην περίπτωση του ναζισμού. Και μάλιστα δεν δικαιολογεί ηθικά την εξόντωση αθώων με τον τρομοκρατικό βομβαρδισμό των γερμανικών πόλεων κατά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, ενώ καταδικάζει με έμφαση το αποτρόπαιο μαζικό έγκλημα που έγινε στη Χιροσίμα. Τα τελευταία χρόνια ωστόσο πολλοί παρουσίασαν τον Μιλόσεβιτς ή τον Σαντάμ Χουσεΐν σαν νέους Χίτλερ και επικαλέστηκαν καταστάσεις «έκτακτης ανάγκης» για να δικαιολογήσουν τις πολεμικές τους ενέργειες.

Ένα κρίσιμο ερώτημα είναι επίσης το αν μία κατάσταση «έκτακτης ανάγκης» προκαλείται σήμερα από την τρομοκρατία και αν, επομένως, μπορεί να νομιμοποιηθεί ηθικά ως μορφή «δίκαιου πολέμου» ο πόλεμος εναντίον της τρομοκρατίας. Ο Walzer, ένας διανοούμενος της φιλελεύθερης αριστεράς, δεν στρατεύτηκε βέβαια τα τελευταία χρόνια στις σταυροφορίες του Bush και των νεοσυντηρητικών, αλλά ένωσε μερικές φορές τον πειρασμό να χρησιμοποιήσει τη θεωρία του «δίκαιου πολέμου» ως απάντηση στη νέα ριζική πρόκληση της διεθνούς τρομοκρατίας. Έβαλε άλλωστε και αυτός την υπογραφή του σε ένα κείμενο με τίτλο «*What we 're fighting for*», που υποστήριζε, στο αρχικό της στάδιο, την αμερικανική εκστρατεία εναντίον της τρομοκρατίας και το συνυπέγραφαν και άλλοι Αμερικανοί διανοούμενοι, μεταξύ των οποίων υπήρχαν φιλελεύθεροι όπως ο Michael Ignatieff, φιλελεύθεροι κοινοτιστές



όπως ο Robert Putnam αλλά και γνωστοί συντηρητικοί όπως ο Samuel Huntington και ο Francis Fukuyama (δημοσιεύτηκε στην «Washington Post», 12-2-2002)<sup>220</sup>.

## 6.10. Ο ΗΘΙΚΟΣ ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ ΣΤΟ ΣΥΓΧΡΟΝΟ ΠΟΛΕΜΟ

Η προβληματική του Walzer περί «δίκαιου πολέμου» και η προσπάθειά του να προσδιορίσει τα «ηθικά όρια» της πολεμικής δραστηριότητας προσκρούουν όμως και σε ένα άλλο σοβαρό και ίσως ανυπέρβλητο εμπόδιο. Ο σύγχρονος πόλεμος, εξαιτίας των ισχυρότατων καταστροφικών μέσων που δημιούργησε η στρατιωτική τεχνολογία, έχει αλλάξει χαρακτήρα σε σχέση με τους παραδοσιακούς πολέμους, στους οποίους αναφερόταν αρχικά η ιδέα του «δίκαιου πολέμου». Ακόμη και μέχρι τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, οι πόλεμοι ήταν σχετικά περιορισμένες συγκρούσεις στις οποίες αναμετρίονταν οι στρατοί, χωρίς να εμπλέκεται άμεσα στις εχθροπραξίες ο άμαχος πληθυσμός. Και όσο και αν εμπνέονταν από τη βούληση της εκμηδένισης του «εχθρού», αυτός ο στόχος προσέκρουε στα αντικειμενικά όρια που έθετε η ίδια η φύση των στρατιωτικών μέσων.

Εντελώς διαφορετικός είναι ο σύγχρονος πόλεμος, όχι μόνον ο πυρηνικός -τον οποίο ο Walzer θεωρεί σε κάθε περίπτωση ηθικά απαράδεκτο- αλλά και ο συμβατικός. Ο σύγχρονος πόλεμος διεξάγεται κυρίως με πυραύλους και βομβαρδισμούς στις πόλεις και επομένως είναι από τη φύση του ένα εργαλείο υπέρμετρης και ανεξέλεγκτης καταστροφής, η οποία πλήττει πρωτίστως τον άμαχο πληθυσμό. Το επιβεβαιώνει το αυξανόμενο ποσοστό των αμάχων που έπεσαν θύματα στους πολέμους του 20<sup>ου</sup> αιώνα: από το 20% στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, στο 50% στον Β΄ και στο 80% στις μεταγενέστερες συγκρούσεις.

Με λίγα λόγια ο πόλεμος, μετά τις μεγάλες σφαγές του 20<sup>ου</sup> αιώνα, εμφανίζεται σαν ένα τρομερό κακό, σε σχέση με το οποίο τα παλιά όρια που έθετε η θεωρία του «δίκαιου πολέμου» έχουν γίνει ανεπαρκή, καθώς δεν μπορούν να αντισταθμίσουν ή να αναχαιτίσουν τις καταστροφικές δυνατότητες της σύγχρονης στρατιωτικής τεχνολογίας. Αυτή η συνειδητοποίηση ενέπνευσε άλλωστε τον Καταστατικό Χάρτη των Ηνωμένων Εθνών, που απαγορεύει τον πόλεμο ως «μέσο επίλυσης των διεθνών διαφορών», με μοναδική εξαίρεση τον αμυντικό πόλεμο. Η νομική απαγόρευση του πολέμου, επειδή

---

<sup>220</sup> *What We're Fighting For: A Letter from America*, (c) February 2002, Institute for American Values <http://www.americanvalues.org>

έχει γίνει ηθικά απαράδεκτος και αδικαιολόγητος, θέτει σε εντελώς διαφορετική βάση τη συζήτηση περί δίκαιων και άδικων πολέμων.

Το ερώτημα που θέτει ο Walzer για τις προϋποθέσεις που μπορούν να δικαιολογήσουν ηθικά έναν πόλεμο ίσως να μην είναι το σωστό ερώτημα ή έστω το βασικό ή το μοναδικό ερώτημα με το οποίο οφείλει η πολιτική σκέψη να αναμετρηθεί. Όπως υπέδειξε ο Luigi Bonanate, εκτός από το *jus ad bellum* και το *jus in bello* θα μπορούσε να συνυπολογισθεί ένα πρόσθετο κριτήριο: το θεμελιώδες *jus ante bellum*, που αναφέρεται στη συμπεριφορά των δρώντων πριν φτάσουν στη σύγκρουση, δηλαδή στις μορφές και στους τρόπους με τους οποίους η πολιτική μπορεί να αποτρέψει ή να προκαλεί έναν πόλεμο<sup>221</sup>.

Σε αυτό το πλαίσιο, τίθεται το ερώτημα για το ποιες είναι ή θα μπορούσαν να είναι οι πολιτικές πρωτοβουλίες και οι θεσμοί που επιτρέπουν καλύτερα την υπεράσπιση του δικαιώματος στην ειρήνη. Αντί να γίνεται λόγος για το αν ένας πόλεμος είναι δίκαιος ή όχι, θα ήταν ίσως περισσότερο χρήσιμο να συζητηθούν οι δράσεις που συντελούν στην εξάλειψη των συνθηκών οι οποίες γεννούν τις πολεμικές συγκρούσεις. Οι διάφορες «ανθρωπιστικές» επεμβάσεις, που παρουσιάζονται ως «δίκαιοι πόλεμοι» για την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, γίνονται συνήθως σε κατεπείγουσες καταστάσεις κρίσης. Αλλά οι περισσότερες καταστάσεις κρίσης γεννιούνται στην πραγματικότητα από μακρόχρονες διαδικασίες. Είναι επομένως προβλέψιμες, αν χρησιμοποιούνται σωστά τα εργαλεία της θεωρητικής και πολιτικής σκέψης. Η λογική των «ανθρωπιστικών» επεμβάσεων είναι μωπτική και για τον λόγο ότι υποτιμά ή και αρνείται την αναγκαιότητα τοπικών και παγκόσμιων πολιτικών, ικανών να αντιμετωπίζουν με δομικούς όρους τα ζητήματα της φτώχειας, των επιδημιών, των ανισοτήτων, των νέων μορφών εξάρτησης και υποδούλωσης. Σε αυτά τα ζητήματα θα έπρεπε πρωτίστως να επικεντρώνεται ένας ηθικός στοχασμός για τον πόλεμο, που θα παίρνει υπόψη του το κριτήριο του *jus ante bellum*.

---

<sup>221</sup> Bonanate Luigi, *La politica internazionale fra terrorismo e guerra*, Laterza, 2005

# ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ

## ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

### 7.1. Ο ΠΟΛΕΜΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ CARL SCHMITT

Ενώ ο κόσμος φαίνεται πιο πολύπλοκος από ποτέ άλλοτε, στην πραγματικότητα ελάχιστα έχουν αλλάξει στο χώρο των ιδεών. Οι σημαντικότεροι στοχαστές της Ιστορίας (Θουκυδίδης, Hobbes, Machiavelli και άλλοι) μπορούν να μας προσφέρουν πολύτιμη καθοδήγηση στους πολιτικούς δαιδάλους της σύγχρονης εποχής. Πόλεμος και πολιτική συγχωνεύονται, σαν έννοιες και σαν διαδικασίες. Πρόκειται για κάτι που αποτύπωσε στην καθαρότητά του ο Carl Schmitt: «όλες οι πολιτικές έννοιες, παραστάσεις και λέξεις έχουν ένα πολεμικό νόημα» αφού «για να μπορεί να γίνει λόγος για πολιτική πρέπει να είναι πάντα δεδομένη η πραγματική δυνατότητα σύγκρουσης»<sup>222</sup>.

Μολονότι ο γνωστός Γερμανός νομικός, πολιτειολόγος και πολιτικός επιστήμονας Carl Schmitt έχει συνδέσει αρνητικά το όνομά του με το ναζιστικό καθεστώς και την κατάρρευση της περίφημης Δημοκρατίας της Βαϊμάρης, είναι πανθομολογούμενο ότι έχει επηρεάσει δραστικά τη μεταπολεμική και σύγχρονη πολιτική θεωρία, ακόμη και τις αριστερές και ριζοσπαστικές της μορφές, όπως είναι η περίπτωση για παράδειγμα της Chantal Mouffe, η οποία θεμελιώνει το αγωνιστικό μοντέλο δημοκρατίας, συν τοις άλλοις, και σε μία σμιτιανή αντίληψη της πολιτικής αντιπαράθεσης<sup>223</sup>.

Το κλασικό κείμενο του Carl Schmitt για την έννοια και το περιεχόμενο της πολιτικής και του πολιτικού (*Η έννοια του Πολιτικού*), σε συνδυασμό με τη μετάφραση του κειμένου του για τον Leviathan του Hobbes<sup>224</sup>, δίνει τη δυνατότητα μιας σφαιρικής αντίληψης της βαθύτερης σκέψης ενός αμφιλεγόμενου πολιτικού στοχαστή, ο οποίος αναμφίβολα επηρέασε καταλυτικά τη μεσοπολεμική και μεταπολιτική θεωρία του κράτους.

---

<sup>222</sup> Schmitt Carl, (1927), *Η έννοια του Πολιτικού*, (πρώτη έκδοση 1988), Μτφρ. Λαβράνου Αλίκη, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2009, σ.σ.52, 54

<sup>223</sup> Mouffe Chantal, *Το δημοκρατικό παράδοξο*, Μτφρ. Κιουπκιόλης Αλέξανδρος, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2004

<sup>224</sup> Schmitt Carl, (1938), *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς. Νόημα και αποτυχία ενός πολιτικού συμβόλου*, Μτφρ. Σαγκριώτης Γιώργος, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα, 2009

*Η έννοια του Πολιτικού* (1927) αποτελεί ένα από τα βασικά πολιτικά κείμενα του Carl Schmitt, στο βαθμό όπου θεμελιώνει και ως εκ τούτου αποκρυσταλλώνει την πολιτική σκέψη, την πολιτική θεωρία και ιδίως τη θεωρία του περί κράτους. Μία βασική θέση του Carl Schmitt είναι ότι «η έννοια του κράτους προϋποθέτει την έννοια του Πολιτικού»<sup>225</sup>. Ο Carl Schmitt επιχειρεί να διαρρήξει το φαύλο κύκλο της εξίσωσης Κρατικών = Πολιτικών είτε αυτό ισχύει στην περίπτωση όπου το κράτος έχει το μονοπώλιο του Πολιτικού, είτε το κράτος στέκεται ως σταθερή και διακριτική εξουσία πάνω από την κοινωνία, είτε τέλος, κράτος και κοινωνία διεισδύουν το ένα στο άλλο, όπως κατ' αυτόν συμβαίνει στις δημοκρατικά οργανωμένες κοινότητες. Στην περίπτωση αυτή, υποστηρίζει ο Carl Schmitt, διαφοροποιώντας το περιεχόμενο των σχετικών εννοιών όπως τις ξέρουμε σήμερα, οι ουδέτερες περιοχές παύουν να υπάρχουν και εμφανίζεται το «ολοκληρωτικό κράτος». Το κράτος, δηλαδή, όπου η κρατική εξουσία καταλαμβάνει δυναμικά κάθε περιοχή. Σε αυτό το «ολοκληρωτικό κράτος» όλα δυνάμει είναι πολιτικά, με αποτέλεσμα, όπως γράφει, «η αναφορά στο κράτος δεν είναι πια σε θέση να θεμελιώσει ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του “πολιτικού”»<sup>226</sup>.

Η διερεύνηση του Πολιτικού προϋποθέτει, σύμφωνα με τον Carl Schmitt, «τη διαπίστωση των ειδικών πολιτικών κατηγοριών»<sup>227</sup>. Το Πολιτικό έχει τα δικά του κριτήρια. Η δεσπόζουσα πολιτική διάκριση -και εδώ ο Schmitt αρθρώνει το κεντρικό επιχείρημα της πολιτικής θεωρίας του και αυτό που τον έχει καταστήσει περισσότερο αναγνωρίσιμο στο σχετικό στοχαστικό και επιστημονικό πεδίο- στην οποία ανάγονται οι πολιτικές πράξεις και τα πολιτικά κίνητρα, είναι η *διάκριση Φίλου και Εχθρού*. Ο πολιτικός Εχθρός, κατά το Schmitt, δεν είναι κατ' ανάγκη αισθητικά και ηθικά κακός, ωστόσο είναι πάντα ο Άλλος, ο Ξένος. Η ιδιαιτερότητα του Πολιτικού εδράζεται κατά συνέπεια σε μία ειδική υπαρξιακή αντίθεση, στο αντιθετικό ζεύγμα Φίλος-Εχθρός. Ο Schmitt, ασκώντας κριτική στο φιλελευθερισμό, δε θεωρεί τον Εχθρό ως έναν απλό αντίπαλο, οικονομικό ή πνευματικό, αλλά ως μία μαχόμενη ολότητα ανθρώπων. Ο Εχθρός συνεπώς δεν έχει ιδιωτικά χαρακτηριστικά. «Εχθρός», γράφει, «είναι μόνο ο δημόσιος Εχθρός (...) Εχθρός είναι (...) με το ευρύτερο νόημα πολέμιος»<sup>228</sup>.

---

<sup>225</sup> Schmitt Carl, *Η έννοια του Πολιτικού*, σ.49

<sup>226</sup> Schmitt Carl, *ό.π.*, σ.53

<sup>227</sup> Schmitt Carl, *ό.π.*, σ.59

<sup>228</sup> Schmitt Carl, *ό.π.*, σ.65

Στον δημόσιο ή πολιτικό Εχθρό δεν υφίσταται κατά το Schmitt η ιδιωτική και προσωπική ιδέα του μίσους. Το σμιτιανό κράτος, με άλλα λόγια, δε θεμελιώνεται στο μίσος, αλλά ως μία οργανωμένη πολιτικά κοινότητα σε μία απόφαση -εξ αυτού και η χρήση του όρου ντεσιζιονισμός ή αποφασισιοκρατία για την πολιτική θεωρία του- περί Φίλου και Εχθρού, νοηματοδοτώντας έτσι μία σειρά από δευτερεύουσες έννοιες του Πολιτικού. Η πολιτική για το Schmitt με βάση τα παραπάνω έχει εξ ορισμού έναν πολεμικό χαρακτήρα. Ένα χαρακτήρα αντικειμενικής σύγκρουσης. Αν αυτή η ειδική και ιδιαίτερη «συνθήκη» δεν ισχύει, δεν μπορεί να γίνει λόγος για πολιτική και Πολιτικόν. Κυρίαρχο ρόλο σε αυτή την πολιτική οντολογία παίζει για το Γερμανό στοχαστή η έννοια του *εμφύλιου πολέμου*.

## 7.2. «ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΕΚΤΑΚΤΗΣ ΑΝΑΓΚΗΣ» ΚΑΙ ΕΠΙΚΑΙΡΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΣΜΙΤΙΑΝΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ

Ωστόσο ο Schmitt διευκρινίζει, ώστε να αποφευχθούν οι παρανοήσεις, ότι ο εν λόγω ορισμός του Πολιτικού δεν παραπέμπει σε φιλοπολεμικές, μιλιταριστικές και ιμπεριαλιστικές καταστάσεις. Η σμιτιανή προσέγγιση είναι εμφανώς επηρεασμένη από την κλαουζεβιτσιανή αντίληψη του πολέμου ως μίας *in extremis* έκφρασης του Πολιτικού. Αλλιώς, εκλαμβάνεται ως κάτι το παράλογο και το ανορθολογικό. Για το Schmitt, το Πολιτικό τελικά είναι ένας «βαθμός έντασης μίας σύνδεσης ή αποσύνδεσης ανθρώπων»<sup>229</sup>. Το Πολιτικό δηλαδή, ανεξάρτητα από τα εσωτερικά κίνητρα, είναι μία ειδική οντολογική κατηγορία του πραγματικού. «Πολιτική», γράφει, «είναι αυτό που προσανατολίζεται στην *κρίσιμη κατάσταση*». Είναι η κρίσιμη απόφαση περί της καθοριστικής περίπτωσης, ειδικά όταν μιλάμε για καταστάσεις εκτάκτου ανάγκης<sup>230</sup>. Η σμιτιανή απόφαση εδράζεται στο σκληρό πυρήνα της πολιτικής ενότητας του κράτους. Ο πλουραλισμός τον οποίο αντιμάχεται ο Γερμανός πολιτειολόγος δεν είναι παρά η υπονόμηση και η άρνηση της κυρίαρχης κρατικής ενότητας, της πολιτικής με άλλα λόγια ενότητας του κράτους, φτάνοντας στο σημείο να υπονομεύσει οντολογικά και το ίδιο το νόημα και την ουσία του Πολιτικού.

---

<sup>229</sup> Schmitt Carl, *ό.π.*, σ.79

<sup>230</sup> Schmitt Carl, *ό.π.*, σ.80

Το κράτος για το Schmitt είναι κράτος εξαιτίας του πολιτικού χαρακτήρα του. Ο πλουραλισμός υπ' αυτή την έννοια είναι μία θεωρία διάλυσης του κράτους. Μία θεωρία η οποία αμφισβητεί οντολογικά την πολιτική του ενότητα και κυριαρχία. Το κράτος μετασχηματίζεται σε μία ένωση μεταξύ άλλων κοινωνικών ενώσεων και παύει να είναι Πολιτικόν<sup>231</sup>. Το κράτος, γράφει χαρακτηριστικά, ανήκει στο *jus belli*. Το ίδιο, δυνάμει της δικής του απόφασης, ορίζει τον Εχθρό και τον πολεμά. Ορίζει, με άλλα λόγια, την ύπαρξη και την ανεξαρτησία του. Την ίδια την ελευθερία του. Η *πολιτική ελευθερία*, κατά συνέπεια, είναι για το Schmitt η ύστατη οντολογική αξίωση ή απόφαση ισχύος. Το κράτος υπ' αυτή την έννοια -και εδώ αγγίζει πραγματολογικά και θεωρητικά το πεδίο των Διεθνών Σχέσεων- έχει εξ ορισμού στα χέρια του τη φοβερή και ενίοτε δραματική δυνατότητα της διεξαγωγής του πολέμου (*jus ad bellum*) και έτσι δύναται να αποφασίζει για τις τύχες και τις ζωές των ανθρώπων.

Ο πόλεμος στις Διεθνείς Σχέσεις είναι συνάρτηση της ενδοκρατικής ειρήνης. Ο Schmitt διατυπώνει εδώ τη θεωρία του εσωτερικού εχθρού (εμφύλιος πόλεμος), η οποία ιστορικά υπήρξε το ιδεολογικό όχημα των αυταρχικών καθεστώτων<sup>232</sup>. Συνεπώς, οι εκφράσεις για τη διεθνή ειρήνη (το κίνημα του πασιφισμού που γιγαντώθηκε στο Μεσοπόλεμο) και κυρίως οι σχετικές θέσεις περί εθελούσιου αφοπλισμού συνιστούν για τον Schmitt ένα αφελές επιχείρημα δημιουργίας ενός τεχνητού και αποπολιτικοποιημένου κόσμου, που οικοδομείται στο σαθρό ιδεολόγημα της απόλυτης ηθικής (πολιτικός ιδεαλισμός). Διατυπώνοντας εμμέσως πλην σαφώς στο σημείο αυτό τη θουκυδίδεια θεωρία του *πολιτικού ρεαλισμού*, ο Schmitt υποστηρίζει ουσιαστικά ότι η ηθική αποποίηση της πολιτικής δεν αναιρεί την αντικειμενική ύπαρξη της οντολογικής κατηγορίας του Πολιτικού, απλώς αφανίζει ιστορικά τον ενδοτικό και αδύναμο λαό.

Διεθνολογικά, ο Schmitt αποκλείει την έννοια του παγκόσμιου κράτους. Ο πλουραλισμός στις Διεθνείς Σχέσεις αποκτά έτσι ένα διαφορετικό νόημα. Στο διεθνές σύστημα, κάθε πηγή πολιτικής ενότητας, δηλαδή κάθε κράτος, έχει τη δική της διακριτή πολιτική αυθυπαρξία. Ο Schmitt, αναπτύσσοντας τη σχετική θέση του πολιτικού ρεαλισμού, αποδίδει στις έννοιες ανθρωπότητα, πρόοδος, ειρήνη, δικαιοσύνη και πολιτισμός, μία ιδεολογική λειτουργία που ιστορικά ευνόησε τον ιμπεριαλισμό.

Ο Schmitt ολοκληρώνει τις απόψεις του με την απόρριψη κάθε έκφανσης του ατομικιστικού φιλελευθερισμού, τον οποίο θεωρεί ιδεολογικό και πνευματικό όχημα

---

<sup>231</sup> Schmitt Carl, *ό.π.*, σ.88

<sup>232</sup> Schmitt Carl, *ό.π.*, σ.91

μίας ιδιωτικής ηθικής, που υπονομεύει την πολιτική ενότητα του κράτους προς χάρη του υλισμού και του μοραλισμού. Ωστόσο καταλήγει ότι, ακόμη και έτσι, η φιλελεύθερη αποπολιτικοποίηση εξυπηρετεί τελικά νέες κατατάξεις σε Φίλους και Εχθρούς, αδυνατώντας να αποφύγει τις συνέπειες του Πολιτικού.

### 7.3. Ο LEVIATHAN ΚΑΙ ΤΟ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟ ΚΡΑΤΟΣ

Ο *Leviathan* του Schmitt (1938) είναι εκ πρώτης όψεως μία τυπική σπουδή ενός σύγχρονου πολιτικού επιστήμονα πάνω σε έναν καταστατικό πολιτικό φιλόσοφο της νεωτερικότητας, τον Thomas Hobbes και σε ένα κλασικό κείμενο (*Leviathan*) της νεωτερικής πολιτικής φιλοσοφίας και της ιστορίας των πολιτικών ιδεών γενικότερα. Σε ένα δεύτερο, όμως, επίπεδο, ο Γερμανός πολιτειολόγος επιχειρεί να ερμηνεύσει το μυθικό σύμβολο του Hobbes και να νοηματοδοτήσει τις ιστορικές και ενίοτε υπόγειες σημασίες του. «Ο *Leviathan*», γράφει, «στη μακρά ιστορία των πολιτικών θεωριών είναι μία δυνατή και ισχυρή εικόνα»<sup>233</sup>. Ο *Leviathan*, συνοψίζει, ως «άνθρωπος σε μεγέθυνση» συμβολίζει την ενότητα της πολιτικής κοινότητας.

Στην πορεία του Μεσαίωνα, σύμφωνα με τον Schmitt, διακρίνονται δύο γραμμές ερμηνείας για το χομπσιανό *Leviathan* (το μυθικό τέρας της Βίβλου): α) μία *εκκλησιαστική συμβολοποίηση* στην οποία προβαίνουν οι πατέρες της Εκκλησίας του πρώιμου Μεσαίωνα και β) μία *εβραϊκή μυθοποίηση* που οφείλεται στους ραβίνους της Καμπάλα.

Στο χριστιανικό Μεσαίωνα, ο *Leviathan* είναι ο διάβολος που θέλει να καταβροχθίσει το θεάνθρωπο πάνω στο σταυρό. Στην εβραϊκή συμβολοποίηση, ο *Leviathan* είναι οι θαλάσσιες δυνάμεις που αντιμάχονται τις δυνάμεις της ξηράς του Βεεμώθ. *Leviathan* και Βεεμώθ μετασχηματίζονται σε εβραϊκούς πολεμικούς μύθους. Μετατρέπονται έτσι σε εικόνες παγανιστικής ζωτικής δύναμης και γονιμότητας.

Ο Schmitt, ωστόσο, επιχειρεί μία τρίτη ερμηνευτική προσέγγιση, η οποία κατά τη γνώμη του ανοίγει ένα νέο ερμηνευτικό ορίζοντα, ρίχνοντας έτσι άπλετο φως στο *Leviathan* του Hobbes. Ο *Leviathan*, δράκος ή όφης, είναι για πολλούς μη εβραϊκούς λαούς σύμβολα προστάτιδων και αγαθών θεοτήτων. Κέλτες, Λομβαρδοί, Βάνδαλοι έχουν τους δράκους ως στρατιωτικό και πολεμικό σύμβολο. Για τον Schmitt, που

---

<sup>233</sup> Schmitt Carl, *Λεβιάθαν*, σ.53

επικαλείται εδώ τον αναμφίβολα μέγα πολιτικό φιλόσοφο Leo Strauss<sup>234</sup>, ο Leviathan του Hobbes είναι η απάντηση της πολιτικής ενότητας στην ιουδαιοχριστιανική παράδοση της διάσπασης κοσμικής και πνευματικής εξουσίας. Ο Leviathan συμβολίζει συνεπώς την ύψιστη, αδιαίρετη και αδιάσπαστη επίγεια εξουσία. Ο Leviathan είναι ο «νέος Θεός» που φέρνει ειρήνη και ασφάλεια στους ανθρώπους, στο βαθμό που είναι ένα ανθρώπινο κατασκεύασμα (πολιτική θεολογία).

Η εκμηχάνιση του κράτους, το κράτος-μηχανή-ανθρώπινο κατασκεύασμα είχε ως αποτέλεσμα την ουδετεροποίησή του. Η ουδετεροποίηση του κράτους, συνεχίζει ο Schmitt, απομάκρυνε το κράτος από κάθε ουτοπικό εγχείρημα ηθικής αλήθειας, προσδίδοντας στο νομικό του περιεχόμενο και στους νόμους του ειδικότερα, τα θετικά προσδιορισμένα στοιχεία και χαρακτηριστικά της απόφασης (νομικός θετικισμός). Η μεταφυσική ουσία της Αλήθειας διαχωρίζεται έτσι από την αξία της απόφασης. Πάνω από όλα τοποθετούνται η απόφαση του κράτους και η ισχύς του νόμου (ντεσιζιονισμός και νομικός θετικισμός)<sup>235</sup>. Ο Thomas Hobbes είναι για το Schmitt ο πατέρας του θετικιστικού κράτους του νόμου. Η πολιτική αντίσταση σε ένα τέτοιο κράτος είναι μία παράλογη κατάσταση. Το κράτος-νομοθέτης δημιουργεί δίκαιο και τίποτα δεν μπορεί να του αντισταθεί.

Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές στο πεδίο των Διεθνών Σχέσεων. Δεν υπάρχει εδώ ούτε νόμιμος πόλεμος ούτε νόμιμη ειρήνη, αλλά μόνο η διαρκής απειλή και ο διαρκής κίνδυνος. Η γυμνή ισχύς του κράτους που, λόγω της πολιτικής του ελευθερίας και επιβίωσης, δικαιώνει κάθε έννοια δικαίου και νόμου. Ο κυρίαρχος-Leviathan καθορίζει τα πάντα: τιμωρεί, ανταμείβει, προσδιορίζει και ορίζει<sup>236</sup>. Ο Hobbes γίνεται έτσι για το Schmitt ο κορυφαίος ντεσιζιονιστής. Όλα είναι απόφαση. Όλα είναι διαταγή. Ο δημόσιος λόγος είναι το αποκορύφωμα της κρατικής ισχύος.

Ο ιδιωτικός λόγος υπάρχει πλέον μόνο ως εσωτερική πίστη. Εδώ γεννιέται η νεωτερική διάκριση δημόσιο - ιδιωτικό<sup>237</sup>. Ακριβώς εδώ όμως, γράφει ο Schmitt (η κρίσιμη στιγμή του δοκιμίου του), ο Leviathan πεθαίνει! Αυτή η διάκριση δημόσιου - ιδιωτικού κατέστη το «σπέρμα θανάτου», που κατέστρεψε τον πανίσχυρο Leviathan εκ των έσω και

---

<sup>234</sup> Μακρής Σπύρος, *Φιλελευθερισμός. Φιλοσοφικές Απαρχές και Σύγχρονες Τάσεις. Από τον Αριστοτέλη στον John Rawls*, εκδ. Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 2007, σ.346

<sup>235</sup> Schmitt Carl, *Λεβιάθαν*, σ.113

<sup>236</sup> Schmitt Carl, *ό.π.*, σ.124

<sup>237</sup> Schmitt Carl, *ό.π.*, σ.129



δολοφόνησε το θνητό θεό. Ο Spinoza, κατά τον Schmitt, ολοκλήρωσε αυτό το κακό, αυτή τη διάκριση κράτους - θρησκείας, ισχύος - πίστης ή εξωτερικής λατρείας - εσωτερικής πίστης. Ο Εβραίος φιλόσοφος, γράφει ο Schmitt, αφαίρεσε έτσι από το Leviathan κάθε ίχνος δύναμης και ισχύος.

Στο σημείο αυτό ο Γερμανός πολιτειολόγος διακρίνει σε *κρατισμό* = ελευθερία ως επιφύλαξη και σε *φιλελευθερισμό* = το κράτος ως επιφύλαξη<sup>238</sup>. Οι φορείς αυτής της εσωτερικής επιφύλαξης (τοποθετεί σε αυτή την κατηγορία και τους Εβραίους) καθίστανται εν τέλει οι υπονομευτές του Leviathan. Ο Leviathan μέσα από αυτή την περίεργη αν μη τι άλλο ιστορική, πνευματική και ιδεολογική διεργασία καταστράφηκε εκ των ένδον. Έτσι, για τον Schmitt, προέκυψε η έννοια του κράτους δικαίου. Ένα κράτος του νόμου χωρίς όμως ισχύ. Αυτό το φιλελεύθερο κράτος δικαίου, κατά τον Schmitt, κατέστρεψε το πολιτικό κράτος. Ο Leviathan έτσι διαλύθηκε. Ο θνητός θεός πέθανε.

Ολοκληρώνοντας το δοκίμιό του, ο Schmitt ισχυρίζεται ότι ο Hobbes, με το προνόμιο της εσωτερικής επιφύλαξης, άνοιξε θέλοντας και μη το δρόμο στις έμμεσες εξουσίες (φιλελευθερισμός, πλουραλισμός) που τελικά κατέστρεψαν το μεγαλόπνοο δημιούργημά του. Αυτό προσδίδει μία τραγικότητα στο μυθικό σύμβολο αλλά και στο στοχασμό του αν θεωρήσουμε, όπως ο Schmitt, ότι ο Hobbes υπήρξε ο μεγάλος δάσκαλος «στον αγώνα ενάντια των έμμεσων εξουσιών»<sup>239</sup>. Με αυτή την κατακλείδα, ο Carl Schmitt ολοκληρώνει τη συνολική του θέση για την πολιτική ενότητα και το νεωτερικό κράτος.

#### 7.4. Η ΑΝΑΒΙΩΣΗ ΤΟΥ ΚΥΡΙΑΡΧΟΥ: LEVIATHAN ΚΑΙ ΟΥΤΟΠΙΑ

Η ιδέα του κυρίαρχου, απορρέουσα από την εθελούσια παραίτηση των ατόμων του δικαιώματος της ελευθερίας (εκχώρηση) με σκοπό την προάσπιση της ζωής τους και την ασφάλειά τους, επανέρχεται στο διεθνές πολιτικό προσκήνιο με πολλές μορφές. Μία από τις πιο πρόδηλες «επιβιώσεις» του Leviathan αποτελεί το κράτος των ΗΠΑ που, από τα μέσα του 20<sup>ου</sup> αιώνα, ασκεί πολιτική «ηγεμονικού εγγυητή»<sup>240</sup> στις

---

<sup>238</sup> Schmitt Carl, *ό.π.*, σ.132

<sup>239</sup> Schmitt Carl, *ό.π.*, σ.172

<sup>240</sup> Chomsky Noam, *Ηγεμονία ή Επιβίωση. Η εκστρατεία των ΗΠΑ για παγκόσμια κυριαρχία*, Μτφρ. Καλαμαντής Γιώργος, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2006, σ.351

εξωτερικές του σχέσεις. Το «δόγμα Kissinger»<sup>241</sup>(1973) για την Ευρώπη και η θεώρηση των «ιδεολογικών εχθρών» ως «άτακτων παιδιών»<sup>242</sup> που χρειάζεται να επανεισαχθούν με τον καλό λόγο ή με τη βία στην πειθαρχία, καταδεικνύει, τουλάχιστον, την πρόθεση των ΗΠΑ να καταστούν «ιστορική εμπροσθοφυλακή»<sup>243</sup> και να αποτελέσουν, σε παγκόσμιο επίπεδο, ένα νέο Leviathan.

Ειδικά μετά την 11/9, ο φόβος της τρομοκρατίας αποτέλεσε τον υπ' αριθμό ένα μοχλό της περιστολής μίας σειράς συνταγματικών δικαιωμάτων στο όνομα της ασφάλειας, που ο πολίτης εμπιστεύεται, δίχως όρους, στο κράτος. Η εξασφάλιση της ενδοκρατικής ειρήνης, όπως και στο Leviathan, συναρτάται με τη διασφάλιση οικονομικών δικαιωμάτων και ευμάρειας (υπερκαταναλωτισμός, «American Dream»). Αρκεί, ωστόσο, ένα ακραίο καιρικό φαινόμενο, όπως ο τυφώνας «Katrina», στις λιγότερο προνομιούχες πολιτείες των ΗΠΑ –εκεί που το αμερικανικό όνειρο έχει ξεθωριάσει- για να δηλώσει πως η απειλή της προ-κοινωνικής κατάστασης, ακόμη και σε μία πανίσχυρη χώρα όπως οι ΗΠΑ, δεν είναι μακριά.

Σύμφωνα με τον Αμερικανό πολιτικό επιστήμονα Alan Wolfe<sup>244</sup>, «Υπάρχουν αυτοί που λένε πως, στη φυσική της κατάσταση, έτσι είναι η ανθρωπότητα: ελάχιστα ανώτερη από τα ζώα, αποτελείται από στερημένα όντα, υποχείρια της αμαρτίας και του εγωισμού, που χρειάζονται απεγνωσμένα την ισχυρή καθοδήγηση που μόνο ένας θεός ή οι ένοπλες δυνάμεις μπορούν να παράσχουν. Γι' άλλους πάλι, η φυσική μας κατάσταση μάς θυμίζει τι θα είμαστε χωρίς τον πολιτισμό: δεν είμαστε ζώα που μας καθοδηγούν τα ένστικτα, αλλά χτίστες κοινωνιών, που είναι ικανές να τα παραμερίζουν... Για μια τόσο «μοντέρνα» χώρα, όσο οι ΗΠΑ, είναι εντυπωσιακό πόσο έλκυσαν τους σχολιαστές οι ωμές, ενστικτώδεις εκδηλώσεις, που αποκάλυψε η «Katrina». Γι' αυτούς δεν είναι τυχαίο που τόσο πολλά θύματα είναι μαύροι. Η Αφρική – και κατ' επέκταση οι αφροαμερικανοί- παραδοσιακά θεωρείτο από τους λευκούς – ειδικά τους λευκούς του Νότου- πως ελάχιστα απείχε από τη «φυσική κατάσταση». Οι

---

<sup>241</sup> Πρόκειται για την ομιλία του Henry Kissinger «Η χρονιά της Ευρώπης», το1973. Μεταξύ των άλλων, διαβάζουμε: «οι ΗΠΑ έχουν συμφέροντα και ευθύνες σε όλο τον κόσμο», ενώ οι σύμμαχοί τους έχουν μόνο «τοπικά συμφέροντα», Chomsky Noam, *ό.π.*, σ.246

<sup>242</sup> Chomsky Noam, *ό.π.*, σ.108-122

<sup>243</sup> Πρόκειται για τον «γουίλσονικό ιδεαλισμό» που διατρέχει την πολιτική των ΗΠΑ ολόκληρο τον 20<sup>ο</sup> αιώνα και την αυγή του 21<sup>ου</sup>. Η Αμερική είναι «η ιστορική εμπροσθοφυλακή» και «πρέπει να διατηρήσει για πάντα την παγκόσμια κυριαρχία και τη στρατιωτική υπεροχή της χωρίς αμφισβητήσεις, για το καλό όλων» στο Bacevich Andrew, *American Empire*, Harvard 2003, σ.215

<sup>244</sup> Ο Alan Wolfe είναι πολιτικός επιστήμων και διευθυντής του «Κέντρου Μπότζι για τη θρησκεία και την αμερικανική δημόσια ζωή» στο κολλέγιο της Βοστώνης.

αυτοεπιβεβαιούμενοι σοφοί του «Fox News» δεν μπορούσαν να ξεκολλήσουν τα μάτια τους από τις –τόσο βολικές- εικόνες νεαρών μαύρων να περιφέρονται, κρατώντας στην αγκαλιά τους οθόνες πλάσματος. Τόσο στερημένοι άνθρωποι δεν αξίζουν καν τη βοήθειά μας»<sup>245</sup>.

Οπότε, η επικαιρότητα του Leviathan ίσως δεν βρίσκεται στην ανθεκτικότητα του κυρίαρχου στις όποιες σύγχρονες επιβιώσεις του, όσο στο φόβο έκπτωσης του ανθρώπου στην προ-κοινωνική κατάσταση καθώς επανέρχεται στο δημόσιο πεδίο η «ανθρωπολογική απαισιοδοξία» που κατηύθυνε το έργο του Hobbes. Πράγματι, ο σύγχρονος δυτικός άνθρωπος παρακολουθεί παθητικά την αποδόμηση του κράτους πρόνοιας και των κοινωνικών του δικαιωμάτων, την ίδια στιγμή που ο «άδικος» πόλεμος, η διασάλευση της ειρήνης και η απειλή ενός πυρηνικού ή περιβαλλοντικού ολέθρου, η κακοποίηση παιδιών και ζώων, η επαναφορά της αυτοδικίας και ο τηλεοπτικός κανιβαλισμός τον εισάγουν βίαια στους πιο ακραίους μεσαιωνικούς εφιάλτες των καβαλέτων του Hieronymus Bosch<sup>246</sup>. Κατά μία εύστοχη παρατήρηση: «Όλα τα θεμέλια του νεωτερικού κόσμου που μας συνέχουν ως όντα και ως πολιτισμό, καταρρέουν. Και στην κατάρρευσή του ο αποξενωμένος άνθρωπος ξαναγίνεται ο προ-συμβολαϊκός λύκος του Hobbes»<sup>247</sup>.

Το ερώτημα είναι τι επιλογές έχει ο σύγχρονος άνθρωπος, πού θα στραφεί: σε έναν προστάτη-κυρίαρχο Leviathan, στα όρια των αντοχών του πλανήτη και της κοινωνίας και στην υπέρβασή τους (διάλυση-αυτοκαταστροφή) ή στη σύναψη ενός «εναλλακτικού» συμβολαίου; Υπάρχει χώρος για μία νέα ουτοπία;

---

<sup>245</sup> Alan Wolfe, «The culture war over Katrina», [www.diamet.gr](http://www.diamet.gr)

<sup>246</sup> Hieronymus Bosch (1450-1516): Ολλανδός ζωγράφος που αποτύπωσε το «Κακό»

<sup>247</sup> Άλκης Ρήγος, στο [www.epohi.gr](http://www.epohi.gr)

## 7.5. ΜΕΤΑ-ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΑΠΟΞΕΝΩΣΗ ΤΟΥ ΕΘΝΟΥΣ ΑΠΟ ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ

Για πρώτη φορά ύστερα από τη συνθήκη της Βεσφαλίας, οι διακρατικές σχέσεις δεν στηρίζονται πλέον σε ένα διεθνές σύστημα «ισορροπίας δυνάμεων», σε ένα καλούπι μέσα στο οποίο τα κράτη αναζητούν συμμάχους και τα πραγματικά όρια της κυριαρχίας τους. Στις συνθήκες της παγκοσμιοποίησης, οι διαδικασίες διεθνοποίησης του κράτους, που επισήμανε ο Πουλαντζάς ήδη κατά τη δεκαετία του 1970, προσαρτούν νέα εδάφη στο εσωτερικό των κρατικών μηχανισμών<sup>248</sup>. Το «μονοπώλιο της νομιμοποιημένης φυσικής βίας» -το εθνικό κράτος, που σημάδεψαν ο 19<sup>ος</sup> και ο 20<sup>ος</sup> αιώνας- διεθνοποιείται πρώτα απ' όλα με τη διάχυση πολιτικών διαδικασιών σε υπερεθνικό ή σε εθνικό επίπεδο. Αυτή η δομή πραγματικής αλλά και συμβολικής εξουσίας -με τις μεταβλητές, τις αντιφάσεις, τις ανασυνθέσεις και τους ανταγωνισμούς που αναπόφευκτα περιέχει- επιβάλλει κανόνες και νέες ρυθμίσεις και αποφαινεται για τις «ανθρωπιστικές», «αντιπρομοκρατικές» ή άλλες στρατιωτικές επεμβάσεις στα πέρατα της γης.

Η σημασία των εννοιών *κρατική κυριαρχία*, *μονοπώλιο φυσικής βίας* και ούτω καθεξής, που θεμελίωσαν την πολιτειολογική σκέψη της νεωτερικότητας, άλλαξε στο μεταξύ ριζικά. Όπως και τόσες άλλες έννοιες στη γενεαλογία της νεωτερικότητας... Αρχίζοντας ήδη από τη δεκαετία του 1980, κανένα από τα κράτη δεν μπόρεσε και δεν θέλησε να διατηρήσει την εθνική φυσιογνωμία του, καμιά εσωτερική αστική τάξη δεν έμεινε αλώβητη. Μετά την κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης, η ιδέα ενός ενιαίου κόσμου κέρδιζε διαρκώς έδαφος. Το οικείο δίπολο της οικονομίας και της πολιτικής, το «μέσα-έξω», το «εσωτερικό-εξωτερικό», ακόμη και το «αστυνομικό-στρατιωτικό» άλλαζαν περιεχόμενα.

Η αλλαγή αυτή δεν σημαίνει, όμως, ότι η κρατική κυριαρχία έχει ήδη εκλείψει, ότι τα εθνικά κράτη εισέρχονται σε μια περίοδο διάλυσης, ότι σε παγκόσμιο επίπεδο δημιουργείται ένα ανεδαφικοποιημένο και εξουσιαστικό πολιτικο-οικονομικό δίκτυο χωρίς προσδιορισμό κέντρο. Το σύνθετο πλέγμα ανταγωνιστικών και συνεργαζόμενων κρατών εξακολουθεί να προσδιορίζει σημαντικές πλευρές όχι μόνο των εσωτερικών

---

<sup>248</sup> Πουλαντζάς Ν., *Οι κοινωνικές τάξεις στο σύγχρονο καπιταλισμό*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1981, σ.99. Επίσης, Hirsch J., *Herrschaft, Hegemonie und politische Alternativen*, Hamburg, 2002, σ.137, ο οποίος συνδέει τη διεθνοποίηση των κρατικών μηχανισμών με μια χωρο-κοινωνική διαφοροποίηση κρατικών επιπέδων και λειτουργιών.

αλλά και των διεθνών οικονομικών και πολιτικών εξελίξεων. «Το κράτος συμμετέχει στη συγκρότηση νέων πλαισίων μέσω των οποίων προάγεται η παγκοσμιοποίηση»<sup>249</sup>.

Με αυτή την έννοια, το κράτος, οι κυβερνητικές πολιτικές και οι διακρατικές σχέσεις δεν αποτελούν καταποντισμένα κατάλοιπα ενός αρχαίου ναυαγίου· εξακολουθούν και σήμερα να αποτελούν δομικό γνώρισμα της διεθνούς πραγματικότητας. Η κλονισμένη υλικότητά τους επανέρχεται κάθε φορά που θέλουμε να προσδιορίσουμε και να αποσαφηνίσουμε εμπειρικά την κίνηση, τις ρυθμίσεις ή τη δομή του διεθνούς πεδίου. Η ίδια η σχετική αυτονομία του κράτους υπόκειται σήμερα, πράγματι, σε δραστικούς μετασχηματισμούς, δομικούς και λειτουργικούς. Η ιδιωτικοποίηση της ένοπλης βίας παίζει εδώ σημαντικό ρόλο, όπως και η λειτουργική πρόσμειξη αστυνομίας και στρατού. Τα εθνικά κράτη πράγματι ξεθωριάζουν ως συνεκτικά κέντρα διεθνούς ισχύος. Ο ρόλος τους αλλάζει σε ότι αφορά όχι μόνο την πολιτική παρουσία τους, αλλά και τη ρύθμιση οικονομικών και κοινωνικών διαδικασιών ή την αναζήτηση της διεθνούς ανταγωνιστικότητας. Εξακολουθούν, ωστόσο, αφενός να συμπυκνώνουν ή να εκφράζουν εθνικούς και διεθνείς συσχετισμούς δυνάμεων και αφετέρου να αποτελούν στρατηγικά θεσμικά στηρίγματα και εγγυητές για τα «δικαιώματα» ή τις κινήσεις του διεθνούς κεφαλαίου<sup>250</sup>.

Η πολιτική απο-εθνικοποιήθηκε, σε μεγάλο βαθμό. Η αντίθεση αλλά και η σύνθεση του εθνικισμού με το διεθνισμό άλλαξαν προσωπείο. Δεν είναι πια το ιδεώδες του έθνους, αλλά οι ανοιχτές αγορές, η φιλελεύθερη δημοκρατία και ο σοβινισμός της ευημερίας που εγκαθίστανται στην κορυφή της πυραμίδας των δυτικών αξιών. Ανάμεσά τους τρύπωσε αίφνης και το αμείλικτο «δικαίωμα της ασφάλειας». Οι αστικές τάξεις, αλλοτινοί φορείς των εθνικιστικών κινημάτων και των εθνικών αφηγήσεων, γίνονται ανέμελοι πρωταγωνιστές του νεοφιλελεύθερου διεθνισμού. Οι «εθνικές αστικές τάξεις» μένουν υπαρξιακά μετέωρες. Όταν, όμως, η πολιτική εθνικοποιείται και απο-εθνικοποιείται μέσα από την ίδια αντιφατική διαδικασία, τότε λαοί, έθνη και εθνικιστικά ή ρατσιστικά κινήματα -και μαζί τους τα άτομα- εμπλέκονται αναπόφευκτα στη δίνη των αντιφάσεων, στον πανικό της ταυτότητάς τους. Στον αγώνα να εξασφαλίσουν μια

---

<sup>249</sup> Sassen S., *Εγχαράσσοντας το πλανητικό στο εθνικό: Επιπτώσεις στο ρόλο του κράτους*, στο Κατσούλης Η., Ανανιάδη Μ., και Ιωαννίδης Στ. (επιμ.), *Παγκοσμιοποίηση. Οικονομικές-πολιτικές-πολιτισμικές όψεις*, εκδ. Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 2003, σ.236

<sup>250</sup> Hirsch J., *ό.π.*, σ.σ. 142 και 148, καθώς επίσης και Sassen, S., *ό.π.*, σ.235

καλύτερη θέση ή μια καλύτερη μοίρα στη νέα τοιχογραφία του διεθνούς ανταγωνισμού, γίνονται εθνικιστικά και διεθνιστικά συνάμα<sup>251</sup>.

## 7.6. Η ΝΕΑ ΦΕΟΥΔΑΡΧΙΑ

Η τάση αυτή, παγκόσμια και ισχυρή, άλλαξε, πράγματι, την εικόνα του κόσμου κατά τις τελευταίες δεκαετίες. Διεύρυνε, εμβάθυνε και επιτάχυνε κάθε λογής πλανητικές διασυνδέσεις. Δεν μπορεί, ωστόσο, να καταγραφεί σήμερα με τους όρους μιας γραμμικής πορείας, που εκμηδενίζει την κρατική κυριαρχία ή αποκαθιστά μια «νέα φεουδαρχία». Η έννοια της «κυριαρχίας» είναι έτσι κι αλλιώς μια νομική έννοια, που ποτέ δεν χαλιναγώγησε τις ατίθασες πραγματικότητες του κράτους-έθνους, πολύ περισσότερο στην περίοδο του ψυχρού πολέμου όταν περιδιάβαιναν τον κόσμο ο «φιλελεύθερος διεθνισμός» της Δύσης και ο «προλεταριακός διεθνισμός» της Ανατολής.

Το αποδυναμωμένο και συνάμα διεθνοποιημένο κράτος-έθνος, λοιπόν, δεν ασκεί πλέον τον καθολικό-διαμορφωτικό του ρόλο, όπως στο παρελθόν. Δεν ορίζει μόνο του το έδαφός του, τη νομιμοποιημένη βία του, τον πολιτισμό και την οικονομία του, όπως τριάντα χρόνια πριν<sup>252</sup>.

Εντούτοις, όμως, διατηρεί τη «σχετική αυτονομία» του και συνάμα εμπλέκεται στους διεθνείς ανταγωνισμούς, αυτο-μετασχηματίζεται, κατακερματίζει και εξισορροπεί τις κοινωνικές δυνάμεις, πολιτεύεται, αστυνομεύει, επιτηρεί και καταστέλλει. Ενίστε πολεμά! Το νεοφιλελεύθερο κράτος είναι, λοιπόν, αντίθετα με τη ρητορική του, εξόχως κρατικιστικό. Με τα λόγια του Ν. Πουλαντζά, που εξακολουθούν να ισχύουν τριάντα χρόνια μετά, το κράτος παραμένει «η πολιτική μορφή του καπιταλισμού».

Η εποχή της νεωτερικότητας έχει προ πολλού αποβιώσει και μαζί της το σύνολο του κλασικού αστικού πολιτισμού. Εδώ και μερικές δεκαετίες ζούμε στους κόλπους της δημοκρατίας της αγοράς, δηλαδή του μαζικού, νεοκαπιταλιστικού σύμπαντος, με όσα συνεπιφέρει ακόμα και στην υπαρξιακή σφαίρα: τη διάχυση, τη διασπορά, την «κατάργηση» του χρόνου και της μνήμης, την προτεραιότητα του χώρου ως άχρονου

---

<sup>251</sup> Hirsch J., *Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat*, Berlin, 1988, σ.26

<sup>252</sup> Για το μετασχηματισμό αυτό του κείνσιανού κράτους και της δημοκρατίας βλ. τις αναλύσεις του Hirsch, *ό.π.*, σ.28

μεγέθους και την υποκατάσταση της μοντερνιστικής αναζήτησης υφολογικών καινοτομιών από την εκζήτηση των «πρωτοτυπιών» και των «προκλήσεων»<sup>253</sup>.

Το σύνολο της μοντέρνας θεωρίας ήταν βασισμένο στην αντίληψη της αντικειμενικής φύσης των πραγμάτων, στην λογική και στην αξία της απόδειξης ως μέσο για να φτάσει κανείς στην αλήθεια<sup>254</sup>. Η σύγχρονη όμως κοινωνική πραγματικότητα δεν μπορεί να ειδωθεί μέσα από το πρίσμα της μίας διαχρονικής και αποκλειστικής αλήθειας. Η κοινωνία έχει πλέον κατακερματισθεί και έχει αποκτήσει τέτοια ποικιλία και πολυμορφία έτσι ώστε δεν μπορεί πλέον να εξηγηθεί με τη χρήση των θεωρητικών σχημάτων της νεωτερικής περιόδου.

---

<sup>253</sup> Μεταξόπουλος Αιμίλιος, *Αυτοσυντήρηση, Πόλεμος, Πολιτική*, εκδ. Λιβάνη, Αθήνα, 2005

<sup>254</sup> Αφουξενίδης Α., «Μεταμοντέρνα Κουλτούρα: μια συζήτηση με αναφορά στο έργο του Jameson» στο Κονιόρδος Σ.(επιμ.), *Κοινωνική Σκέψη και Νεωτερικότητα*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2009

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΟΓΔΩΟ

### ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

#### Η ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΠΡΟΟΠΤΙΚΗ

Η ενασχόληση με θέματα που είναι συναισθηματικά φορτισμένα είναι φυσικά ενδιαφέρουσα, αλλά κρύβει την παγίδα της προκατειλημμένης αντιμετώπισης. Παραδείγματος χάριν, τι συναισθήματα προκαλεί η ιδέα του πολέμου; Ενστικτωδώς, αρνητικά: Θυμίζει θάνατο, καταστροφή, ανθρώπινη δυστυχία, έσχατη ηθική έκπτωση, «Θηριωδία», (για να δανειστούμε τον όρο από τον Αριστοτέλη), οικολογικό όλεθρο και άλλα δεινά.

Για πολλούς ταυτίζεται με τον απόλυτο παραλογισμό. Από τη μια μεριά η κοινή λογική βλέπει πως με τη σύγκρουση των αντιθέτων προκαλούνται καταστροφές, από την άλλη η συλλογική εμπειρία αποδεικνύει πως η σύγκρουση είναι απαραίτητη για να προχωρήσει η Ιστορία. Η ταυτόχρονη παρουσία του λογικού και του άλογου στοιχείου μπορεί να εντοπιστεί εύκολα όχι μόνο με τη μελέτη των ιστορικών δεδομένων αλλά και με την πρόχειρη, έστω, αναδρομή σε γεγονότα και καταστάσεις που απαρτίζουν την ιστορία του καθενός. Μόνο αν δεχτεί κανείς αυτή τη λογική του παράλογου μπορεί να βρει κάποιας μορφής ισορροπία, για να μην πέφτει δηλαδή διαρκώς από τη μια έκπληξη στην άλλη, για να μην καταρρεύσει σ' έναν κόσμο που απ' τη μια πανηγυρίζει για το θρίαμβο της λογικής κι απ' την άλλη εμφανίζεται παραλογιζόμενος σε καθημερινή βάση. Η μόνη βεβαιότητα, τελικά, για την οποία μπορεί κανείς να είναι σίγουρος, είναι πως τίποτα δεν είναι βέβαιο.

Από τη άλλη πλευρά όμως, ο πόλεμος μπορεί να προκαλέσει αισθήματα θαυμασμού και δέους. Το σκοτεινό μεγαλείο του πολέμου συνίσταται στην υπέρβαση του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης, οπότε οι εμπόλεμοι παίρνουν στα χέρια τους τη ζωή και το θάνατο, αλλάζουν την πορεία της ιστορίας και την τύχη των μελλοντικών γενεών.

Πέρα όμως από τις ατομικές – ψυχολογικές προσεγγίσεις, σε συλλογικό επίπεδο, βλέπουμε ότι κάθε έθνος, ή άλλο συλλογικό υποκείμενο, βασίζει σε πολέμους όχι μόνο την ταυτότητα ή την ενότητα, αλλά και τον ίδιο τον λόγο της ύπαρξής του αφού μέσα από τον πόλεμο έδειξε ότι αυτο-οριοθετείται σαν κάτι ξεχωριστό από άλλους λαούς ή ομάδες.



Τελικά μπορούμε να αξιολογήσουμε τον πόλεμο; Είναι ο πόλεμος καλός, κακός, ούτε το ένα ούτε το άλλο, απλώς αναγκαίος; Ο Kant υποστηρίζει ότι στην ανθρώπινη φύση συνυπάρχουν το εγωκεντρικό ζώο και το ορθολογικό κοινωνικό ον που κερδίζει συνεχώς έδαφος. Είναι ο λόγος που υπαγορεύει την οργάνωση κρατών, και τη θέσπιση νόμων γιατί έτσι μπορούν οι άνθρωποι να απαλλαγούν από τον εξοντωτικό μεταξύ τους ανταγωνισμό και να ζήσουν σαν ελεύθεροι και ισόνομοι πολίτες. Ο λόγος όμως υπαγορεύει και το κάθε κράτος να υπάρχει σε αρμονία και τάξη με τα γειτονικά. Αυτό απορρέει από την κατηγορική προσταγή: «Πράττε έτσι ώστε οι κανόνες της συμπεριφοράς σου να μπορούν να καταστούν καθολικοί νόμοι» αν αυτή εφαρμοστεί όχι μόνο στην κοινωνία των ανθρώπων αλλά και στην κοινωνία των Εθνών. Η διαρκής ειρήνη λοιπόν είναι μια θετική αξία που αντιστοιχεί σε ένα ανώτερο επίπεδο ορθολογικής ανάπτυξης του ανθρώπου.

Ο κάθε μεμονωμένος άνθρωπος έχει περιορισμένες δυνατότητες ανάπτυξης του ορθολογισμού του, όμως η ανθρωπότητα διαμέσου των αιώνων έχει απεριόριστες δυνατότητες. Ο άνθρωπος λόγω των προκλήσεων που αντιμετωπίζει γίνεται πιο έξυπνος, εφευρετικός, και μαθαίνει να σέβεται την έννομη τάξη μέσα στην κοινωνία αλλά και μεταξύ των κρατών. Πίστη λοιπόν στην ειρήνη αλλά επίσης πίστη και στην ιδέα του Κράτους. Η πίστη στην ιδέα του κράτους υπάρχει επίσης στον Hegel και στον Clausewitz αλλά δεν είναι τυπικά Γερμανική αντίληψη. Ανάγεται γενικότερα στον Διαφωτισμό.

Ο Kant φυσικά γνώριζε ότι η ειρήνη είναι πάντοτε επισφαλής λόγω της ανθρώπινης εγωπάθειας και αναξιοπιστίας. Θεωρούσε όμως ότι καθώς στην προοπτική της ιστορίας οι πόλεμοι θα γίνονται απείρως πιο καταστροφικοί, οι άνθρωποι θα αναγκαστούν να ζήσουν ειρηνικά αντικαθιστώντας τον πόλεμο με διεκδικήσεις εντός ενός διεθνούς νομικού συστήματος. Αυτό όμως μέχρι σήμερα δεν έχει επιβεβαιωθεί. Παρότι υπάρχει η δυνατότητα διεξαγωγής καταστροφικών πολέμων, συχνότερα γίνονται περιορισμένοι πόλεμοι.

Απέναντι στις απόψεις του Kant στέκεται ο Hegel. Παρατηρεί ότι στην αιώνια ειρήνη του Kant όλα στηρίζονται στην κυριαρχία της ανθρώπινης βούλησης, άρα, όλα είναι συνδεδεμένα με το τυχαίο ή το «ενδεχόμενο». Λείπει η αναγκαιότητα. Και η αναγκαιότητα απαιτεί να συμβούν συγκεκριμένα γεγονότα, διαμέσου των οποίων θα συνεχιστεί η εξέλιξη του κόσμου. Ο πόλεμος είναι κατεξοχήν ένα τέτοιο γεγονός που επιταχύνει την εξέλιξη. Για τον Hegel, δεν είναι το άτομο, τα ανθρώπινα δικαιώματα, η δικαιοσύνη ή η ισότητα που έχουν σημασία. Η ιστορία είναι ένα πεδίο μάχης, όπου σταθερά θυσιάζεται η ευτυχία των λαών και η αρετή των ατόμων. Το μέρος, το άτομο

χάνεται μέσα στο όλο. Το μόνο που έχει σημασία είναι η πορεία του πνεύματος που αφού εξέπεσε επανακάμπτει στον εαυτό του διαμέσου, μεταξύ άλλων, και των γεγονότων της ιστορίας. Η πορεία του πνεύματος διέρχεται μέσα από την ιδέα του κράτους. Και το κράτος πρέπει να πραγματώσει το δυναμικό του.

Ο λόγος, που κυβερνά τα πάντα, δεν επιδέχεται ηθική αξιολόγηση. Οι αντιμαχόμενοι στους πολέμους νομίζουν ότι πολεμούν για τους δικούς τους σκοπούς και συμφέροντα. Αγνοούν ότι στην πραγματικότητα εξυπηρετούν απλώς την πορεία του πνεύματος. Η εξέλιξη που πραγματώνεται μέσα από τον πόλεμο είναι η φυσική κατάσταση και όχι η ειρήνη. Με τον πόλεμο οι άνθρωποι φτάνουν στα όρια της ύπαρξής τους.

Ο πόλεμος για τον Hegel έχει δύο θετικές πλευρές: Πρώτον, είναι η διαδικασία κάθαρσης και ανανέωσης των λαών. Χωρίς αυτόν η ανθρωπότητα θα κινδύνευε να εκφυλιστεί στο τέλμα της στασιμότητας και δεύτερον, ο πόλεμος μάλλον ενώνει παρά χωρίζει τους ανθρώπους. Μ' αυτόν οι λαοί και τα έθνη αποκτούν συνοχή.

Η άποψη του Kant είναι αρκετά ορθολογική και οι προϋποθέσεις που βάζει είναι επίσης αρκετά λογικές, με την έννοια ότι μπορούμε να τις δεχτούμε χωρίς να καταφύγουμε σε μεταφυσικές υποθέσεις. Ότι δηλαδή ο άνθρωπος είναι ορθολογικός άρα η συμπεριφορά του τείνει να γίνεται όλο και πιο συναινετική, έτσι η ειρήνη είναι όχι μόνο επιθυμητή αλλά και εφικτή με τους όρους της «αιώνιας ειρήνης». Η άποψη του Hegel, αντίθετα, προϋποθέτει να δεχτούμε τον κατά βάση αυθαίρετο συλλογισμό του περί της προδιαγεγραμμένης πορείας του πνεύματος. Αν, παρόλα αυτά, ανατρέξουμε στην ιστορία, θα δούμε ότι αυτή εξηγείται πειστικότερα με την άποψη του Hegel ενώ οι απόψεις του Kant φαίνονται μη-ρεαλιστικές.

Για παράδειγμα, το πρώτο προκαταρκτικό άρθρο της *Αιώνιας Ειρήνης* του Kant<sup>255</sup>, σύμφωνα με το οποίο κάθε ειρήνη δεν πρέπει να περιέχει αιτίες για μελλοντικό πόλεμο, είναι αρκετά ουτοπικό, επειδή το τέλος κάθε πολέμου έχει συνήθως τα σπέρματα ενός καινούριου καθώς ο ηττημένος εξαναγκάζεται να δεχτεί ότι του επιβάλλει ο νικητής. Τυπικό παράδειγμα είναι το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου που στέρησε από τη Γερμανία εδάφη, αποικίες και επέβαλε περιορισμούς στις ένοπλες δυνάμεις της. Όλα αυτά υπέθαλψαν τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Ανάλογη λογική ευχολογίου έχουν και τα υπόλοιπα προκαταρκτικά άρθρα.

---

<sup>255</sup> Kant Immanuel, *Για την Αιώνια Ειρήνη*, Μτφρ. Πόταγα Άννα, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1992 (απ' όπου προέρχονται όλες οι αναφορές στα εισαγωγικά και οριστικά άρθρα)

Όσον αφορά τώρα το πολύ σημαντικό πρώτο οριστικό άρθρο, που θέτει το αίτημα το πολίτευμα σε κάθε κράτος να είναι δημοκρατικό σαν όρο που θα εξασφάλιζε μία φιλειρηνική διευθέτηση των μεταξύ των κρατών διαφορών, μια και οι ηγεμόνες μπορεί να επιθυμούν πόλεμο, αλλά οι λαοί ποτέ, ο Παναγιώτης Κονδύλης παρατηρεί ότι οι Δημοκρατίες δεν είναι αναγκαστικά ειρηνόφιλες. Συγκεκριμένα, αφού διευκρινίσει ότι ως Δημοκρατία εννοούμε ένα πολίτευμα που τηρεί τον διαχωρισμό των εξουσιών, εφαρμόζει τον κοινοβουλευτισμό, επιτρέπει τη δημοσιότητα και ούτω καθεξής, κάνει μερικές ιστορικές παρατηρήσεις:

- Η Δημοκρατική αρχαία Αθήνα, σύμφωνα με τον Θουκυδίδη, στάθηκε περισσότερο υπεύθυνη για τις βιαιότητες του Πελοποννησιακού Πολέμου από ολιγαρχίες ή τυραννίες ακριβώς λόγω των βίαιων τάσεων και των παθών του όχλου.
- Η Γαλλική Δημοκρατία που προήλθε από τη Γαλλική επανάσταση υπήρξε επιθετικότερη.
- Η Μεγάλη Βρετανία επέτυχε κατά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο υψηλότερο βαθμό πολεμικής κινητοποίησης από ότι η Ναζιστική Γερμανία.
- Οι Δημοκρατίες προθυμότερα συμμαχούν με «Δεσποτείες» (παραδείγματος χάριν οι συμμαχίες Αγγλίας και Γαλλίας με τη Ρωσία στους δύο παγκοσμίους πολέμους) όταν τα γεωστρατηγικά και οικονομικά συμφέροντα το καλούν<sup>256</sup>.

Από την άλλη πλευρά, οι απόψεις του Hegel στέκουν θαυμάσια όταν τις δοκιμάσουμε σε ιστορικά γεγονότα. Αξίζει να αναφερθεί ότι ο Tolstoy, περίφημος ακριβώς για τον ρεαλισμό του, στο τέλος του βιβλίου του *Πόλεμος και ειρήνη* διατυπώνει κάποιες απόψεις που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν σαν φιλοσοφία της ιστορίας και λέει ότι για όσους βίωσαν τα γεγονότα και αισθάνθηκαν το μέγεθος της καταστροφής του Πολέμου (αναφέρεται στην εκστρατεία του Ναπολέοντα στη Ρωσία), καμία από όλες τις αιτίες που έχουν διατυπωθεί ή που μπορεί κανείς να σκεφτεί, δεν φαίνεται αρκετή για να αιτιολογήσει τα όσα συνέβησαν. Οι αρχικές επιδιώξεις των εμπόλεμων καθώς και τα τακτικά σχέδιά τους, δεν είχαν καμία αντιστοιχία με ότι τελικά συνέβη και ψάχνοντας το «γιατί» καταλήγει στο ότι τα πράγματα αυτά απλά «έτσι έπρεπε να γίνουν». Καταλήγει, δηλαδή, στο ότι τα πράγματα, σπρωγμένα από μία δύναμη που κανείς δεν

---

<sup>256</sup> Κονδύλης Παναγιώτης, *Θεωρία του Πολέμου*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1999

μπορεί να κατανοήσει, συμβαίνουν πέρα από τις επιδιώξεις αυτών που νόμιζαν ότι κινούν τα νήματα ή έπαιρναν τις αποφάσεις<sup>257</sup>.

Τα παραπάνω θέλουν να καταδείξουν ότι δεν πρόκειται απλώς για αδυναμία των εμπλεκόμενων σε έναν πόλεμο να προβλέψουν τις εξελίξεις, πράγμα που είναι αναμενόμενο, παρά για το ότι ο πόλεμος απελευθερώνει δυνάμεις που εξελίσσουν τα πράγματα σε κατεύθυνση ανεξάρτητη από τα σχέδια και τις αρχικές προθέσεις των εμπολέμων.

Όσον αφορά τη νομιμοποίηση του πολέμου, η εξέλιξη στην άποψη της δίκαιης αιτίας είναι ότι υπάρχει μόνο ένας επαρκής λόγος για να πάει κανείς σε πόλεμο και αυτός είναι «να αμυνθεί απέναντι σε επιθετικό αντίπαλο». Έτσι ο πόλεμος αιτιολογείται μόνο σαν αυτοάμυνα. Δίκαιος είναι ο αμυντικός πόλεμος και άδικος ο επιθετικός. Ο Θεόφιλος Βέικος δίνει το περίγραμμα του επιθετικού και του αμυντικού πολέμου ως εξής: Στον επιθετικό πόλεμο *αρχή* είναι η βούληση για δύναμη, *περιεχόμενο* η εκμηδένιση του Άλλου και *τόπος* τα όρια των αμοιβαίων ενδιαφερόντων για κυριαρχία, ενώ στον αμυντικό πόλεμο *αρχή* είναι η βούληση για επιβίωση και ασφάλεια και *τόπος* τα όρια των αμοιβαίων δικαιωμάτων<sup>258</sup>.

Αν, σύμφωνα με την παραπάνω αντίληψη, ο πόλεμος αιτιολογείται μόνο ως αυτοάμυνα, μπορεί να εξεταστεί περισσότερο αυτή η λογική. Συγκεκριμένα, μπορεί να θεωρηθεί ότι η ιδέα της αυτοάμυνας (που δικαιολογεί τον φόνο σε ατομικές περιπτώσεις) ισχύει και σε συλλογικές συγκρούσεις (πολέμους); Γενικά, σύμφωνα με τον Richard Norman<sup>259</sup>, μία κοινότητα μπορεί μπει σε πόλεμο για να υπεραμυνθεί ορισμένων αγαθών όπως: ζωή και ελευθερία των πολιτών της, εδαφική ακεραιότητα, πολιτική ανεξαρτησία (ακόμα κι αν η κοινότητα εσωτερικά κυβερνάται απολυταρχικά), ανεξαρτησία άλλων (φιλικών) κρατών, με τη λογική ότι η προσβολή τους θέτει σε κίνδυνο τη διεθνή τάξη<sup>260</sup>.

---

<sup>257</sup> Tolstoy Lev Nikolaevic, *War and Peace*, Penguin Books, 1980

<sup>258</sup> Βέικος Θεόφιλος, *Ειρήνη και Πόλεμος. Μερικά επίκαιρα φιλοσοφικά ερωτήματα*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1987

<sup>259</sup> Norman Richard, *Ethics, Killing and War*, Cambridge University Press, 1995

<sup>260</sup> Ο όρος αυτός είναι αρκετά συζητήσιμος και αρκετά επιχειρήματα για αυτό προσφέρει η αιτιολόγηση του 5<sup>ου</sup> όρου της *Αιώνιας Ειρήνης* του Kant, αλλά η λεπτομερέστερη εξέτασή του εκφεύγει του παρόντος.

Προκειμένου να προστατευτεί η ζωή των πολιτών, η απόφαση για πόλεμο μοιάζει επαρκώς αιτιολογημένη. Δικαιολογείται όμως μια κοινότητα να μπει σε πόλεμο (να σκοτώσει δηλαδή) για να προστατέψει απλώς τον τρόπο ζωής της;

Ας υποθέσουμε ότι ο επιτιθέμενος δεν θέλει να σκοτώσει αλλά να αλλοιώσει την κοινή ζωή μιας κοινότητας, ελέγχοντας λόγου χάριν κάποιες περιοχές, ρυθμίζοντας διαφορετικά θέματα πολιτικά, οικονομικά, πολιτιστικά (και παρέχοντας σε αντάλλαγμα, ίσως, κάποια δικαιώματα).

Μία άποψη είναι η εξής: Αν το αίσθημα της κοινής ζωής είναι χαλαρό, μπορεί η κοινότητα και να μην αντισταθεί. Πράγματι, δεν αξίζει τον κόπο να σκοτώσει για να υπεραμυνθεί κάποιου τέτοιου αμφισβητήσιμου αγαθού. Αν το αίσθημα της κοινής ζωής είναι έντονο, θα αντισταθεί και η πράξη αυτή καθαυτή της δίνει το δικαίωμα για πόλεμο, διότι η αποφασιστικότητά της να διακινδυνεύσει ζωές δείχνει ότι θεωρεί την κοινή ζωή σημαντική ώστε να πολεμήσει και να σκοτώσει. Η επιχειρηματολογία όμως αυτή δεν είναι και πολύ δυνατή, διότι θα έπρεπε να καταδειχτεί ότι η ζωή της πολιτικής κοινότητας έχει συγκρίσιμη αξία με την ανθρώπινη ζωή.

Το πρόβλημα εν προκειμένω είναι το εξής: Ο κάθε άνθρωπος είναι μοναδικός και ο ανθρώπινος θάνατος είναι μη αναστρέψιμος. Μία συλλογική ζωή δεν είναι μοναδική και μπορεί να επανασυσταθεί. Αν η κατάλυση ενός κράτους σημαίνει κατά κάποιο τρόπο «θάνατο» δεν έχει τη μορφή ότι «χάθηκαν τα πάντα» όπως στον ατομικό θάνατο.

Πώς όμως συμβιβάζεται ο φόβος για την έκθεση σε κίνδυνο που συνεπάγεται ο πόλεμος; Σε ατομικό επίπεδο, ο Clausewitz παρατηρεί ότι η ανθρώπινη φυσιολογία είναι τέτοια που ο άνθρωπος να μην μπορεί να παραιτηθεί από την ακραία βία, ενώ από την άλλη πλευρά να μην μπορεί να ζει συνεχώς μέσα σε αυτή. Ριζώνει λοιπόν έτσι ένας διχασμός στον άνθρωπο που δεν μπορεί να τον ξεπεράσει η φιλοσοφική λογική.

Κατά τον Clausewitz η πολιτική δεν μετριάζει τη βία του πολέμου, γεννά και καθοδηγεί τον πόλεμο γιατί μόνο έτσι μπορεί να υποτάξει τον πόλεμο στους σκοπούς της. Ο πόλεμος είναι η συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα και όχι η αιφνίδια διακοπή της πολιτικής επικοινωνίας. Με αυτή την έννοια η ειρήνη δεν είναι το αντίθετο του πολέμου, αν ήταν έτσι μία ειρήνη δεν θα μπορούσε να γεννήσει έναν πόλεμο, όμως η ειρήνη μπορεί θαυμάσια να προετοιμάζει έναν πόλεμο (αυτό ακριβώς προσπαθεί να εξοβελίσει ο Kant με τον πρώτο και τον τρίτο όρο της αιώνιας ειρήνης). Αντίθετα, και ο πόλεμος και η ειρήνη είναι μέρος του όλου, της πολιτικής, που χαρακτηρίζεται από συγκρούσεις και σε ειρηνικές και σε εμπόλεμες καταστάσεις. Και τι δημιουργεί τις

συγκρούσεις μέσα σε μία κοινωνική ένωση; Ο Clausewitz δεν έχει αμφιβολίες: «Η επιδίωξη ισχύος, η οποία διαποτίζει την πολιτική επικοινωνία»<sup>261</sup>.

Η μόνη διαφορά πολέμου και ειρήνης είναι ότι στον πόλεμο υπάρχει χρήση βίας. Σε αυτή την προοπτική γίνεται κατανοητή και μία παρατήρηση του Clausewitz που από πολλούς θεωρήθηκε παραδοξολογία, ότι, δηλαδή, τον πόλεμο τον αρχίζει ο αμυνόμενος, διότι ο επιτιθέμενος θα επιθυμούσε να κατακτήσει κάτι αμαχητί (διάλογος μεταξύ Αθηναίων και Μηλίων κατά τον Πελοποννησιακό πόλεμο)<sup>262</sup>.

Μία τελευταία άποψη του Clausewitz που θα πρέπει να αναφερθεί, είναι η διάκριση μεταξύ αντικειμενικής και υποκειμενικής λειτουργίας του πολέμου. Η διάκριση αυτή έχει ευθεία σχέση με τον προβληματισμό που τέθηκε σχετικά με την δυνατότητα στοιχειοθέτησης του «δίκαιου πολέμου». Για το λόγο αυτό, κρίνεται σκόπιμος ο διαχωρισμός ανάμεσα στην αντικειμενική λειτουργία του πολέμου και των υποκειμενικών προθέσεων των εμπολέμων. Μόνο στη δεύτερη περίπτωση έχει νόημα η διάκριση μεταξύ δίκαιων και άδικων πολέμων. Ο Clausewitz με τη συστηματική μελέτη ιστορικών παραδειγμάτων έχει καταδείξει την υπεροχή της αντικειμενικής, σε σχέση με την υποκειμενική πολιτική σε έναν πόλεμο. Έχει δηλαδή δείξει ότι ο τρόπος διεξαγωγής και η εξέλιξη ενός πολέμου επηρεάζεται από αντικειμενικούς παράγοντες (όπως για παράδειγμα οργάνωση και δυναμική της κοινωνίας) πολύ περισσότερο από υποκειμενικούς (τις προθέσεις δηλαδή όσων λαμβάνουν αποφάσεις σε έναν πόλεμο, της πολιτικής λόγου χάριν και στρατιωτικής ηγεσίας).

Τέλος, σχετικά με την πιθανότητα να εξαλειφθούν μελλοντικά οι πόλεμοι, υπάρχουν οι εξής απόψεις:

- α) Ο πόλεμος δεν πρόκειται να εξαλειφθεί γιατί είναι ανθρωπολογικά θεμελιωμένος. Τέτοια είναι, σύμφωνα με τα παραπάνω, η άποψη του Clausewitz και
- β) Ο πόλεμος θα μπορούσε να εξαλειφθεί αν πάψουν να υπάρχουν οι αιτίες που τον προκαλούν<sup>263</sup> και σαν τέτοια αιτία έχει κυρίως προβληθεί ο οικονομικός ανταγωνισμός.

---

<sup>261</sup> Με άλλα λόγια, αν αντιπαραβάλλει κανείς τα παραπάνω με την άποψη του Hobbes, βλέπει ότι ο άνθρωπος δημιουργώντας κοινωνίες ουδόλως παραιτήθηκε από την ενστικτώδη εγωιστική διεκδίκηση, απλώς αυτή πήρε συλλογική μορφή και εκφράστηκε πολιτικά.

<sup>262</sup> Ολόκληρος ο διάλογος (*Ξυγγραφή*, βιβλίο πέμπτο, κεφ. 84-116) αποτελεί κορυφαία έκφραση της σκληρότητας ενός πολέμου, που ο Θουκυδίδης και σε άλλη περίπτωση βρήκε την ευκαιρία να την αφηγηθεί και να την αναλύσει με σελίδες που επίσης διατηρούν οδυνηρή επικαιρότητα για τον κόσμο μας (Πρόκειται για τα κεφάλαια Γ' 82-83, που οι ερμηνευτές τα επιγράφουν: Παθολογία του πολέμου).

<sup>263</sup> «Περισσότερο από το τέλος του πολέμου, θέλουμε να μπει ένα τέλος στις αιτίες όλων των πολέμων», σύμφωνα με τον F.D.Roosevelt.

Η σύγχρονη δυτική θεωρία ισχυρίζεται ότι η συνεχής επέκταση και η πυκνότερη διαπλοκή των οικονομιών αλλά και η επικέντρωση της κοινωνικής ζωής στην οικονομική δραστηριότητα θα δημιουργήσει μία ενιαία παγκόσμια κοινωνία, μέσα στην οποία θα εκλείψουν βαθμιαία οι αιτίες των πολέμων<sup>264</sup>. Θα πρέπει όμως να εξετάζεται η έννοια της «παγκόσμιας κοινωνίας πολιτών» με αναφορά σε *διαφορετικές* κοινωνίες που διέπονται από ποικίλες μορφές πολιτικών και κοινωνικών θεσμών. Με άλλα λόγια, ένα από τα βασικά προβλήματα της τρέχουσας θεωρίας γύρω από το τι είναι και πώς ορίζεται η παγκόσμια κοινωνία, σχετίζεται με την αδυναμία να βρεθεί ένας τρόπος να συνδεθεί με την εμπειρική πραγματικότητα.

Εν κατακλείδι, από τη στιγμή που η ύπαρξη των σημερινών κρατών είναι αποτέλεσμα πολέμων και από τη στιγμή που μια παγκόσμια κυβέρνηση είναι δύσκολο αν όχι αδύνατο να υπάρξει, λόγω της ποικιλότητας και της ετερότητας των κρατών, οδηγούμαστε σε ένα άναρχο σύστημα, στο οποίο το «δίκαιον του ισχυρού» δημιουργεί νέα τάξη πραγμάτων. Ο πόλεμος είναι, τρόπον τινά, η φυσική κατάσταση της ανθρωπότητας και από την άποψη αυτή ουδέποτε θα εξαιρεθεί, τουλάχιστον σε συνθήκες *έκτακτης ανάγκης* - όταν δηλαδή η πύκνωση της εχθρότητας εκβάλλει στο *Πολιτικόν* - οπότε η αυτοσυντήρηση τίθεται εν κινδύνω.

Χρειαζόμαστε μία νέα, διαφορετική πρόσληψη των αντιθέσεων από εκείνη των δύο αλληλοαποκλειόμενων πόλων. Μία νέα σύλληψη της πολιτικής, που θα πηγαίνει πέρα από την σημερινή. Ίσως αντιπαρατηρηθεί πως είναι αδιανόητη μία έννοια της πολιτικής πέρα από την επιδίωξη, τη διαχείριση ισχύος και δύναμης κι έχει η ένσταση αυτή όλα τα ιστορικά επιχειρήματα με το μέρος της, όλες τις λογικο-εμπειρικές αποδείξεις. Εξόν από μία: την αποδεδειγμένη ανημπόρια της να υπηρετήσει προτάγματα ελευθέρωσης των ανθρώπων. Είναι δύσκολο να μπει στον νου της πολιτικής σκέψης, ακόμη και της κριτικά σκεπτόμενης, ότι η τρέχουσα σύλληψη της πολιτικής (του «πολιτικού») δεν μπορεί να μας βγάλει από τη νεωτερικότητα, ούτε από τον καπιταλισμό. Η πολιτική θεωρία σκέφτεται μέσα σε ευκλείδειο χώρο που συγκροτείται από γραμμικές παραδοχές και από τρεις διαστάσεις: «βία - ισχύς - συσχετισμός δυνάμεων». Όσο διαλεκτικά κι αν τις πλέξουμε αυτές τις τρεις έννοιες, δεν βγαίνουμε από τον χώρο τους. Είναι ανάγκη να πατήσουμε, να σταθούμε έξω από αυτόν.

---

<sup>264</sup> Την παραλλαγή αυτή ο Π. Κονδύλης την ονομάζει «φιλελεύθερη ουτοπία» στο Κονδύλης Παναγιώτης, *Από τον 20<sup>ο</sup> στον 21<sup>ο</sup> αιώνα. Τομές στην πλανητική πολιτική περί το 2000*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1998

Χρειαζόμαστε μία σύλληψη της πολιτικής που θα ορίζεται πέρα από αυτές τις έννοιες, στο επέκεινα της πολιτικής θεωρίας του 19<sup>ου</sup> και 20<sup>ου</sup> αιώνα, που θα αίρει τη διάκριση ανάμεσα σε πολιτική, πολιτισμό και καθημερινή ζωή. Πρόκειται για μία ιδέα που μας οδηγεί στον ορίζοντα της μετα-πολιτικής, αφού ως λόγος και πράξη περί της πολιτικής περιλαμβάνει την κριτική της και την άρση της ως τέτοιας, είναι δηλαδή ο δρόμος της meta-πολιτικής (κι όχι της post-πολιτικής) στο εντεύθεν του κοινωνικού ορίζοντα και του καταμερισμού δραστηριοτήτων και λειτουργιών.



## WAR – BIBLIOGRAPHY

### ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Βαρβαρούσης Πάρις, *Η ιδέα της ειρήνης*, εκδ. Καρδαμίτσας, Αθήνα, 1986

Βέικος Θεόφιλος, *Ειρήνη και Πόλεμος. Μερικά επίκαιρα φιλοσοφικά ερωτήματα*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1987

Γεωργοπαπαδάκος Α., *Εκλεκτά μέρη από τον Θουκυδίδη. Γενική εισαγωγή, Κείμενο, Μετάφραση, Σχόλια*, Θεσσαλονίκη, 1974

Δημητρακόπουλος Μιχ. Φ., *Το Φιλοσοφικό Κίνημα του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού - Ως εισαγωγή στα θεμελιώδη προβλήματα της Νεώτερης Φιλοσοφίας*, τ.ΙΙ, Πανεπιστήμιο Αθηνών, 2001

Ηράκλειτος, *Προσωκρατικοί. Τόμος Β΄ Ηράκλειτος*, Μτφρ., ιστορική εισαγωγή, σχόλια, Ρούσσοσ Ευάγγελος, εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 2000

Ήφαιστος Παναγιώτης, *Οι Διεθνείς Σχέσεις ως Αντικείμενο Επιστημονικής Μελέτης στην Ελλάδα και στο Εξωτερικό: Διαδρομή, Αντικείμενο, Περιεχόμενο και Γνωσιολογικό Υπόβαθρο*, εκδ. Ποιότητα, Αθήνα, 2003

Ήφαιστος Παναγιώτης, *Ο Πόλεμος και τα Αίτιά του. Τα Πολλά Πρόσωπα του Ηγεμονισμού και της Τρομοκρατίας*, β΄ έκδοση, εκδ. Ποιότητα, Αθήνα, 2002

Θουκυδίδης, *Θουκυδίδου Ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου*, Μτφρ. Βλάχος Α., α΄ ανατύπωση, εκδ. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 1998

Κατσούλης Η., Ανανιάδη Μ., και Ιωαννίδης Στ. (επιμ.), *Παγκοσμιοποίηση. Οικονομικές-πολιτικές-πολιτισμικές όψεις*, εκδ. Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 2003

Κιτρομηλίδης Πασχάλης Μ., *Πολιτικοί στοχαστές των νεότερων χρόνων*, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1992

Κολιόπουλος Ι. Σ., *Νεώτερη Ευρωπαϊκή Ιστορία 1789-1945*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1987

Κονδύλης Παναγιώτης, *Από τον 20<sup>ο</sup> στον 21<sup>ο</sup> αιώνα. Τομές στην πλανητική πολιτική περί το 2000*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1998

Κονδύλης Παναγιώτης, *Θεωρία του Πολέμου: Πόλεμος και Πολιτική, Πόλεμος, Οικονομία και Κοινωνία, Πόλεμος και Επανάσταση, Ο Θερμός Πόλεμος μετά τον Ψυχρό Πόλεμο, Ελληνοτουρκικός Πόλεμος*, β΄ έκδοση, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1998

Κονδύλης Παναγιώτης, *Ισχύς και Απόφαση*, εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 2001

- Κονιόρδος Σ.(επιμ), *Κοινωνική Σκέψη και Νεωτερικότητα*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2009
- Κώνστας Δ., Αρβανιτόπουλος Δ., *Διεθνείς Σχέσεις: Συνέχεια και μεταβολή*, τόμος Α΄, α΄ έκδοση, εκδ. Σιδέρης, Αθήνα, 1997
- Μακρής Σπύρος, *Φιλελευθερισμός. Φιλοσοφικές Απαρχές και Σύγχρονες Τάσεις. Από τον Αριστοτέλη στον John Rawls*, εκδ. Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 2007
- Μεταξόπουλος Αιμίλιος, *Αυτοσυντήρηση, Πόλεμος, Πολιτική*, εκδ. Λιβάνη, Αθήνα, 2005
- Μυριβήλης Στρατής, Λυκούργου Νίκη (επιμ.), *Η ζωή εν τάφω. Ιστορίες του Πολέμου*, εκδ. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 1993
- Παπανούτσος Ε. Π., *Ο Κόσμος του Πνεύματος*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1949
- Πελεγρίνης Θεοδόσιος, *Λεξικό της Φιλοσοφίας. Οι Έννοιες, Οι Θεωρίες, τα Ρεύματα και τα Πρόσωπα* (εξάγλωση ορολογία), εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2004
- Περράκης Στ., *Το Νέο Διεθνές Ανθρωπιστικό Δίκαιο των ενόπλων συρράξεων, τα Πρωτόκολλα της Γενεύης του 1977*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή, 1989
- Πλατιάς Αθανάσιος, *Διεθνείς Σχέσεις και Στρατηγική στον Θουκυδίδη*, πέμπτη έκδοση, εκδ. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 2009
- Πουланτζάς Ν., *Οι κοινωνικές τάξεις στο σύγχρονο καπιταλισμό*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1981
- Σκουτερόπουλος Ν.Μ., *Η Αρχαία Σοφιστική - Γοργία, Ελένης εγκώμιον*, Επιμέλεια-Μετάφραση: Καλλιγιάς Π., Σχόλια: Σκουτερόπουλος Ν. Μ., εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1991
- Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (επιμ.), *Μέγα Ετυμολογικόν Λεξικόν*, Ονομασία σειράς: Αρχαία Ελληνική Γραμματεία: Οι Έλληνες, Ονομασία υποσειράς: Στερεότυπες Εκδόσεις, εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 2004
- Χατζηκωνσταντίνου Κώστας, *Προσεγγίσεις στο Διεθνές Ανθρωπιστικό Δίκαιο*, εκδ. Ι. Σιδέρη, Αθήνα, 1999
- Ψαλιδοπούλου Μιχάλης, *Διεθνής σύγκρουση και οικονομική σκέψη, Διεθνές εμπόριο και εθνικό συμφέρον 17<sup>ος</sup>-20<sup>ος</sup> αιώνας*, εκδ. Μεταμεσονύκτιες Εκδόσεις, Αθήνα, 2003

## ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΑΠΟ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

- Anscombe Elizabeth / Nagel Thomas, *Ηθικός Πόλεμος-Ηθική εν Πολέμω*, Μτφρ. – πρόλογος - σχόλια Κωβαίος Κωστής Μ., εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα, 2002
- Aron Raymond, *Σκέψεις επί του πολέμου, Clausewitz. Τόμος Β΄: Η Πλανητική εποχή*, Μετάφρασις εκ του Γαλλικού υπό Παπαρρόδου Νικ., Αθήναι, «Αρχηγείον Στρατού», 1977
- Besnier Jean-Michel, *Ιστορία της νεωτερικής και σύγχρονης φιλοσοφίας*, Μτφρ. Παπαγιώργης Κ., α΄ έκδοση, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα, 1999
- Bouthoul Gaston, *Πραγματεία περί πολεμολογίας, Κοινωνιολογία των Πολέμων*, Μτφρ. Καφετζόπουλος, Π. Δ., εκδ. ΓΕΣ, Αθήνα, 1980
- Bull Hedley, *Η άναρχη κοινωνία. Μελέτη της τάξης στην παγκόσμια πολιτική*, Μτφρ. Στροίκου Ηρακλεία, Επισημονική επιμέλεια: Κουσκουβέλης Ηλίας, Εισαγωγικό σημείωμα: Ήφαιστος Παναγιώτης, β΄ έκδοση, εκδ. Ποιότητα, MacMillan Press, Αθήνα, 2002
- Chomsky Noam, *Ηγεμονία ή Επιβίωση. Η εκστρατεία των ΗΠΑ για παγκόσμια κυριαρχία*, Μτφρ. Καλαμαντής Γιώργος, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2006
- Clausewitz Carl von, *Περί του πολέμου*, Μτφρ. Ξεπουλιά Νατ., ε΄ ανατύπωση, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1999
- Dawkins Richard, *Το εγωιστικό γονίδιο*, Μτφρ. Μαργαρίτης Λ., Τσουκαλαδάκης Α., εκδ. Σύναλμα, Αθήνα, 1998
- Diderot Denis, *Εγκυκλοπαίδεια*, πίνακες – κείμενα - επιμέλεια: Ντελόπουλος Κυριάκος, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 1995
- Diels H.,Kranz W., *Οι Προσωκρατικοί: Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, τόμοι I-II, Μτφρ.-επιμ. Β. Κύρκου, συνεργ. Δ.. Γεωργοβασίλη, εκδ. Παπαδήμας, Αθήνα, 2005-07. (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, τόμοι I-III, Berlin-Grunewald: Weidmann, 1952)
- Eco Umberto, *Ο Καντ και ο ορθόρυγχος*, Μτφρ. Παπασταύρου Άννα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1995
- Freud Sigmund, (1918), *Επίκαιρες παρατηρήσεις για τον πόλεμο και τον θάνατο: Η απογοήτευση από τον πόλεμο, Η σχέση μας με τον θάνατο, Γιατί πόλεμος;*, Μτφρ. Αναγνώστου Λευτέρης, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα, 1998
- Fromm Erich, *Να Έχεις ή να Είσαι;*, Μτφρ. Τζελέπογλου Ελένη, εκδ. Μπουκουμάνης, Αθήνα, 1978
- Gilpin R., *Πόλεμος και Αλλαγή στη Διεθνή Πολιτική*, Μτφρ. Κολιόπουλος Κ., επισημονική επιμέλεια: Ήφαιστος Π., εκδ. Ποιότητα, Αθήνα, 2004

- Hegel Georg, *Βασικές κατευθύνσεις της φιλοσοφίας του δικαίου ή φυσικό δίκαιο και πολιτειακή επιστήμη*, Μτφρ. Γιακουμής Σ., εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 2004
- Hegel Georg, *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, Μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια Τζωρτζόπουλος Δ., εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 1995
- Heywood Andrew, *Εισαγωγή στην Πολιτική*, Μτφρ. Καράμπελας Γιώργος, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2006
- Hobbes Thomas, *Λεβιάθαν ή ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, Μτφρ. Πασχαλίδης Γ.- Μεταξόπουλος Α., Υπεύθυνος Σειράς: Κονδύλης Παναγιώτης 1943-1998, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989
- Hobbes Thomas, *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Κοινότητας*, εισαγ. Μεταξόπουλος Αιμίλιος, Μτφρ. Πασχαλίδης Γρηγόρης, Μεταξόπουλος Αιμίλιος, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 2006
- Horkheimer Max, (1930), *Απαρχές της αστικής φιλοσοφίας της ιστορίας - Μακιαβέλλι, Χομπς, Μώρος, Καμπανέλλα, Βίκο* (τίτλος πρωτοτύπου: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*), Μτφρ. Κονδύλης Π., εκδ. Κάλβος, Αθήνα, 1989
- Jean Brun, *Ηράκλειτος*, Μτφρ. Διαμαντή Σαπφώ, Μτφρ. αυθ. κειμένων Γκέκα Πόλυ, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα, 1987
- Kant Immanuel, *Για την Αιώνια Ειρήνη*, Μτφρ. Πόταγα Άννα, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1992
- Keegan John, *Η Ιστορία του Πολέμου*, Μτφρ. Χαραλαμπίδης Λάμπης, εκδ. Λιβάνη, Αθήνα, 1997
- Kennedy Paul, *Προετοιμασία για τον 21<sup>ο</sup> αιώνα*, Μτφρ. Βενέτη Δήμητρα, Υπεύθυνος σειράς: Κοτζιάς Νίκος, εκδ. Λιβάνη, Αθήνα, 1994
- Locke John, *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, Μτφρ. Κιτρομηλίδης Πασχάλης Μ., εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2010
- Lorenz Konrad, *Τα Οκτώ Θανάσιμα Αμαρτήματα του Πολιτισμένου Ανθρώπου*, Μτφρ. Κοντοσιάνος Α., επιμ. Κριτικός Ι., εκδ. Θυμάρι, Αθήνα, 1978
- Lowith Karl, (1941), *Από τον Hegel στον Nietzsche - Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του 19<sup>ου</sup> αιώνα*, Μτφρ. Αποστολοπούλου Γεωργία, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1987
- Machiavelli Niccolo, (1513), *Ο Ηγεμόνας (Il Principe)*, Μτφρ. Κασωτάκη Μαρία, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2005
- Marx Karl, *Grundrisse, Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, Πρόλογος-μετάφραση-σχόλια Διβάρης Διονύσης, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα, 1989
- Mill John Stuart, *Περί Ελευθερίας*, (Αρχική Έκδοση 1859), Μτφρ. Μπαλής Νίκος, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα, 1983
- Mouffe Chantal, *Το δημοκρατικό παράδοξο*, Μτφρ. Κιουπκιάδης Αλέξανδρος, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2004

- Nisbet Robert A., *Κοινωνική αλλαγή και Ιστορία*, Μτφρ. Στ. Ροζάνης, Γερ. Σκιαδαρόπουλος, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1995
- Popper Karl, (1945), *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, Μτφρ. Παπαδάκη Ε., εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 1982
- Rawls John, *Το Δίκαιο των Λαών και η ιδέα της δημόσιας λογικής αναθεωρημένη*, Μτφρ. Παπασταύρου Άννα, επιστημονική επιμέλεια: Αρβανιτόπουλος Κ., Ήφαιστος Π., Περράκης Σ., εκδ. Ποιότητα – Harvard University Press, Αθήνα, 2002
- Rousseau Jean-Jacques, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, Μτφρ. Γρηγοροπούλου Βασιλική, Σταϊνχάουερ Αλβέρτος, επιμ. Γρηγοροπούλου Βασιλική, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2004
- Schmitt Carl, (1927), *Η έννοια του Πολιτικού*, (πρώτη έκδοση 1988), Μτφρ. Λαβράνου Αλίκη, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2009
- Schmitt Carl, (1938), *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς. Νόημα και αποτυχία ενός πολιτικού συμβόλου*, Μτφρ. Σαγκριώτης Γιώργος, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα, 2009
- Sun Tzu, *Η τέχνη του πολέμου*, Μτφρ. Παυλάκης Δ.Ν., εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, 2000
- Voltaire Francois-Marie Arouet, *Φιλοσοφικό Λεξικό*, Μτφρ. Ταμβίσκου Φωτεινή - Τσελέντη Ξανθίππη, επιμ. Τσελέντη Ξανθίππη, εκδ. Πιρόγα, Αθήνα, 2009
- Walzer Michael, *Δίκαιοι και άδικοι πόλεμοι*, Μτφρ. Δημητροπούλου Γεωργία, εκδ. Ιωλκός, Αθήνα, 2008
- Wilson Edward Osborne, (1975), *Κοινωνιοβιολογία: Η Νέα Σύνθεση – Η συνοπτική έκδοση*, Μτφρ. Σφενδουράκης Σπύρος, εκδ. Σύναλμα, Αθήνα, 2000
- Windelband W., Heimsoeth H., *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1995

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

Abrams Elliott, *Close calls. Intervention, Terrorism, Missile Defense and 'Just War' Today*, Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1998

Atkins E.M. and Dodaro R.J., *Augustine, Political Writings*, United Kingdom: Cambridge University Press, 2001

Augustine, *De Civitate Dei (contra Paganos), The City of God (against the Pagans)*, Translation by R. W. Dyson, New York: Cambridge University Press, 1998

Bacevich Andrew, *American Empire*, Harvard, 2003

Bassford Christopher, *Clausewitz in English: The Reception of Clausewitz in Britain and America, 1815-1945*, Oxford University Press, 1994

Bonanate Luigi, *La politica internazionale fra terrorismo e guerra*, Laterza, 2005

Bodin Jean, (1576), *Les Six livres de la République* (Six Books of the Commonwealth), abridged and translated by M. J. Tooley, published 1955, Basil Blackwell Oxford, rendered into HTML and Text and edited by Jon Roland of the Constitution Society: [http://www.constitution.org/bodin/bodin\\_.htm](http://www.constitution.org/bodin/bodin_.htm)

Brooks Thom, *Hegel's Political Philosophy: A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, Edinburgh University Press, 2007

Cicero, Marcus Tullius, *De Officiis*, Κριτική έκδοση από τον Winterbottom M., Oxford Classical Texts, Oxford: Oxford University Press, 1994

Cicero, Marcus Tullius, *De Re Publica*, Translated by Keyes C.W., Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994

Clausewitz Carl von, *On War*, Edited and Translated by Michael Howard and Peter Paret, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984

Connoly William E., Schoolman Morton (ed.), *The Augustinian Imperative: A Relection on the Politics of Morality*, United Kingdom: Rowman & Littleleld Inc, 2002

Darwin Charles (1869), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (5th ed.), London: John Murray, retrieved 2009-02-22

Dostoyevsky Fyodor, (1880), *The Karamazov Brothers*, Translated by Constance Garnett, Wordsworth Editions Ltd, 2007

Dyson R.W. (ed.), *The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*, U.S.A., Rochester: Boydell & Brewer Ltd, 2001

Egan Eileen, *Peace Be With You. Justiled Warfare or the Way of Nonviolence*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1999

Elshtain Jean Bethke (ed.), *Just War Theory*, New York: New York University Press, 1992

Forsyth Murray / Keens-Soper Maurice, *The Political Classics: A Guide to the Essential Texts from Plato to Rousseau*, Reading, Berkshire, Great Britain: Cox & Wyrnan Ltd., on behalf of Oxford University Press, 1993

Gilpin R., *War and Change in World Politics*, (First Edition), Cambridge University Press, 1981  
e-book: <http://www.amazon.com/Change-World-Politics-Robert-Gilpin/dp/0521273765>

Grotius Hugo / Kelsey Francis W. (translator), *The Law of War and Peace*, New York: Bobbs-Merrill Co, 1962

Guibbory Achsah (edit.), *The Cambridge Companion to John Donne*, Cambridge University Press, 2006

Heyking John von, *Augustine and Politics as Longing in the World*, Columbia: University of Missouri Press, 2001

Hirsch J., *Herrschaft, Hegemonie und politische Alternativen*, Hamburg, 2002

Hirsch J., *Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat*, Berlin, 1988

Hobbes Thomas, (1651), *De Cive (On the Citizen)*, Μτφρ.- επιμ. Tuck Richard, Silverthorne Michael, Cambridge University Press, 1998

Hobbes Thomas, *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*, edited, with introduction, by Edwin Curley, Hackett Publishing, 1994

Holmes Robert L., *On War and Morality*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989

Hume David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals, section III-Of Justice*, Prometheus Books, 2004

Hutchings Kimberly, *Kant critique and politics*, Routledge, 1996

James David, *Hegel's Philosophy of Right: Subjectivity and Ethical Life*, Continuum Studies In Philosophy, London, 2007

James William, (1906), *The Moral Equivalent of War*, Constitution.org., Retrieved on 2011-08-28, <http://www.constitution.org/wj/meow.htm>

Johnson James Turner, *Morality and Contemporary Warfare*. New Haven, CN and London: Yale University Press, 1999

Kant Immanuel, (1795), *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, Translated by Mary Campbell Smith, Cosimo Classics, 2010

Liddell Hart, Sir Basil, *Foch: The Man of Orleans*, Boston: Little Brown, 1932

Liddell Hart, Sir Basil, *Ghost of Napoleon*, New Haven, Yale University Press, 1934

Liddell Hart, Sir Basil, *Strategy*, New York: Praeger, 1954

Liddell Hart, Sir Basil, *The Napoleonic Fallacy*, Empire Review, 1925

Marvin Perry, Peden Joseph R. and Laue Theodore H. Von, *The Jacobin Regime, Sources of the Western Tradition: From the Renaissance to the Present*, 4th ed, Vol. 2, Boston: Houghton Mifflin, 1999, Print. Sources of the Western Tradition

Matthews Gareth B. (ed.), *The Augustinian Tradition (Philosophical Traditions No 8)*, Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1999

McClelland John S., *A History of Western Political Thought*, London: Routledge, 2002

Mearsheimer John J., *The Tragedy of Great Power Politics*, W.W. Norton, 2003

Morgenthau H., *Politics Among Nations*, 4<sup>th</sup> edition, New York, Alfred Knopf, 1966

Morgenthau H., *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace, Brief Edition*, revised by Thompson K. W., Boston, McGraw Hill Comp., 1993

Mundell R. A., Swoboda A., *Monetary Problems of the International Economy*, Chicago: University of Chicago Press, 1969

Nabulsi Karma, *Traditions of War. Occupation, Resistance and the Law*. N.Y.: Oxford University Press, 1999

Nardin Terry, *The Ethics of War and Peace*, N.J.: Princeton University Press, 1998

Norman Richard, *Ethics, Killing and War*, Cambridge University Press, 1995

Pagden Anthony / Lawrance Jeremy, *Francisco de Vitoria, Political Writings*, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1999

Pinkard Terry, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, 2012

Reichberg Gregory M., Syse Henrik, Begby Endre (editors), *The ethics of war: classic and contemporary readings*, Blackwell Publishing, 2006

Rose David Edward , *Hegel's "Philosophy of Right": A Reader's Guide*, Continuum International Publishing Group, London, 2007

Rosenau J. N., *The Scientific Study of Foreign Policy*, London, Frances Pinter Publishers, 1980

Rousseau Jean-Jacques, (1756), *L'état de guerre – Essai, Lecture de Simone Goyard-Fabre*, Collection: les philosophiques, Editeur: Actes Sud, 2000

Russell Frederick H., *The Just War in the Middle Ages*, London: Cambridge University Press, 1975

Schaff Philip, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing Co., 1969



- Spencer Herbert, Beale Truxton (ed), *The Man Versus the State: A Collection of Essays*, New York, M. Kennerley, 1916  
(Book digitized by Google from the library of the University of Michigan and uploaded to the Internet Archive)
- Stewart Jon Bartley, *The Hegel myths and legends – Hegel on War: Another Look*, by Steven Walt, Northwestern University Press, 1996
- Stucke Maurice E., *Better Competition Advocacy*, retrieved 2007-08-29, citing Herbert Spencer, *The Principles of Biology*, University Press of the Pacific, 2002
- Sun Tzu, *The Art of War*, translated by Grilth, Samuel B., New York: Oxford University Press, 1963
- Taylor Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975
- Tolstoy Lev Nikolaevic, *War and Peace*, Penguin Books, 1980
- Tuck Richard, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, New York: Oxford University Press Inc, 2001
- Valls Andrew, *Ethics in International Affairs*, New York, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2000
- Vico Giambattista, *The New Science*, translated from the third edition (1744) by Bergin Thomas G. and Fisch Max H., Cornell University Press, Ithaca, New York, 1948
- Voltaire François-Marie Arouet, (1764), *A Pocket Philosophical Dictionary*, Translated by John Fletcher, Introduction and Notes by Nicholas Cronk, Oxford University Press, 2011
- Waltz Kenneth N., *Man, the State and War: A Theoretical Analysis*, Columbia University Press, 2001
- Waltz Kenneth N., *Theory of International Politics*, (First Edition), McGraw Hill, 1979  
e-book: <http://www.amazon.com/Theory-International-Politics-Kenneth-Waltz/dp/0075548526>
- Walzer Michael, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York: Basic Books, 1977
- Wright Quincy, *A Study of War, Vol. 2*, Chicago: University of Chicago Press, 1942
- Yasuaki Onuma / Crawford James (eds.), *A normative approach to War: Peace, War and Justice in Hugo Grotius*, New York: Oxford University Press, 1993
- Yoder John Howard, *When War is Unjust. Being Honest in Just-War Thinking*, New York, Maryknoll: Orbis Books, 1996

## ΑΡΘΡΑ

Βαλλιάνος Περικλής, *Ο πόλεμος ως ηθικό πρόβλημα: μια σύντομη αναφορά στις φιλοσοφικές πηγές*, Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης, τχ.25, Μάιος 2005, σ.σ.83-96

Βέικος Θεόφιλος, *Εν Πολέμω...*, Αθήνα, 1993, Περιοδικό «Διαβάζω», τεύχη 315-325

Echevarria Antulio J. II, *Clausewitz's Center of Gravity: Changing Our Warfighting Doctrine- -Again!*, SSI (Strategic Studies Institute), US Army War College, Sep. 2002

Habermas Jurgen, *Παγκόσμια Διακυβέρνηση;*, Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία & 7, τ. 181, 8/5/05, σ.24

Huntington Samuel, *The US Decline or Renewal*, Foreign Affairs, τομ.67, 1988-89

Pierre Hassner, *Beyond the Three Traditions: The Philosophy of War and Peace in Historical Perspective*, International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-), Vol. 70, No. 4. (Oct., 1994), pp. 737-756

Stable URL: <http://links.jstor.org/sici?sici=0020-5850%28199410%2970%3A4%3C737%3ABTTTTTP%3E2.0.CO%3B2-H>

Smith Constance I., *Hegel on War*, Journal of the History of Ideas, Vol. 26, No. 2 (Apr.-Jun., 1965), pp. 282-285, Published by: University of Pennsylvania Press

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2708234>

*What We're Fighting For: A Letter from America*, (c) February 2002, Institute for American Values, <http://www.americanvalues.org>

## ΠΗΓΕΣ ΑΠΟ ΤΟ ΔΙΑΔΙΚΤΥΟ

<http://dictionary.reference.com/browse/war>, *Word Origin & History, Etymonline*

<http://el.wikipedia.org/wiki/1830>

<http://en.wikipedia.org/wiki/War>

<http://www.jstor.org/stable/2708234>

<http://links.jstor.org/sici?sici=0020-5850%28199410%2970%3A4%3C737%3ABTTTTTP%3E2.0.CO%3B2-H>

<http://oxforddictionaries.com/definition/war>

<http://whalenenglish.com/wordorigins/bellum.pdf>

<http://www.amazon.com/Change-World-Politics-Robert-Gilpin/dp/0521273765>

<http://www.amazon.com/Theory-International-Politics-Kenneth-Waltz/dp/0075548526>

<http://www.americanvalues.org>

[http://www.constitution.org/bodin/bodin\\_.htm](http://www.constitution.org/bodin/bodin_.htm)

<http://www.constitution.org/wj/meow.htm>

<http://www.diamet.gr>, *The culture war over Katrina*

<http://www.epohi.gr>

<http://www.merriam-webster.com/dictionary/comitas%20gentium>

<http://www.merriam-webster.com/dictionary/war>

<http://www.philosophypages.com/dy/s9.htm>, *Philosophical Dictionary*

<http://www.special-dictionary.com/latin/>

<http://www.thefreedictionary.com/polemic>

