



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΙΡΑΙΩΣ**

**Τμήμα Διεθνών και Ευρωπαϊκών Σπουδών  
ΠΜΣ στις Διεθνείς και Ευρωπαϊκές Σπουδές**

**Η ΗΘΙΚΗ ΣΤΙΣ ΔΙΕΘΝΕΙΣ ΣΧΕΣΕΙΣ**

Λόβιστε Αλίν- Ράντου

Στην αδερφή μου  
Αθηνά

Πανεπιστήμιο Πειραιώς

## Ευχαριστίες

Θερμότερες ευχαριστίες στους καθηγητές μου Παναγιώτη Ήφαιστο και Ηλία Παπαγιανόπουλο για την πνευματική και ακαδημαϊκή τους καθοδήγηση καθ' όλη τη διάρκεια των σπουδών μου, και για το γεγονός ότι αποτέλεσαν για μένα έμπνευση και πρότυπα δασκάλων και ανθρώπων.

Θέλω επίσης να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου στους γονείς μου Ματθαίο και Καμέλια για την βοήθεια, την ώθηση και την πίστη τους σε εμένα.

Πανεπιστήμιο Πειραιώς

# Περιεχόμενα

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1<sup>ο</sup>: ΕΙΣΑΓΩΓΗ.

- 1.α. Εισαγωγή.....(σελ.5)
- 1.β. Διάρθρωση της ερευνητικής εργασίας.....(σελ.5)

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2<sup>ο</sup>: ΘΕΩΡΙΕΣ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΚΑΙ Ο ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΚΡΑΤΙΚΗΣ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ ΣΤΟ ΑΝΑΡΧΟ ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΣΤΗΜΑ.

- 2.α. Εισαγωγή.....(σελ.7)
- 2.β. Η ουτοπική άποψη του Φιλελευθερισμού.....(σελ.7)
- 2.γ. Το κλασσικό παράδειγμα του Πολιτικού Ρεαλισμού.....(σελ.13)
- 2.δ. Το κράτος, το καθεστώς της κρατικής κυριαρχίας και η φύση του άναρχου διεθνούς συστήματος.....(σελ.21)

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3<sup>ο</sup>: Η ΣΥΛΛΗΨΗ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΣΤΗ ΔΙΕΘΝΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ.

- 3.α. Εισαγωγή.....(σελ.23)
- 3.β. Οι διαφορές ανάμεσα στην ατομική και στην κρατική ηθική(σελ.23)
- 3.γ. Η φύση της διεθνούς ηθικής.....(σελ.28)
- 3.δ. Η ρεαλιστική ηθική της φυσικής κατάστασης στο άναρχο διεθνές σύστημα εναντίον της φιλελεύθερης «ηθικής» ως άλλοθι ηγεμονικών αξιώσεων.....(σελ.34)

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4<sup>ο</sup>: Η ΗΘΙΚΗ- ΔΙΚΑΙΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΖΗΤΗΜΑΤΟΣ ΤΩΝ ΔΙΕΘΝΩΝ ΕΠΕΜΒΑΣΕΩΝ ΣΤΑ ΠΛΑΙΣΙΑ ΤΟΥ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΔΙΚΑΙΟΥ.

- 4.α. Εισαγωγή.....(σελ.43)
- 4.β. Οι βάσεις, τα προβλήματα διεθνούς νομιμοποίησης και τα κύρια ρεύματα ερμηνείας του Διεθνούς Δικαίου.....(σελ.43)
- 4.γ. Προβλήματα κανονιστικής ανάπτυξης στο διεθνή χώρο, οντολογική ετερότητα και η διασφάλιση της κρατικής κυριαρχίας στο Διεθνές Δίκαιο.....(σελ.50)

4.δ. Τα διπλά μέτρα και σταθμά. Οι «ηθικές» διεθνείς επεμβάσεις ως άλλοθι ηγεμονικών αξιώσεων του φιλελεύθερου κοσμοπολιτισμού (ο σκοπός αγιάζει τα μέσα).....(σελ.56)

#### ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5<sup>ο</sup>: ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

5.α. Σύνοψη- Συμπεράσματα.....(σελ.66)

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ.....(σελ.68)

Πανεπιστήμιο Πειραιώς

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1<sup>ο</sup> : ΕΙΣΑΓΩΓΗ**

### **1.α. Εισαγωγή**

Στο άναρχο και ανταγωνιστικό διεθνές περιβάλλον τα κράτη, που αποτελούν αναμφίβολα τους κύριους δρώντες του διεθνές συστήματος, αποφασίζουν και δρουν υπό την πίεση μιας κατάστασης αβεβαιότητας και ανασφάλειας. Τα κράτη, στη βάση της κρατικής τους κυριαρχίας, υπολογίζουν το κόστος και το όφελος των επιλογών τους επιδιώκοντας τη μεγιστοποίηση των κερδών τους. Υπέρτατο εθνικό συμφέρον του κράτους και παράλληλα ηθικό δικαίωμα είναι η επιβίωσή του και η εγγύηση αυτής μέσω της ασφάλειας που πηγάζει από την ισχύ. Σκοπός του παρόντος πονήματος είναι να καταδείξει την ύπαρξη Ηθικής στη διεθνή πολιτική, τον ρόλο που διαδραματίζει στις Διεθνείς Σχέσεις και τέλος να καταστήσει σαφή την αβελτηρία του Ιδεαλισμού να εντάξει στα πλαίσια της θεωρίας του ηθικές πρακτικές απαλλαγμένες από ηγεμονικές επιδιώξεις και πρακτικές. Από την άλλη, στην παρούσα εργασία, γίνεται προσπάθεια να αποτυπωθεί η σαφής υπεροχή της ρεαλιστικής Ηθικής παρά την παραδοχή της έλλειψης παγκόσμιας ηθικής ολοκλήρωσης. Η ρεαλιστική Ηθική της σύνεσης και του σεβασμού της κρατικής κυριαρχίας αποτελεί εν τέλει βασικό πυλώνα αποτελεσματικής ισχύος που με τη σειρά της εξασφαλίζει τη συνέχιση και τη βιωσιμότητα του κράτους.

### **1.β. Διάρθρωση της ερευνητικής εργασίας**

Η παρούσα διπλωματική εργασία αποτελείται από πέντε κεφάλαια. Στο πρώτο κεφάλαιο παρουσιάζονται το εισαγωγικό κεφάλαιο της έρευνας και η διάρθρωση της, μέσω της οποίας περιγράφονται το θέμα, τα πεδία που καλύπτονται και η διάρθρωση των περιεχομένων. Στο Κεφάλαιο 2 (Θεωρίες διεθνών σχέσεων και ο ρόλος της κρατικής κυριαρχίας στο άναρχο διεθνές σύστημα) παρουσιάζονται οι δύο σημαντικότερες θεωρίες των διεθνών σχέσεων και οι θέσεις τους αναφορικά με το καθεστώς και τη λειτουργία του διεθνούς συστήματος, αναλύεται οντολογικά ο ορισμός, ο ρόλος και οι λειτουργίες του κράτους καθώς και πως δραστηριοποιείται συστημικά στα πλαίσια ενός άναρχου διεθνούς συστήματος στον οποίο ο πρωταρχικός σκοπός είναι η επιβίωση. Το Κεφάλαιο 3 (Η σύλληψη της ηθικής στη διεθνή πολιτική) πραγματεύεται την ύπαρξη και σε ποιο βαθμό η ηθική συναντάται στη διεθνή σκηνή. Στη συνέχεια, παρουσιάζονται αρχικά οι διαφορές ανάμεσα στην ατομική και στην κρατική ηθική. Ακολουθεί η περιγραφή της φύσης της διεθνούς ηθικής και τέλος η ανάλυση περιστρέφεται γύρω από την υπεροχή της ρεαλιστικής ηθικής σε σύγκριση με την φιλελεύθερη. Το Κεφάλαιο 4 (Η ηθική – δικαιοκή διάσταση του ζητήματος των διεθνών επεμβάσεων στα πλαίσια του διεθνούς δικαίου) προβαίνει σε πιο πρακτικά δικαιοκή ζητήματα ηθικής που σχετίζονται με τις διεθνής επεμβάσεις και τις ηθικοκανονιστικές δομές που λειτουργούν στα πλαίσια του Διεθνούς Δικαίου. Γίνεται τέλος προσπάθεια να επισημανθεί η απουσία ηθικών σκέψεων και δράσεων που κρύβονται πίσω από φιλελεύθερες- ηγεμονικές αξιώσεις. Στο Κεφάλαιο 5(Συμπεράσματα) περιέχονται συνοπτικά τα συμπεράσματα της παρούσας μελέτης και τέλος ακολουθεί η βιβλιογραφική αναφορά της έρευνας.

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2<sup>ο</sup> : ΘΕΩΡΙΕΣ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΚΑΙ Ο ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΚΡΑΤΙΚΗΣ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ ΣΤΟ ΑΝΑΡΧΟ ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΣΤΗΜΑ**

### **2.α. Εισαγωγή**

Το παρόν κεφάλαιο εισάγει τον αναγνώστη στις δύο βασικότερες και ευρύτερα διαδεδομένες θεωρίες Διεθνών Σχέσεων. Παρουσιάζονται αρχικά ο Φιλελευθερισμός και στη συνέχεια ο Πολιτικός Ρεαλισμός ο οποίος αναμφίβολα αποτελεί και την κυρίαρχη προσέγγιση όσον αφορά τη μελέτη των Διεθνών Σχέσεων. Το τελευταίο μέρος του κεφαλαίου στοχεύει στην ανάλυση των προτεραιοτήτων, του ρόλου και της προσπάθειας επιβίωσης του κράτους στα πλαίσια ενός ανταγωνιστικού περιβάλλοντος στο οποίο το κοινό “νόμισμα” είναι η ισχύς. Γίνεται σαφής επίσης και η σημασία του δρώντος ως κράτος, η προϋπόθεση της κρατικής κυριαρχίας και πως αυτή διασφαλίζει σε μεγάλο βαθμό την επιβίωση στο άναρχο διεθνές σύστημα.

### **2.β. Η ουτοπική άποψη του Φιλελευθερισμού**

Η φιλελεύθερη παράδοση έχει τις ρίζες της στο Διαφωτισμό, την περίοδο εκείνη στην Ευρώπη του 18<sup>ου</sup> αιώνα κατά την οποία οι διανοούμενοι και οι πολιτικοί ηγέτες είχαν μια έντονη αίσθηση ότι η λογική θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να γίνει ο κόσμος καλύτερος. Συνεπώς, οι φιλελεύθεροι τείνουν να είναι αισιόδοξοι αναφορικά με τις προοπτικές του να γίνει ο κόσμος ασφαλέστερος και ειρηνικότερος. Οι φιλελεύθεροι πιστεύουν κατά βάση ότι είναι εφικτό να μειωθεί σε σημαντικό βαθμό η μάλιστα του πολέμου και να αυξηθεί η διεθνής ευημερία. Γι' αυτόν τον λόγο οι φιλελεύθερες θεωρίες ενίοτε ονομάζονται «ουτοπικές» ή «ιδεαλιστικές» (J. Mearsheimer, η Τραγωδία της Πολιτικής των Μεγάλων Δυνάμεων, σελ. 47)

Η αισιόδοξη οπτική του φιλελευθερισμού για τη διεθνή πολιτική βασίζεται σε τρεις θεμελιώδεις πεποιθήσεις οι οποίες είναι κοινές σε όλες σχεδόν τις θεωρίες και τις παραλλαγές του ιδεαλισμού. Πρώτον, οι φιλελεύθεροι θεωρούν τα κράτη ως τους κυριότερους δρώντες στη διεθνή πολιτική. Από τη μία, βέβαια, αποδέχονται την αναγκαιότητα του κράτους και στη συνέχεια προσπαθούν με κάθε τρόπο να το περιορίσουν και τελικά να υποβαθμίσουν το ρόλο του (K. Waltz, ο Άνθρωπος, το Κράτος και ο Πόλεμος). Θεμέλιος λίθος, λοιπόν, της ουτοπικής θεωρίας είναι ότι παράλληλα με την αποδυνάμωση του ρόλου του κράτους, είναι και η πίστη στους διεθνείς οργανισμούς. Οι υποστηρικτές του φιλελευθερισμού πρωτοστάτησαν ήδη από τις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα στη δημιουργία διεθνών οργανισμών που θα επενέβαιναν θεωρητικά, αποτελεσματικά και θα συντόνιζαν τη συνεργασία μεταξύ των κρατών. Η πίστη τους αυτή στους διεθνείς οργανισμούς βασίζεται στην πεποίθηση ότι τα κράτη του κόσμου έχουν τα ίδια υλιστικά συμφέροντα, συνεπώς ο επεμβατικός ρόλος του κράτους είναι περιττός και η «αρμονία των συμφερόντων» αρκετά δυνατή ούτως ώστε να αποτρέψει τα κράτη να συγκρούονται μεταξύ τους. Συνεπώς, οι διεθνείς οργανισμοί θα αναλαμβάνουν το εύκολο σχετικά έργο του συντονισμού και της διευθέτησης μικροδιαφορών, αφού το πρόβλημα θα ήταν εγγενώς λυμένο στα πλαίσια του

ίδιου του συστήματος των μηδενικών διαφορών (E. Carr, η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939).

Δεύτερον, τονίζουν το ότι τα εσωτερικά χαρακτηριστικά των κρατών ποικίλουν σημαντικά και ότι αυτές οι διαφορές έχουν βαθειά επίδραση στην κρατική συμπεριφορά (J. Mearsheimer, η Τραγωδία της Πολιτικής των Μεγάλων Δυνάμεων). Επιπλέον, οι φιλελεύθεροι θεωρητικά συχνά πιστεύουν ότι ορισμένες εσωτερικές ρυθμίσεις όπως το δημοκρατικό πολίτευμα είναι εγγενώς προτιμητέες από κάποιες άλλες όπως τα δικτατορικά καθεστώτα. Για τους φιλελεύθερους, επομένως, υπάρχουν «καλά» και «κακά» κράτη στο διεθνές σύστημα. Τα καλά κράτη ακολουθούν συνεργατικές πολιτικές και σπανίως ξεκινούν πολέμους βασιζόμενα στο δόγμα «οι δημοκρατίες δεν πολεμούν μεταξύ τους», ενώ από την άλλη τα κακά κράτη προκαλούν συγκρούσεις με άλλα κράτη και είναι επιρρεπή στο να χρησιμοποιούν βία για να πετύχουν τους στόχους τους (M. Howard, War and the Liberal conscience, new Brunswick, NS : Rutgers University Press 1978). Έτσι η λύση για την ειρήνη είναι να απαρτιστεί ο κόσμος από καλά κράτη.

Τρίτον, οι φιλελεύθεροι πιστεύουν ότι οι υπολογισμοί περί ισχύος έχουν μικρή σημασία για την εξήγηση της συμπεριφοράς των κρατών. Άλλα είδη υπολογισμών, όπως οι πολιτικοί και οι οικονομικοί, έχουν μεγαλύτερη σημασία, παρ' ότι η μορφή αυτών των υπολογισμών διαφέρει από θεωρία σε θεωρία μέσα στο ευρύ φάσμα και στις διάφορες παραλλαγές της φιλελεύθερης σχολής σκέψης. Τα κακά κράτη μπορεί να έχουν ως κίνητρο την επιθυμία να αποκτήσουν ισχύ σε βάρος άλλων κρατών αλλά αυτό συμβαίνει μόνο και μόνο γιατί έχουν παρασυρθεί σε λανθασμένη συμπεριφορά. Σε έναν ιδεατό κόσμο όπου υπάρχουν μόνο καλά κράτη, η ισχύς σε μεγάλο βαθμό παύει να είναι υψίστης σημασίας σκοπός του κράτους.

Μεταξύ των διάφορων θεωριών που βρίσκονται κάτω από τη μεγάλη ομπρέλα του φιλελευθερισμού οι τρεις κύριες θεωρίες που αναφέρθηκαν πιο πάνω έχουν ιδιαίτερα μεγάλη επιρροή. Η πρώτη υποστηρίζει ότι υψηλά επίπεδα οικονομικής αλληλεξάρτησης μεταξύ των κρατών καθιστούν απίθανο το να πολεμήσουν τα κράτη μεταξύ τους. Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία η ρίζα της σταθερότητας είναι η δημιουργία και διατήρηση μιας παγκόσμιας φιλελεύθερης οικονομικής τάξης η οποία επιτρέπει την ελεύθερη οικονομική συναλλαγή μεταξύ των κρατών. Μια τέτοια τάξη αυξάνει την ευημερία των κρατών ενισχύοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την ειρήνη καθώς στα ευημερούντα κράτη είναι περισσότερο ικανοποιημένα από οικονομική άποψη και κατά συνέπεια είναι πιο ειρηνικά. Πολλοί πόλεμοι διεξάγονται προκειμένου να αποκτηθεί ή να διατηρηθεί πλούτος, αλλά τα κράτη έχουν πολύ μικρότερο κίνητρο να ξεκινήσουν πόλεμο αν είναι ήδη πλούσια (κίνητρο βασισμένο στον ορθολογισμό όπου καταδεικνύει την ωφέλεια της διατήρησης του οικονομικού status quo). Επιπλέον, πλούσια κράτη με αλληλοεξαρτώμενες οικονομίες θα καταστούν λιγότερο ευημερούντα αν πολεμήσουν μεταξύ τους. Με λίγα λόγια, εφ' όσον και τα κράτη δημιουργήσουν εκτεταμένους οικονομικούς δεσμούς, αποφεύγουν τον πόλεμο και αντί αυτού μπορούν να επικεντρωθούν στη συσσώρευση πλούτου.



Η δεύτερη θεωρία, η θεωρία της δημοκρατικής ειρήνης ή της «αιώνιας» ειρήνης όπως θα τη χαρακτήριζε αλλιώς ο Kant, ισχυρίζεται ότι οι δημοκρατίες δεν πολεμούν εναντίον άλλων δημοκρατιών όπως αναφέρθηκε και πιο πάνω (J. Mearsheimer, η Τραγωδία της Πολιτικής των Μεγάλων Δυνάμεων). Έτσι ένας κόσμος που θα απαρτίζεται μόνο από δημοκρατικά κράτη θα είναι ένας κόσμος χωρίς πόλεμο. Το επιχείρημα εδώ δεν είναι ότι η δημοκρατίες είναι λιγότερο φιλοπόλεμες απ' ότι η μη δημοκρατίες, αλλά ότι οι δημοκρατίες δεν πολεμούν μεταξύ τους. Υπάρχει μια ποικιλία εξηγήσεων για τη δημοκρατική ειρήνη αλλά μικρή συμφωνία ως προς το ποια από τις εν λόγω εξηγήσεις είναι η σωστή. Παρά ταύτα οι φιλελεύθεροι διανοητές συμφωνούν στο ότι η θεωρία της δημοκρατικής ειρήνης παρέχει μία άμεση αμφισβήτηση του ρεαλισμού και αποτελεί μία ισχυρή συνταγή για ειρήνη.

Ορισμένοι φιλελεύθεροι διατείνονται ότι οι διεθνείς θεσμοί δηλαδή οι διεθνείς οργανισμοί που είναι οι φορείς των διεθνών θεσμών, ενισχύουν τις προοπτικές για συνεργασία μεταξύ των κρατών και έτσι μειώνουν σημαντικά την πιθανότητα πολέμου. Οι οργανισμοί και οι θεσμοί που εκφράζονται μέσω αυτών δεν είναι ανεξάρτητες πολιτικές οντότητες που βρίσκονται πάνω από τα κράτη και τα υποχρεώνουν να συμπεριφέρονται με αποδεκτούς τρόπους. Αντ' αυτού, οι θεσμοί είναι σύνολα κανόνων που ορίζουν τους τρόπους με τους οποίους τα κράτη θα πρέπει να συνεργάζονται και να ανταγωνίζονται μεταξύ τους. Ορίζουν αποδεκτές μορφές κρατικής συμπεριφοράς και απαγορεύουν μη αποδεκτά είδη συμπεριφοράς. Με άλλα λόγια, οι θεσμοί, που δεν είναι άλλο παρά εντολοδόχοι των κοινών συμφερόντων των δημοκρατικών κρατών, προετοιμάζουν το στίβο όπου θα διεξαχθεί το παγκόσμιο οικονομικό και πολιτικό παιχνίδι, αφού πρώτα θα έχουν οριστεί οι κανόνες και οι κυρώσεις γι' αυτούς που αδυνατούν να συμμορφωθούν με αυτούς. Αυτοί οι κανόνες δεν επιβάλλονται στα κράτη από μία ανεξάρτητη ανώτερη οντότητα, αλλά διαπραγματεύονται από τα κράτη τα οποία συμφωνούν να τηρήσουν τους κανόνες που αυτά δημιούργησαν, επειδή είναι προς το συμφέρον τους να πράξουν κάτι τέτοιο. Οι φιλελεύθεροι ισχυρίζονται ότι αυτοί οι θεσμοί και οι κανόνες μπορούν να αλλάξουν θεμελιωδώς την κρατική συμπεριφορά. Σύμφωνα με αυτό το επιχείρημα οι θεσμοί μπορούν να αποθαρρύνουν τα κράτη από το να υπολογίζουν το συμφέρον τους με βάση το πώς η κάθε κίνησή τους επηρεάζει τη σχετική θέση ισχύος τους αναφορικά με άλλα κράτη (δίλημμα ασφαλείας), και έτσι σπρώχνουν τα κράτη μακριά από τον πόλεμο και προάγουν την ειρήνη.

Όπως προαναφέρθηκε η ειρήνη και ο πόλεμος είναι τα προϊόντα των καλών και των κακών κρατών αντίστοιχα. Αν λοιπόν ισχύει αυτό σύμφωνα με τους ουτόπιστές θα πρέπει να γίνει κάτι ούτως ώστε τα κράτη που βρίσκονται στην παρούσα (κακή) κατάσταση να μετατραπούν στην επιθυμητή (καλή) κατάσταση. Με βάση όμως αυτή την θεωρία προκύπτουν όχι μόνο εύλογα ερωτήματα αλλά και αντιρρήσεις, αμφισβητήσεις που γεννά το κριτήριο της πραγματικότητας υπό το πρίσμα της εφαρμογής. Ποιο λοιπόν είναι το «καλό» και το «κακό» κράτος; Με ποιον τρόπο το «κακό» κράτος μετατρέπεται σε «καλό» κράτος; Και τέλος, είναι σίγουρο ότι η ύπαρξη αποκλειστικά «καλών» κρατών θα επέφερε μια μόνιμη ειρήνη; Όπως φαίνεται η ιδεολογική ανεπάρκεια του φιλελευθερισμού φανερώνεται έκδηλα όταν πρόκειται να εφαρμοστεί στην πράξη. Ο φιλελεύθερος όμως θα απαντούσε με πίστη και

σιγουριά ότι το «καλό» κράτος έχει ταυτότητα και δεν είναι άλλη από τη δημοκρατία. Βασίζεται δηλαδή στο αξίωμα ότι η εσωτερική οργάνωση του κράτους μεταφράζεται και σε εξωτερική κρατική συμπεριφορά. Έστω κι έτσι, η θεωρία αστοχεί παντελώς. Ακόμα κι αν δεχτούμε ότι η δημοκρατία είναι το εισιτήριο για ένα αποκλειστικά ειρηνικό διεθνές σύστημα, η πραγματικότητα αποδεικνύει με τον πιο emphaticό τρόπο την αποτυχία της θεωρίας στην πράξη.

Οι φιλελεύθεροι, επίσης, δεν προσβλέπουν σε μία κατάσταση νιρβάνας όπου όλες οι συγκρούσεις σταματούν, επειδή όλες οι διαμάχες έχουν εξλειφθεί και ο κόσμος θα αποτελείται από «καλά» και φιλειρηνικά κράτη. Αντιλαμβανόμενοι την αποτυχία της θεωρίας τους, υποστηρίζουν στη συνέχεια ότι θα εξακολουθούν να υπάρχουν διαφορές μεταξύ των κρατών, αλλά δεν θα υπάρχει προδιάθεση να επιλύονται αυτές οι διαφορές με πόλεμο καθώς θα κράτη βελτιώνονται – προς στιγμήν ας δεχτούμε ότι όντως ισχύει η υπόθεση ότι βελτιώνονται – η αφορμές για πόλεμο μειώνονται ενώ ταυτόχρονα αυξάνεται η δυνατότητα των κρατών να επιλύσουν τις διαφορές τους φιλικά και ορθολογικά. Με άλλα λόγια οι ιδεαλιστές θεωρούν ότι αφού η δημοκρατία βοηθά τα κράτη να γίνουν αντιπροσωπευτικά της βούλησης των λαών τους, θα έφταναν στο τέλος σε απαθή αμεροληψία στις μεταξύ τους συναλλαγές αποφεύγοντας παράλληλα συγκρούσεις – πολέμους που θα προέκυπταν από ανταγωνιστικά συμφέροντα.

Από τη στιγμή όμως που το φαινόμενο του πολέμου ως μέθοδος επίλυσης των διαφορών που πηγάζουν από το διακρατικό ανταγωνισμό, θα αφεθεί οριστικά στο παρελθόν, θα πρέπει να αντικατασταθεί από κάποια άλλη ρυθμιστική συστημική αρχή. Αυτή η καινούρια αρχή θα μπορούσε να πάρει τη μορφή ενός συστήματος διαιτησίας, ενός συστήματος συνδιαλλαγής, ενός χαλαρού συστήματος δικαίου όπου τα κράτη θα υποβάλλουν εθελοντικά τις διαφορές τους σε ένα διεθνές δικαστήριο και θα εφαρμόζουν χωρίς καταναγκασμό τις αποφάσεις τους ή θα παραχωρούσαν εθελούσια μέρος της κρατικής τους κυριαρχίας σε διακρατικούς θεσμούς που θα είχαν το ρόλο του επόπτη και του υπερεθνικού ρυθμιστή. Σε αυτά τα ζητήματα οι φιλελεύθεροι έχουν διαφωνήσει. Μέχρι πρόσφατα, ωστόσο, οι περισσότεροι απ' αυτούς έχουν συμφωνήσει σε ορισμένα βασικά πράγματα. Θα πρέπει να υπάρχει κάποιο μίνιμουμ οργάνωσης και καμία χρήση στρατιωτικής βίας με την εξαίρεση της άμεσης απόκρουσης κάποιου στρατού εισβολής. Η κοινή γνώμη θα αποτελεί τη μεγαλύτερη κύρωση και ισορροπία συμφερόντων θα είναι η μεγάλη εγγύηση πάνω στην οποία θα στηρίζονται όλα. Για την ιδέα της ισορροπίας ο Bentham επεξηγεί : «Βάσει της επαναλαμβανόμενης εμπειρίας, τα κράτη θα έπρεπε να είχαν προσπαθήσει να βρουν ή να είχαν βρει τη γραμμή της ήσυχης αντιστάσεως του καθ' ενός τους, ακριβώς όπως τα άτομα της ίδιας κοινωνίας έχουν βρει τη δική τους· και αυτή θα είναι η γραμμή που αντιπροσωπεύει τη μέγιστη και κοινή χρησιμότητα όλων των εθνών μαζί. Το σημείο ηρεμίας θα είναι εκείνο στο οποίο όλες οι δυνάμεις βρίσκουν την ισορροπία τους, από την οποία θα υπάρχει η μέγιστη δυσκολία να τις κάνει κάποιος να αποχωρήσουν.» (Bentham, «principles of international law» στο K. Waltz, ο Άνθρωπος, το Κράτος και ο Πόλεμος, σελ. 155). Πρόκειται για την εφαρμογή του αναρχικού ιδεώδους στις διεθνείς σχέσεις αλλά οι φιλελεύθεροι ως επί το πλείστον εθελουφλούν και δεν το βλέπουν κατ' αυτόν τον τρόπο

και αυτό γιατί ορισμένοι έχουν αντιληφθεί λανθασμένα την έννοια της πολιτικής και άλλοι εφαρμόζουν στις διεθνείς σχέσεις μια λογική διαφορετική από εκείνη που εφαρμόζουν στο εσωτερικό του κράτους.

Από την άλλη, οι φιλελεύθεροι θεωρούν ότι είναι δυνατόν να δημιουργηθεί ένα «δικαστικό» σύστημα στις διεθνείς σχέσεις που θα μπορεί δηλαδή αμερόληπτα να βγάζει αποφάσεις και να πείθει τα κράτη να τις σεβαστούν στα πρότυπα δηλαδή των ενδοκρατικών δικαστικών συστημάτων. Σύμφωνα με τους ιδεαλιστές η υλοποίηση ενός τέτοιου θεσμού θα μπορούσε να αποκτήσει την αποτελεσματικότητά του, όχι από την οργανωμένη ισχύ του καταναγκασμού ή της απειλής, αλλά από την πεφωτισμένη κοινή γνώμη «καλών» - δημοκρατικών κρατών. Διαπράττουν όμως έτσι το ολέθριο σφάλμα να θεωρούν τις περιπτώσεις όπου η βία δεν είναι ορατή ως απόδειξη ότι η ισχύς δεν είναι παρούσα. Από τη στιγμή που το ενστερνίζονται, πιστεύουν ότι είναι εφικτό να βάλουν τα κράτη να επιλύουν τις διαφορές τους διεθνώς από μία υπερκρατική εξουσία, όπως αυτές που επιλύονται στο εσωτερικό των κρατών χωρίς όμως πρώτα να κατανοούν το άναρχο διεθνές σύστημα που βρίσκεται στον αντίποδα της ενδοκρατικής πολιτικής οργάνωσης. Στις διεθνείς υποθέσεις δηλαδή, φαντάζονται τη λογική να υπερισχύει της βίας ενώ στον εσωτερικό χώρο ξεχνάνε ότι οι διαφορές επιλύονται από ενδοκρατικούς θεσμούς που συνδυάζουν τη λογική με τη βία. Για τη συγκρότηση ενός αντίστοιχου υπερκρατικού θεσμού οι φιλελεύθεροι οφείλουν να αντιληφθούν ότι χρειάζεται να καταβάλλουν το τίμημα που απαιτείται και απ' ό,τι φαίνεται δεν είναι πρόθυμοι να το πράξουν ή εθελουφλούν θεωρώντας ότι τα κράτη από μόνα τους θα πειθαρχήσουν στις εις βάρος τους αποφάσεις. Χωρίς την απειλή κυρώσεων ή την απειλή της έσχατης λύσης που είναι η χρήση βίας προς συμμόρφωση στις αποφάσεις των θεσμών, κανένα κράτος δεν πρόκειται εθελούσια και «λογικά» να πειθαρχήσει. Θα μπορούσαμε να αναρωτηθούμε εύλογα πώς αυτό θα ήταν δυνατό σε ένα άναρχο διεθνές σύστημα όπου απουσιάζει μια υπερεθνική κυβέρνηση, από τη στιγμή που πολλές φορές με δυσκολία λειτουργεί ακόμα και στα πλαίσια του ενδοκρατικού συστήματος διακυβέρνησης όπου υφίσταται ένα ισχυρό κέντρο εξουσίας.

Αξίζει επιπλέον να αναφέρουμε τις πάγιες θέσεις που αναπτύχθηκαν στα πλαίσια του Γουίλσονισμού, βασιζόμενες στις απόψεις του W. Wilson, ενός εκ των πιο ένθερμων υποστηρικτών του φιλελευθερισμού και των διεθνών θεσμών. Η ειρήνη του κόσμου θα εξακολουθούσε να στηρίζεται στη δύναμη – κατά τα λεγόμενα του Wilson, «Στην οργανωμένη μεγάλη δύναμη της ανθρωπότητας» - αλλά θα επρόκειτο για κάτι διαφορετικό από τη δύναμη που επιδεικνυόταν στην πολιτική ισορροπία ισχύος του παρελθόντος. Το ιδεώδες του Wilson δεν είναι μία ισορροπία της ισχύος αλλά μία «κοινότητα της ισχύος» όπου ομοιογένεια και κοινά συμφέροντα θα αποτελούσαν τον κοινό παρονομαστή μεταξύ των δημοκρατικών κρατών. Κι όταν γίνονταν πραγματικότητα η δημοκρατική διεθνής κοινότητα, η νέα δύναμη της κοινής γνώμης θα αντικαθιστούσε την παλαιά δύναμη των εθνικών στρατών και ναυτικών. [ομιλία του Wilson στη Γερουσία των ΗΠΑ (22 Ιανουαρίου 1917) στο W. Wilson, Selectives for today, tourtelot, σελ. 131 από K. Waltz, ο Άνθρωπος, το Κράτος και ο Πόλεμος, σελ. 158]. Η εθνική αυτοδιάθεση θα φέρει τη δημοκρατία και οι δημοκρατίες είναι εξ ορισμού ειρηνικές. Ο όρος

που θέτει ο Wilson ότι δηλαδή προκειμένου οι μονάδες να δημιουργήσουν μία κοινότητα θα πρέπει να μοιράζονται παρόμοιες αξίες και συμφέροντα, δεν είναι εκτός πραγματικότητας. Δυσκολίες επίτευξης ομοιότητας θα αναλυθούν εκτενέστερα στα πλαίσια του ρεαλισμού με τη βοήθεια της θεωρίας της ανθρωπολογικής ετερότητας. Προς το παρόν, εύλογα μπορούμε να αναρωτηθούμε πόσος βαθμός κοινότητας – ομοιογένειας είναι απαραίτητος προτού η βία, υπό τη συμβατική της έννοια, πάψει να παίζει ρόλο στις σχέσεις μεταξύ των κρατών. Επίσης, αρκούν διακρατικά ηθικά «πρότυπα» ως παραδείγματα ικανοποιητικού βαθμού συνδιαλλαγής μεταξύ των κρατών; Όταν ο Wilson ζήτησε από τα κράτη να συνάψουν σύμφωνα, ούτως ώστε να προστατεύονται τα δικαιώματα των μικρών κρατών, ουσιαστικά επέτρεψε στην αφελή αισιοδοξία των πρώιμων φιλελεύθερων του Laissez Fair οι οποίοι θεωρούσαν ότι οι σχέσεις μεταξύ των κρατών θα μπορούσαν να ρυθμιστούν ικανοποιητικά μέσω συνθηκών – «συμβολαίων» μεταξύ τους. (E. Carr, Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939).

Για να δοθεί λύση στο πρόβλημα του πολέμου και των αιτιών του πρέπει να δεχτούμε σύμφωνα με τους φιλελεύθερους ως προϋπόθεση τη δυνατότητα της τελειοποίησης των δυνητικά συγκρουόμενων μονάδων. Καθώς η τελειότητα, που από τη μία δεν έχει οριστεί, παρά την αυθαίρετη τοποθέτησή της υπό τη στέγη της δημοκρατίας αλλά ούτε και ο βαθμός της που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ικανοποιητικός, είναι αδύνατη, όπως και για τους ανθρώπους το φιλελεύθερο σύστημα στην καλύτερη περίπτωση μπορεί να οδηγήσει μόνο κατά προσέγγιση στην παγκόσμια ειρήνη. Εφόσον η ειρήνη επιτυγχάνεται μόνο κατά προσέγγιση, είναι παράλογο να αναμένουμε από κάποιο κράτος να βασίζεται στην προθυμία των άλλων να συνεργαστούν. Η ιδεολογική κατάρρευση του φιλελευθερισμού φαίνεται επίσης και στο γεγονός της ουτοπικής ισορροπίας συμφερόντων σε συνδυασμό με τη δύναμη της κοινής γνώμης αδυνατεί να τερματίσει την αναγκαιότητα που έχει κάθε κράτος να παραμένει ασφαλές και σε ετοιμότητα με το να συγκεντρώνει ισχύ προκειμένου να υπερασπιστεί τα συμφέροντά του. Με άλλα λόγια αδυνατεί στην πράξη να εμποδίσει την επανάληψη των φαινομένων της πολιτικής - στρατιωτικής ισορροπίας ισχύος και του διλήμματος ασφαλείας. Ο οραματισμός των φιλελευθέρων δεν έχει ελπίδα πραγματοποίησης ακριβώς για τους ίδιους λόγους που ο αναρχισμός είναι απραγματοποίητο ιδεώδες. (K. Waltz, ο Άνθρωπος, το Κράτος και ο Πόλεμος, σελ. 159). Η διατήρηση της τάξης και της δικαιοσύνης χωρίς να γίνεται καμία πρόνοια για τη λήψη και την επιβολή των αποφάσεων απαιτεί μεγάλες αρετές από τις μονάδες του συστήματος είτε πρόκειται για ανθρώπους είτε για κράτη. Η εξασφάλιση των απαραίτητων βελτιώσεων μπορεί να απαιτήσει περισσότερη βία απ' όση θα χρειαζόταν για να διατηρηθεί ένα μικρός βαθμός τάξης και δικαιοσύνης μεταξύ υποκειμένων που θα ήταν πολύ λιγότερο τέλεια (κλασσικό παράδειγμα σφάλματος νεοφιλελεύθερων και νεοσυντηρητικών). Και αν η σύγκρουση προκύπτει όχι μόνο από ελαττώματα των υποκειμένων αλλά και από την ποιότητα των μεταξύ τους σχέσεων (προϊόν στις περισσότερες περιπτώσεις συγκρουόμενων συμφερόντων), ενδεχομένως κανένας βαθμός βελτίωσης των μεμονωμένων υποκειμένων να μην είναι επαρκής για να επιφέρει αρμονία υπό συνθήκες διεθνούς αναρχίας. Με άλλα λόγια η φιλελεύθερη πρόταση πολιτικής είναι ανεφάρμοστη και η μη εφαρμογή της σχετίζεται άμεσα με την ανεπάρκεια της φιλελεύθερης ανάλυσης – θεωρίας. Η ειρήνη με δικαιοσύνη

απαιτεί μία οργάνωση που θα έχει όλο και περισσότερο τις ιδιότητες της κυβέρνησης ακριβώς όπως διαπιστώθηκε ότι η δικαιοσύνη στο εσωτερικό των κρατών απαιτεί μία ολοένα ισχυρότερη κυβέρνηση στα πλαίσια ενός ισχυρότερου εθνοκράτους.

## **2.γ. Το κλασσικό παράδειγμα του πολιτικού ρεαλισμού**

Ο πολιτικός ρεαλισμός αποτελεί αναμφίβολα την κυρίαρχη προσέγγιση στη μελέτη των Διεθνών Σχέσεων. Η κυριαρχία αυτή είναι έκδηλη τόσο στον πανεπιστημιακό όσο και στον πολιτικό χώρο δηλαδή τόσο στη θεωρία όσο και στην πρακτική της διεθνούς πολιτικής. Σύμφωνα με μελέτες η συντριπτική πλειοψηφία των ακαδημαϊκών αναλύσεων που τίθενται σε εμπειρική δοκιμασία αντλούνται από τη ρεαλιστική σχολή σκέψης (Α. Πλατιάς, Διεθνείς Σχέσεις και Στρατηγική στο Θουκυδίδη, σελ. 25). Όσον αφορά το πολιτικό πεδίο η πρακτικές εφαρμογές ηγετών όπως ο Ρισελιέ, ο Μέτερνιχ, ο Μπίσμαρκ, ο Ρούσβελτ, ο Τσόρτσιλ, ο Ντε Γκώλ και ο Κίσιπινγκερ, έχουν ταυτιστεί σε μεγάλο βαθμό με τον πολιτικό ρεαλισμό στην εξωτερική πολιτική. Σε αντίθεση με τους φιλελεύθερους, οι ρεαλιστές θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι απαισιόδοξοι αναφορικά με τη διεθνή πολιτική. Οι ρεαλιστές συμφωνούν ότι η δημιουργία ενός ειρηνικού κόσμου θα ήταν ευκατάρια αλλά δεν βλέπουν κανέναν τρόπο διαφυγής από τον σκληρό κόσμο του ανταγωνισμού ασφαλείας και του πολέμου. Η δημιουργία ενός ειρηνικού κόσμου είναι αδιαμφισβήτητα μια ελκυστική ιδέα αλλά περισσότερο είναι μία ιδέα που αναπτύσσεται στα πλαίσια του ουτοπισμού. Όπως αναφέρει ο Carr «ο ρεαλισμός τείνει να δίνει έμφαση στην ακατανίκητη δύναμη των υπαρχουσών τάσεων και να επιμένει ότι η ύψιστη σοφία τείνει στο να αποδέχεται κανείς και να προσαρμόζεται σε αυτές τις δυνάμεις και σ' αυτές τις τάσεις» (E. Carr, η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939).

Αυτή η απαισιόδοξη γωνία για τις Διεθνείς Σχέσεις βασίζεται σε τρεις θεμελιώδεις πεποιθήσεις. Πρώτον, οι ρεαλιστές όπως και οι φιλελεύθεροι αντιμετωπίζουν τα κράτη ως τους κυριότερους δρώντες στη διεθνή πολιτική. Όμως οι ρεαλιστές επικεντρώνονται κυρίως στις μεγάλες δυνάμεις επειδή τα κράτη αυτά κυριαρχούν και διαμορφώνουν τη διεθνή πολιτική και επίσης προκαλούν τους πλέον θανατηφόρους πολέμους.

Δεύτερον, οι ρεαλιστές πιστεύουν ότι η συμπεριφορά των μεγάλων δυνάμεων επηρεάζεται κυρίως από το εξωτερικό τους περιβάλλον και όχι από τα εσωτερικά του χαρακτηριστικά. Η δομή του διεθνούς συστήματος, την οποία όλα τα κράτη πρέπει να αντιμετωπίσουν διαμορφώνει σε μεγάλο βαθμό την εξωτερική τους πολιτική. Οι ρεαλιστές αποφεύγουν να προβαίνουν σε αυστηρές διακρίσεις μεταξύ «καλών» και «κακών» κρατών, επειδή όλα τα κράτη δρουν σύμφωνα με την ίδια λογική δηλαδή αυτή που υπαγορεύεται από το εθνικό συμφέρον, ανεξάρτητα από την κουλτούρα τους, το πολιτικό τους σύστημα ή το ποιος βρίσκεται στην κυβέρνηση. Συνεπώς είναι δύσκολο να γίνουν διακρίσεις μεταξύ κρατών με εξαίρεση των διαφορών τους ως προς το στοιχείο της σχετικής ισχύος.

Τρίτον, οι ρεαλιστές πιστεύουν ότι οι υπολογισμοί σχετικά με την ισχύ κυριαρχούν στη σκέψη των κρατών κι ότι τα κράτη ανταγωνίζονται για ισχύ

μεταξύ τους. Αυτός ο ανταγωνισμός καθιστά απαραίτητο το να πάνε σε πόλεμο στοιχείο που θεωρείται ως αποδεκτό εργαλείο της πολιτικής τέχνης. Όπως χαρακτηριστικά είχε αναφέρει ο Carl von Clausewitz, αναλυτής της στρατιωτικής στρατηγικής του 19<sup>ου</sup> αιώνα, «ο πόλεμος είναι η συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα» (Carl von Clausewitz, *On War*). Τέλος ο ανταγωνισμός αυτός χαρακτηρίζεται από μία ιδιότητα μηδενικού αθροίσματος γεγονός που ενίοτε τον καθιστά έντονο και ανελέητο. Τα κράτη βέβαια πολλές φορές μπορεί να συνεργαστούν μεταξύ τους αλλά αυτό είναι παροδικό και επιφανειακό καθώς κατά βάθος έχουν συγκρουόμενα συμφέροντα (J. Mearsheimer, η Τραγωδία της Πολιτικής των Μεγάλων Δυνάμεων, σελ. 53). Όπως προαναφέρθηκε ο πολιτικός ρεαλισμός αποτελεί αναμφίβολα τη κυρίαρχη προσέγγιση στη μελέτη των διεθνών σχέσεων από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα. Η χρησιμότητα του πολιτικού ρεαλισμού έγκειται στο ότι εδώ και 25 περίπου αιώνες απαντά στα βασικά ερωτήματα των Διεθνών Σχέσεων, στο ποια είναι η δομή και ο χαρακτήρας του διεθνούς συστήματος, ποια είναι η κύρια αιτία της στρατηγικής συμπεριφοράς των κρατών, πως επιβιώνουν τα κράτη σε ένα εξαιρετικά ανταγωνιστικό περιβάλλον και κάτω από ποιες συνθήκες μπορεί να αναπτυχθεί η συνεργασία και να κυριαρχήσει η ειρήνη στις σχέσεις τους, ποιος είναι ο ρόλος του «δικαίου» και της «ηθικής» στις διεθνείς σχέσεις και πως κατοχυρώνεται η ειρήνη στο διεθνές σύστημα (Α. Πλατιάς, *Διεθνείς Σχέσεις και Στρατηγική στο Θουκυδίδη*, σελ. 26). Παρ' ότι υπάρχουν πολλές ρεαλιστικές θεωρίες που ασχολούνται με διαφορετικές πτυχές της ισχύος, που αποτελεί το κοινό νόμισμα στη διεθνή πολιτική σκηνή, δύο από αυτές ξεχωρίζουν από τις άλλες : ο ρεαλισμός της ανθρώπινης φύσης ο οποίος αναλύεται στο *Politics Among Nations* του Morgenthau και ο αμυντικός ρεαλισμός ή αλλιώς δομικός ρεαλισμός ή νεορεαλισμός, οποίος παρουσιάζεται κυρίως στο έργο του K. Waltz, *Theory of International Politics*. Εκείνο που ξεχωρίζει αυτά τα έργα από τα έργα και τις θεωρίες άλλων ρεαλιστών και τα καθιστά κομβικά είναι ότι παρέχουν σε μεγάλο βαθμό απαντήσεις στα ζητήματα των διεθνών σχέσεων που περιγράφηκαν παραπάνω. Ειδικότερα εξηγούν γιατί τα κράτη επιδιώκουν ισχύ αναδεικνύουν δηλαδή αίτια που προκαλούν τον ανταγωνισμό ασφαλείας και τα αναλύουν. Επίσης το καθένα από αυτά παρέχει επιχειρήματα σχετικά με το πόση ισχύ είναι πιθανό να θέλει κάποιο κράτος.

Για την καλύτερη ανάδειξη και κατανόηση των πτυχών του ρεαλισμού θα γίνει ανάλυση των θέσεων του κλασσικού ρεαλισμού έτσι όπως αυτός αποτυπώνεται ιδανικά στο έργο του Morgenthau, *Politics Among Nations*, και ύστερα θα αναλυθεί ο δομικός ρεαλισμός όπως αυτός διατυπώθηκε στο έργο του K. Waltz, *Theory of International Politics*. Κατά τον Morgenthau η διεθνής πολιτική δεν προέρχεται από αφηρημένες απόψεις που αντλούνται από το φιλοσοφικό πεδίο. Ουσιαστικά πρόκειται για τον πρώτο θεωρητικό που θεμελιώνει θεωρία διεθνών σχέσεων. Το έργο του ξεκινάει με τις βασικές αρχές που διέπουν τον κλασσικό πολιτικό ρεαλισμό.

1) Υπάρχουν αντικειμενικοί κανόνες που καθορίζουν την λειτουργία της πολιτικής και έχουν τις ρίζες τους στη φύση του ανθρώπου (π.χ. η τάση για κυριαρχία ή αγάπη) αλλά είναι ανεξάρτητοι από τη θέληση μας. Εμπεριέχουν δηλαδή το ρίσκο της αποτυχίας. Κατά τον συγγραφέα η κοινωνία μπορεί να βελτιωθεί μόνο μέσω της κατανόησης των κανόνων αυτών. Δίνεται επίσης

ιδιαίτερη έμφαση στη θέση του πολιτικού που καλείται να αντιμετωπίσει ένα πρόβλημα ορθολογικά κάτω από ορισμένες συνθήκες (χρόνος-τόπος). 2) Ο πολιτικός σκέφτεται και ενεργεί με γνώμονα το εθνικό συμφέρον που ορίζεται ως ισχύς. Για τον συγγραφέα η ισχύς είναι το κυριότερο στοιχείο της διεθνούς πολιτικής και προσδίδει το στοιχείο της συνέχειας και της ενότητας στην εξωτερική πολιτική των κρατών ενώ εξηγεί και την αλληλεπίδραση στο διεθνές σύστημα. Επίσης η έννοια του συμφέροντος ως ισχύς καθιστά δυνατή την αξιολόγηση των ηγετών ανάλογα με τις πράξεις τους, έτσι για τον Morgenthau ο ηγέτης κρίνεται από το αποτέλεσμα των πράξεων του και όχι από την «αγνή» πρόθεση του. 3) Η έννοια του συμφέροντος ως ισχύς είναι κοινώς αποδεκτή όμως είναι ασταθής. Σ' ένα κόσμο που κυριαρχεί ο αγώνας για ισχύ κάθε έθνος θέτει την επιβίωση ως ελάχιστο στόχο του. Έτσι το κράτος αν έχει εξασφαλίσει την επιβίωση του μπορεί να επιδιώξει συμφέροντα μικρότερης σημασίας. 4) Οι ηθικές αρχές που διέπουν τον κόσμο μπορούν να εφαρμόζονται στην πολιτική πρακτική, αλλά στο μέτρο που οι δεδομένες συνθήκες (χρόνος- τόπος) το επιτρέπουν. Άλλες αρχές διέπουν τις διαπροσωπικές σχέσεις και άλλες τις σχέσεις των κρατών. 5) Ο πολιτικός ρεαλισμός αρνείται να ταυτίσει τις ηθικές αρχές ενός έθνους με τις ηθικές αρχές που διέπουν τον κόσμο. Πολλά έθνη στο παρελθόν αλλά και σήμερα προσπαθούν να ταυτίσουν τις ηθικές αρχές του έθνους τους με τις ηθικές αρχές που διέπουν τον κόσμο λέγοντας για παράδειγμα πως ο Θεός είναι με το μέρος μας. Αν όμως στη διεθνή πολιτική το συμφέρον ορίζεται ως ισχύς τότε μπορούμε να κρίνουμε τ' αλλά έθνη όπως κρίνουμε το δικό μας. Το κλειδί λοιπόν είναι η μετριοπάθεια, για να μπορούμε έτσι να κατανοήσουμε και να σεβαστούμε τα συμφέροντα των άλλων κρατών ενώ παράλληλα προστατεύουμε και προωθούμε τα δικά μας συμφέροντα. 6) Κατά τον Morgenthau ο πολιτικός ρεαλισμός διατηρεί τον διαχωρισμό και την ακεραιότητα των θεωρητικών εννοιών ενώ παράλληλα διατηρεί και την ακεραιότητα της πολιτικής έναντι των άλλων δραστηριοτήτων.

Ο Morgenthau συνεχίζοντας την ανάλυσή του ορίζει την πολιτική ισχύ ως την αμοιβαία σχέση ελέγχου ανάμεσα σε αυτούς που κατέχουν την εξουσία και σε αυτούς πάνω στους οποίους ασκείται. Είναι μία ψυχολογική σχέση η οποία πηγάζει από τρεις πηγές:

1) Την αναμονή ωφελημάτων 2) Τον φόβο δυσχερειών 3) Την αγάπη για ανθρώπους ή θεσμούς.

Παρακάτω ο συγγραφέας προχωράει στην ανάλυση της διεθνούς πολιτικής ως αγώνα για την ισχύ. Στις συγκρούσεις ισχύος τα έθνη υιοθετούν πολιτικές που αποσκοπούν είτε στη διατήρηση της υφιστάμενης κατάστασης των πραγμάτων (πολιτική διατήρησης του status quo), είτε στην ιμπεριαλιστική επέκταση (πολιτική αύξησης της ισχύος), είτε στην απόκτηση γοήτρου (πολιτική επίδειξης της ισχύος). Κατά τον συγγραφέα τόσο η εσωτερική όσο και η διεθνής πολιτική λειτουργούν βάσει των τριών αυτών πολιτικών.

A) Πολιτική διατήρησης του status quo. Σκοπός της πολιτικής του status quo είναι η διατήρηση της υφισταμένης κατάστασης των πραγμάτων. Ένα έθνος που ακολουθεί την πολιτική αυτή δεν προσπαθεί να αποτρέψει κάθε μεταβολή στο διεθνές σκηνικό, αλλά προσπαθεί να αποτρέψει αλλαγές που θα προκαλούσαν μια δομική αλλαγή στην κατανομή ισχύος.

Β) Ιμπεριαλιστική πολιτική.

Ο ιμπεριαλισμός αποσκοπεί στην ανατροπή των υφιστάμενων σχέσεων ισχύος μεταξύ των κρατών. Σκοπός των δυνάμεων που ακολουθούν ιμπεριαλιστική πολιτική είναι είτε η περιφερειακή υπεροχή, είτε η ηπειρωτική αυτοκρατορία είτε η παγκόσμια κυριαρχία. Ένα κράτος μπορεί να ακολουθήσει ιμπεριαλιστική πολιτική μετά από μια νίκη ή ήττα είτε εξαιτίας της αδυναμίας των άλλων κρατών. Για την επίτευξη των σκοπών του ιμπεριαλισμού τα κράτη μπορούν να προσφύγουν είτε σε στρατιωτικά, είτε σε οικονομικά, είτε σε πολιτιστικά μέσα. Πολιτικές αντιμετώπισης του ιμπεριαλισμού είναι η ανάσχεση και ο κατευνασμός.

Γ) Πολιτική γοήτρου.

Στόχος της πολιτικής αυτής ενός κράτους είναι να εντυπωσιάσει τα υπόλοιπα κράτη είτε με την ισχύ που πραγματικά έχει είτε με την ισχύ που νομίζει ότι έχει ή με την ισχύ που τα υπόλοιπα έθνη νομίζουν ότι έχει. Η πολιτική γοήτρου επιτυγχάνεται είτε μέσω της διπλωματίας είτε μέσω της στρατιωτικής του δύναμης.

Ο συγγραφέας όταν φτάνει στο ζήτημα της ιδεολογίας, υποστηρίζει ότι η πραγματική ουσία της πολιτικής κρύβεται πίσω από ιδεολογικές δικαιολογίες και εκλογικεύσεις. Μόνο έτσι αποκτά ένα έθνος την θέληση και τον ενθουσιασμό που το οδηγεί σε θυσίες. Η θυσία είναι απαραίτητος παράγοντας για να μπορέσει να αυξήσει την ισχύ του. Προχωρώντας, διακρίνει τρία είδη ιδεολογίας, την ιδεολογία του status quo (ειρήνη, διεθνές δίκαιο), την ιδεολογία του ιμπεριαλισμού (εθνική αποστολή, χριστιανικό καθήκον) και τις ιδεολογικές διαφορές.

Ο Morgenthau αναφέρει ότι ένα έθνος επιδιώκει τους στόχους του μέσω του οργανισμού που λέγεται κράτος και των αντιπροσώπων του. Η ταύτιση του ατόμου με το έθνος λειτουργεί διπλά. Τα ατομικά συμφέροντα και οι ατομικοί φόβοι προβάλλονται στην διεθνή σκηνή. Στο ζήτημα της εθνικής ισχύος τώρα, ο συγγραφέας εντοπίζει εννιά συντελεστές, σταθερούς και μεταβλητούς, που καθορίζουν την εθνική ισχύ:

1) Γεωγραφία.

2) Εθνικοί Πόροι. α) Πόροι ως προς την ικανότητα τροφής του πληθυσμού, β) Πρώτες Ύλες, απαραίτητες για τη βιομηχανία και την ικανότητα πολέμου.

3) Βιομηχανική Παραγωγή.

4) Στρατιωτική Ετοιμότητα ( η οποία καθορίζεται από τις τεχνολογικές καινοτομίες, την ηγεσία και την ποιότητα και ποσότητα των ενόπλων δυνάμεων).

5) Πληθυσμός.

6) Εθνικός Χαρακτήρας.

7) Εθνικό Ηθικό.

8) Ποιότητα Διπλωματίας (Η διπλωματία είναι το μυαλό της εθνικής ισχύος και το ηθικό η ψυχή της εθνικής ισχύος).

9) Ποιότητα Διακυβέρνησης.

Ένα από τα κεντρικά θέματα της ανάλυσης του Morgenthau είναι οι περιορισμοί της εθνικής ισχύος. Ο περιορισμός αυτός πραγματοποιείται από



την ισορροπία ισχύος, τη διεθνή ηθική και την παγκόσμια κοινή γνώμη, καθώς και από το διεθνές δίκαιο.

Η ισορροπία υποδηλώνει σταθερότητα μέσα σε ένα σύστημα, το οποίο αποτελείται από αυτόνομες δυνάμεις. Όταν το σύστημα αυτό διαταράσσεται (είτε από κάποια εξωτερική αιτία, είτε από αλλαγή σε κάποιο από τα στοιχεία του συστήματος), έχει την τάση να επανισορροπεί είτε στην ίδια είτε σε νέα ισορροπία. Για να επιτευχθεί η σταθερότητα, η ισορροπία θα πρέπει να στοχεύει έτσι ώστε κανένα στοιχείο του συστήματος να μην επιβληθεί πάνω στο άλλο. Οι σχέσεις αυτές εξάλλου είναι πολύ ασταθείς. Για να επιτευχθεί η ισορροπία θα πρέπει να ενισχυθεί το αδύναμο μέρος ή να μειωθεί η ισχύς του ισχυρού μέρους. Μέθοδοι επίτευξης της ισορροπίας είναι:

1) Η πολιτική του διαίρει και βασίλευε 2) Οι αποζημιώσεις 3) Οι εξοπλισμοί 4) Οι συμμαχίες.

Ο Κ. Waltz είναι ο πιο σύγχρονος πολιτικός ρεαλιστής και θεμελιωτής του δομικού-αμυντικού νεορεαλιστικού ρεύματος. Το βιβλίο του, *Θεωρία Διεθνούς Πολιτικής*, θεωρείται ένα από τα πιο αξιόλογα έργα που επηρέασαν σημαντικά την επιστήμη των Διεθνών Σχέσεων τα τελευταία εξήντα χρόνια. Η ανάλυση που ακολουθεί παρουσιάζει τις βασικές αρχές του δομικού ρεαλισμού όπως αναδεικνύονται μέσα στο έργο του Κ. Waltz και έρχεται να προστεθεί στην ανάλυση που ήδη έχει γίνει για τον επιθετικό ρεαλισμό του Η. Morgenthau, με σκοπό την ολοκληρωμένη αποτύπωση των σημαντικότερων πτυχών της γενικότερης θεωρίας του πολιτικού ρεαλισμού.

Οι δέκα βασικές αρχές του πολιτικού ρεαλισμού μέσα από την ανάλυση του Kenneth Waltz:

1. Άναρχο διεθνές σύστημα. Σημείο εκκίνησης της ανάλυσης του Κ. Waltz αποτελεί το γεγονός ότι στο διεθνές σύστημα παρατηρείται μια έλλειψη οργανωμένης τάξης κατά το πρότυπο της εσωτερικής διακυβέρνησης των κρατών. Σε αντίθεση με το πρότυπο της εσωτερικής διακυβέρνησης, στο διεθνές σύστημα δεν υπάρχει κεντρική εξουσία που να επιβάλλει την τάξη. Με άλλα λόγια, το διεθνές σύστημα είναι άναρχο. Ο Waltz ορίζει την έννοια του διεθνούς συστήματος από α) τη διάταξη του συστήματος (π.χ. ιεραρχικό ή άναρχο), β) τον συσχετισμό της δομής δυνάμεων μέσα στο σύστημα (π.χ. αριθμός μεγάλων δυνάμεων) και γ) τον προσδιορισμό του χαρακτήρα των κυρίων δρώντων (π.χ. κράτη). Η άναρχη δομή του διεθνούς συστήματος έχει μια σειρά από επιπτώσεις που αναλύονται πιο κάτω.

2. Ανταγωνιστικό διεθνές σύστημα. Το άναρχο διεθνές σύστημα δημιουργεί συνθήκες αδυσώπητου ανταγωνισμού μεταξύ των κρατών. Αν «το μεγάλο ψάρι μπορεί να φάει το μικρό» (νόμος της ζούγκλας) τότε ο πόλεμος μπορεί να είναι ένα εξαιρετικά πιθανό αποτέλεσμα στις διακρατικές σχέσεις. Ας αφήσουμε τον ίδιο τον Κ. Waltz να εξηγήσει γιατί: Επειδή ορισμένα κράτη μπορεί οποτεδήποτε να χρησιμοποιήσουν βία, όλα τα κράτη πρέπει να είναι προετοιμασμένα να το κάνουν –ή να ζουν στο έλεος των δυναμικότερων, από στρατιωτικής απόψεως, γειτόνων τους. *Μεταξύ των κρατών, η φυσική κατάσταση είναι η εμπόλεμη κατάσταση.* Αυτό δεν σημαίνει ότι ο πόλεμος λαμβάνει χώρα συνεχώς αλλά ότι κάθε κράτος αποφασίζει από μόνο του αν θα χρησιμοποιήσει βία ή όχι, ο πόλεμος μπορεί να ξεσπάσει ανά πάσα στιγμή.

Η άναρχη δομή του διεθνούς συστήματος που δημιουργεί συνθήκες ανταγωνισμού, είναι σύμφωνα με τον K.Waltz το κύριο αίτιο πολέμου στις διεθνείς σχέσεις.

3. Η αρχή της αυτοβοήθειας. Συνέπεια της έλλειψης ρυθμιστικής εξουσίας στο διεθνές σύστημα και της συνακόλουθης επικράτησης μιας διεθνούς αναρχίας (ανταγωνισμός, πόλεμος) είναι η δημιουργία αισθήματος ανασφάλειας και φόβου στις μονάδες του συστήματος. Ο φόβος αυτός και το ζήτημα της αντιμετώπισης των απειλών γίνεται έτσι κυρίαρχο κίνητρο στρατηγικής συμπεριφοράς. Σε τέτοιες συνθήκες τα κράτη είναι αναγκασμένα να μεριμνήσουν για την αυτοπροστασία τους. Αυτή είναι η αρχή της «αυτοβοήθειας» (self help). Ο K. Waltz εξηγεί: Για να πετύχουν τους αντικειμενικούς σκοπούς τους και να διατηρήσουν την ασφάλειά τους, μονάδες που βρίσκονται σε κατάσταση αναρχίας είτε πρόκειται για επιχειρήσεις, είτε για κράτη, είτε οτιδήποτε άλλο, θα πρέπει να βασίζονται στα μέσα που μπορούν να κινητοποιήσουν και στους διακανονισμούς που μπορούν να κάνουν για τους εαυτούς τους. Η αυτοβοήθεια είναι η αρχή της δράσης σε μία άναρχη τάξη .

4. Δίλημμα ασφάλειας. Το τραγικό στη διεθνή πολιτική έγκειται στο ότι μέτρα που παίρνουν τα κράτη για να αυξήσουν την ασφάλειά τους (αρχή της αυτοβοήθειας), μειώνουν την ασφάλεια των άλλων. Αυτό είναι γνωστό στη βιβλιογραφία ως «δίλημμα ασφάλειας». Ο K. Waltz περιγράφει ως «δίλημμα ασφάλειας» την κατάσταση στην οποία τα κράτη, με το καθένα να μην είναι σίγουρο για τις προθέσεις των άλλων, εξοπλίζονται για χάρη της ασφάλειας και κατ' αυτό τον τρόπο προκαλούν ένα φαύλο κύκλο. Έχοντας εξοπλιστεί για χάρη της ασφάλειας, τα κράτη αισθάνονται λιγότερο ασφαλή και αγοράζουν περισσότερα όπλα επειδή τα μέσα για την ασφάλεια του ενός αποτελούν απειλή για τον άλλον, ο οποίος με τη σειρά του αντιδρά εξοπλιζόμενος. Ανεξάρτητα από το είδος των εξοπλισμών και τον αριθμό των κρατών που περιέχει το σύστημα, τα κράτη είναι αναγκασμένα να ζουν με το δίλημμα ασφάλειάς τους. Το δίλημμα δεν μπορεί να λυθεί. Η στρατιωτική δύναμη δεν μπορεί να εξαλειφθεί. Για αυτούς τους λόγους τα αίτια του πολέμου είναι ριζωμένα στη δομή του διεθνούς συστήματος. Η δομή του διεθνούς συστήματος λοιπόν ανατροφοδοτεί την ανασφάλεια.

5. Κρατικοκεντρικό διεθνές σύστημα. Κάθε ανάλυση του διεθνούς συστήματος πρέπει να προσδιορίζει τους κύριους δρώντες. Σύμφωνα με τους πολιτικούς ρεαλιστές γενικότερα και με τον K. Waltz ειδικότερα η βασική μονάδα (unit) στο διεθνές σύστημα είναι το κράτος. Ο K. Waltz εξηγεί: Τα κράτη δεν είναι, ούτε ουδέποτε υπήρξαν οι μοναδικοί διεθνείς δρώντες. Όμως οι δομές δεν ορίζονται βάσει όλων των δρώντων αλλά βάσει των κυριότερων δρώντων. Εφόσον τα μεγάλα κράτη είναι οι κυριότεροι δρώντες, η δομή της διεθνούς πολιτικής ορίζεται βάσει αυτών. Τα κράτη θέτουν το σκηνικό στο οποίο εκείνα μαζί με τους μη κρατικούς δρώντες παίζουν το δράμα τους ή διεκπεραιώνουν τις πληκτικές υποθέσεις τους. Όταν φτάσει ο κόμπος στο χτένι, τα κράτη αναδιατυπώνουν τους κανόνες βάσει των οποίων οι άλλοι δρώντες λειτουργούν. Είναι λοιπόν τα κράτη (και κυρίως τα μεγάλα κράτη) οι μεγάλοι πρωταγωνιστές, οι κυριότεροι δρώντες στο άναρχο και ανταγωνιστικό διεθνές

σύστημα και ο μεταξύ τους συσχετισμός ισχύος έχει σημαντικές επιπτώσεις στη διεθνή πολιτική.

6. Αρχή του ορθολογισμού. Το άναρχο διεθνές σύστημα περιορίζει τις επιλογές των κρατών και τιμωρεί όσα κράτη δεν συμπεριφέρονται ορθολογικά. Αυτό δεν σημαίνει ότι όλα τα κράτη σε όλες τις περιπτώσεις συμπεριφέρονται ορθολογικά. Το αντίθετο μάλιστα ισχύει. Όμως, επειδή τα κράτη είναι « ευαίσθητα » στο κόστος έχουν κάθε κίνητρο να συμπεριφέρονται ορθολογικά. Όπως επιχειρηματολογεί ο K. Waltz στο διεθνές σύστημα παρατηρούνται συχνές αναδιανομές ισχύος. Κράτη έρχονται και παύονται, ακόμη και σε επίπεδο μεγάλων δυνάμεων. λειτουργεί λοιπόν ο κανόνας της «φυσικής επιλογής»: Αν και περιορίζεται από το διεθνές σύστημα, μια μονάδα του συστήματος μπορεί να συμπεριφερθεί όπως θέλει. Όμως δεν θα πάει και τόσο καλά ειδικά όταν οι ανταγωνιστές της συμπεριφέρονται στοιχειωδώς έξυπνα. Το ότι αρκετά κράτη αντιγράφουν τις επιτυχημένες πρακτικές των άλλων δείχνει ότι ο διεθνής στίβος είναι ανταγωνιστικός και ότι τα λιγότερο ικανά κράτη πληρώνουν το κόστος της ανικανότητάς τους. Η κατάσταση δίνει κίνητρα ώστε οι περισσότεροι δρώντες να συμπεριφέρονται ορθολογικά. Οι δρώντες είναι ευαίσθητοι στο κόστος. Τα κράτη, λοιπόν, επειδή το κόστος της ανορθολογικής συμπεριφοράς είναι εξαιρετικά υψηλό στο άναρχο διεθνές σύστημα, έχουν κάθε λόγο να συμπεριφέρονται ορθολογικά, λαμβάνοντας υπόψη τα κίνητρα και τα αντικίνητρα του διεθνούς συστήματος. Τα λάθη πληρώνονται πολύ ακριβά. Μπορεί μάλιστα να αποβούν μοιραία.

7. Οι στόχοι του κράτους και τα βασικά συμφέροντα. Σε συνθήκες διεθνούς αναρχίας και έντονου διακρατικού ανταγωνισμού όπου κυριαρχεί η ανασφάλεια και ο φόβος του πολέμου, πρωταρχικός στόχος των κρατών είναι να μεγιστοποιήσουν την ασφάλειά τους. Σύμφωνα με τον K. Waltz «τα κράτη επιδιώκουν να διασφαλίσουν την επιβίωσή τους. Το κίνητρο της επιβίωσης θεωρείται μάλλον ως βάση της δράσης σε έναν κόσμο όπου η ασφάλεια των κρατών δεν είναι εγγυημένη». Η ανάγκη επιβίωσης αναγκάζει τα κράτη να μεριμνήσουν για τη διατήρηση της εδαφικής ακεραιότητας και της ανεξαρτησίας τους. Αφού πρώτα διασφαλίσουν την επιβίωσή τους, τότε μόνο μπορούν να θέσουν πιο φιλόδοξους στόχους. Όπως εξηγεί ο K. Waltz, «στην αναρχία, η ασφάλεια είναι ο υπέρτερος σκοπός. Μόνο αν η ασφάλεια είναι εξασφαλισμένη μπορούν τα κράτη να επιδιώκουν με ασφάλεια άλλους σκοπούς όπως η ηρεμία, το κέρδος και η ισχύς». Σε ένα ανταγωνιστικό διεθνές σύστημα, τα κράτη είναι αναγκασμένα να διατηρήσουν τη σχετική τους θέση αναφορικά με τους ανταγωνιστές τους (relative power position). Αν η σχετική τους ισχύς χειροτερεύσει και των αντιπάλων τους καλυτερεύσει, τότε ενδέχεται να κινδυνεύσει η ασφάλειά τους. Όπως αναφέρει ο K. Waltz, η πρώτη έγνοια των κρατών δεν είναι να μεγιστοποιήσουν την ισχύ τους αλλά να διατηρήσουν τη θέση τους στο σύστημα». Είναι φανερό ότι ο K. Waltz, λαμβάνοντας υπόψη του τη λογική της ισορροπίας ισχύος, στην οποία θα αναφερθούμε πιο κάτω, είναι επιφυλακτικός για όσα κράτη θέτουν επεκτατικούς στόχους (ή προσπαθούν να αυξήσουν υπερβολικά την ισχύ τους), αφού το διεθνές σύστημα έχει μηχανισμούς αυτορύθμισης ώστε να «τιμωρεί» αυτά τα κράτη.

8. Επιδίωξη ισχύος. Για να μπορέσουν να επιβιώσουν τα κράτη σε ένα άναρχο διεθνές σύστημα είναι αναγκασμένα να αναζητήσουν την ισχύ. Η ισχύς όμως σύμφωνα με τον K. Waltz δεν είναι αυτοσκοπός αλλά μέσο άσκησης πολιτικής. Τα κράτη, υποστηρίζει ο K. Waltz, «δεν μπορούν να αφήσουν την ισχύ, που είναι ένα πιθανό χρήσιμο μέσο, να γίνει ο σκοπός που επιδιώκουν... Τα κράτη σπανίως έχουν την πολυτέλεια να θέσουν ως σκοπό τη μεγιστοποίηση της ισχύος. Η διεθνής πολιτική παραμένει σοβαρή υπόθεση για κάτι τέτοιο». Η ισχύς είναι λοιπόν μέσο, το κύριο μέσο, άσκησης πολιτικής σε ένα άναρχο διεθνές σύστημα. Τι είναι, όμως, ισχύς; Συνήθως η ισχύς ορίζεται: α) ως έλεγχος επί των πόρων, π.χ. οικονομικών, στρατιωτικών (control over resources), β) ως έλεγχος επί της συμπεριφοράς άλλων, π.χ. επιρροή (control over others) και γ) ως έλεγχος επί του αποτελέσματος, π.χ. επιτυχία-αποτυχία (control over outcomes). Στο έργο του K. Waltz η ισχύς ορίζεται από τον πρώτο ορισμό: έλεγχος επί των πόρων (control over resources). Ποιοί πόροι, ποιές διαστάσεις της ισχύος έχουν σημασία στη διεθνή πολιτική; Ο Waltz απαντάει ότι αυτό που μετράει στον διακρατικό ανταγωνισμό είναι η συνολική ισχύς, αυτό δηλαδή που οι σύγχρονοι ρεαλιστές ονομάζουν «σκληρή ισχύ» (hard power). Ο K. Waltz λοιπόν ξεκαθαρίζει αυτό που οι μεγάλες δυνάμεις δυσκολεύονται κατά καιρούς να κατανοήσουν, ότι δηλαδή η στρατιωτική ισχύς δεν επιφέρει τον πολιτικό έλεγχο και ότι η κατάκτηση και η πολιτική διακυβέρνηση της υπό κατάκτηση χώρας είναι έννοιες τελείως διαφορετικές (βλ. πρόσφατες περιπέτειες των ΗΠΑ στο Ιράκ και στο Αφγανιστάν). Ο K. Waltz συνειδητοποιεί, επίσης, ότι η ισχύς είναι πάντοτε σχετική (relative): «ένας παράγοντας είναι ισχυρός στον βαθμό που επηρεάζει άλλους περισσότερο από ότι τον επηρεάζουν οι άλλοι». Ακριβώς αυτή η εκμετάλλευση αυτών των ασυμμετριών ισχύος καθιστά την ισχύ το κύριο «νόμισμα» της διεθνούς πολιτικής. Η ισχύς ήταν και εξακολουθεί να παραμένει το κύριο εργαλείο της διεθνούς πολιτικής.

9. Στρατηγική εξισορρόπησης. Όπως ήδη αναφέρθηκε, συνέπεια της διεθνούς αναρχίας είναι η δημιουργία αισθήματος ανασφάλειας και φόβου στα κράτη. Ο φόβος αυτός και το ζήτημα της αντιμετώπισης απειλών γίνεται κυρίαρχο κίνητρο στρατηγικής συμπεριφοράς. Πρωταρχικός στόχος των κρατών είναι να μεγιστοποιήσουν την ασφάλειά τους. Στην πράξη, αυτό σημαίνει ότι τα κράτη από μόνα τους πρέπει να μεριμνούν για την ασφάλειά τους (αρχή της αυτοβοήθειας) πράγμα που τα αναγκάζει να ασχολούνται με την εξισορρόπηση των αντιπάλων τους. Σύμφωνα με τον K. Waltz, η εξισορρόπηση ενός αντιπάλου μπορεί να γίνει με δύο τρόπους: α) την εσωτερική εξισορρόπηση και β) την εξωτερική εξισορρόπηση. Η επιστράτευση εσωτερικών πόρων και δεξιοτήτων (π.χ., κινητοποίηση πληθυσμού, τεχνολογική καινοτομία, υιοθέτηση επιτυχημένων πρακτικών, εξοπλιστικά προγράμματα, αύξηση αμυντικών δαπανών κ.λπ.) αποτελεί κλασική περίπτωση εσωτερικής εξισορρόπησης. Αντίθετα, η δημιουργία συμμαχιών (ή η εξασθένιση των συμμαχιών του αντιπάλου), αποτελεί μορφή εξωτερικής εξισορρόπησης. Για τον K. Waltz η πιο συνηθισμένη μορφή εξισορρόπησης είναι αυτή της ισχύος του αντιπάλου (εξισορρόπηση ισχύος). Όταν ένα κράτος αυξάνει την ισχύ του, οι ανταγωνιστές του δεν μπορεί να μείνουν αδιάφοροι. Οι κινήσεις εξισορρόπησης που κάνουν όμως τα κράτη για να προστατευθούν, μειώνουν την ασφάλεια των άλλων που με τη σειρά τους δημιουργούν αντισυσπειρώσεις. Αυτή η δυναμική που αναπτύσσεται

στο διεθνές σύστημα οδηγεί στην αρχή της ισορροπίας ισχύος σαν ένα «αόρατο χέρι» να αυτορυθμίζει τη διεθνή πολιτική.

10. Η αρχή της ισορροπίας ισχύος. Σύμφωνα με τον K. Waltz, «αν υπάρχει μια χαρακτηριστική θεωρία διεθνούς πολιτικής, αυτή είναι η θεωρία της ισορροπίας ισχύος». Το βασικό επιχείρημα είναι ότι «τα αίτια του πολέμου και της ειρήνης, η σύγκρουση ή η συνεργασία μεταξύ των κρατών βρίσκονται στη δομή και στη λειτουργία του διεθνούς συστήματος». Στο άναρχο και ανταγωνιστικό διεθνές σύστημα τα κράτη για να μεγιστοποιήσουν την ασφάλειά τους είναι αναγκασμένα να εξισορροπούν τους αντιπάλους τους ή όποια κράτη εμφανίζονται ισχυρότερα. Αυτό μας οδηγεί να αναμένουμε ότι τα κράτη συμπεριφέρονται με τρόπους που θα έχουν ως αποτέλεσμα τη δημιουργία ισορροπιών. Η τύχη κάθε κράτους, σε τελική ανάλυση, εξαρτάται από τις αντιδράσεις του σε ότι κάνουν άλλα κράτη. Η περιγραφή αυτού του μηχανισμού από τον K. Waltz έχει ως εξής: Από τη θεωρία προβλέπεται ότι τα κράτη θα προβούν σε εξισοροπητική συμπεριφορά, ανεξαρτήτως εάν η ισορροπία αποτελεί το στόχο των πράξεων τους. Από τη θεωρία προβλέπεται ότι το σύστημα θα έχει έντονη τάση προς ισορροπία. Η προσδοκία δεν είναι ότι μια ισορροπία, άπαξ και επιτευχθεί, θα διατηρηθεί αλλά ότι μια ισορροπία, άπαξ και διαταραχθεί, θα αποκατασταθεί με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Ισορροπίες της ισχύος δημιουργούνται επανειλημμένως. Από την επίτευξη της ισορροπίας ισχύος εξαρτάται η σταθερότητα ή η αστάθεια στο διεθνές σύστημα. Με άλλα λόγια, οι αλλαγές που επιτελούνται στη δομή (structure) του διεθνούς συστήματος επηρεάζουν τη διαδικασία (process) στο διεθνές σύστημα.

#### **2.δ. Το κράτος, το καθεστώς της κρατικής κυριαρχίας και η φύση του άναρχου διεθνούς συστήματος.**

Μέχρι στιγμής έχει γίνει εκτεταμένη χρήση του όρου «κράτος» και γι' αυτόν τον λόγο θα πρέπει σε αυτό το σημείο να ορίσουμε την έννοιά του. Στη φυσική κατάσταση, για τον Rousseau όπως και για τους Spinoza και Kant, οι άνθρωποι κατευθύνονται από «ένστικτα», «φυσικές παρορμήσεις» και «το δίκαιο των ορέξεων», ενώ «η ελευθερία... περιορίζεται μόνο από τη δύναμη του ατόμου». Οι συμφωνίες δεν μπορεί να είναι δεσμευτικές, διότι «ελλείψει φυσικών κυρώσεων οι νόμοι της δικαιοσύνης είναι αναποτελεσματικοί μεταξύ των κρατών» (Social Contract, βιβλίο 1, κεφ. 8<sup>ο</sup>, σελ. 18-19, στο K. Waltz, Ο Άνθρωπος, το Κράτος και ο Πόλεμος, σελ. 219). Χωρίς την προστασία του αστικού δικαίου ακόμη και η γεωργία είναι αδύνατο να υπάρξει, καθώς, όπως διερωτάται ο Rousseau, «ποιος θα ήταν τόσο παράλογος ώστε να μπει στον κόπο να καλλιεργήσει ένα χωράφι του οποίου τη σοδειά μπορεί να αφαιρέσει ο πρώτος περαστικός»; Είναι αδύνατο να φροντίσεις για το μέλλον, διότι χωρίς κοινωνικές ρυθμίσεις δεν μπορούν να υπάρχουν υποχρεώσεις σεβασμού των συμφερόντων, των δικαιωμάτων και της παρουσίας των άλλων. Όμως το να φροντίζεις για το μέλλον είναι επιθυμητό, διότι κάνει τη ζωή ευκολότερη. Μερικοί άνθρωποι συνενώνονται, θέτουν κανόνες που ρυθμίζουν τις συνεργατικές και τις ανταγωνιστικές καταστάσεις και οργανώνουν τα μέσα επιβολής αυτών των κανόνων. Οι υπόλοιποι είναι υποχρεωμένοι να ακολουθήσουν το νέο πρότυπο και αυτό γιατί εκείνοι που

βρίσκονται εκτός της κοινωνίας ανίκανοι να συνεργαστούν αποτελεσματικά δεν μπορούν να αντιπαρατεθούν στην αποδοτικότητα μιας ομάδας που είναι ενωμένη και απολαμβάνει τα οφέλη ενός κοινωνικού καταμερισμού των έργων (K. Waltz, Ο Άνθρωπος, το Κράτος και ο Πόλεμος, σελ. 220).

Είναι σαφές ότι κατά τη μετάβαση από τη φυσική κατάσταση στο πολιτικό κράτος ο άνθρωπος ωφελείται υλικά. Όμως τα οφέλη δεν είναι μόνο υλικά. Ο Rousseau το ξεκαθαρίζει αυτό σε ένα σύντομο κεφάλαιο του Κοινωνικού Συμβολαίου, το οποίο αργότερα ο Kant ακολούθησε σε μεγάλο βαθμό. Όπως λέει ο Rousseau, «η μετάβαση από τη φυσική κατάσταση στο πολιτικό κράτος προκαλεί μια ιδιαίτερα αξιοσημείωτη αλλαγή στον άνθρωπο αντικαθιστώντας το ένστικτο από τη δικαιοσύνη στη συμπεριφορά του και προσδίδοντας στις πράξεις του την ηθική που πρωτύτερα τους έλειπε». Ο άνθρωπος πριν την εγκαθίδρυση του πολιτικού κράτους διαθέτει φυσική ελευθερία· έχει δικαίωμα να πάρει όλα όσα μπορεί να πάρει. Αυτή τη φυσική ελευθερία την εγκαταλείπει, όταν εισέρχεται στο πολιτικό κράτος. Σε αντάλλαγμα λαμβάνει «πολιτική ελευθερία και δικαίωμα ιδιοκτησίας σε όλα όσα κατέχει». Η φυσική ελευθερία μετατρέπεται σε πολιτική ελευθερία· η κατοχή μετατρέπεται σε ιδιοκτησία. Και επιπρόσθετα «ο άνθρωπος αποκτά εντός του πολιτικού κράτους ηθική ελευθερία, η οποία είναι το μόνο πράγμα που τον καθιστά πραγματικά κύριο του εαυτού του· και αυτό γιατί η απλή παρόρμηση είναι δουλεία ενώ η υπακοή σε ένα νόμο που θέτουμε εμείς είναι ελευθερία» (Social Contract, βιβλίο 1, κεφ. 8<sup>ο</sup>, σελ. 18-19, στο K. Waltz, Ο Άνθρωπος, το Κράτος και ο Πόλεμος, σελ. 220).

Η θεωρία του κράτους που θα χρησιμοποιήσουμε στην παρούσα μελέτη είναι ότι το κράτος είναι ένας «οργανισμός που παρέχει προστασία και ευημερία λαμβάνοντας προσόδους ως αντάλλαγμα» (R. Gilpin, Πόλεμος και Αλλαγή στη Διεθνή Πολιτική, σελ. 42). Το κράτος είναι ο κυριότερος μηχανισμός με τον οποίο η κοινωνία μπορεί να παράσχει τα «δημόσια αγαθά», δηλαδή αυτό που όλοι απολαμβάνουν από κοινού, υπό την έννοια ότι η κατανάλωση ενός τέτοιου αγαθού από κάθε άτομο δεν προκαλεί καμία μείωση στην κατανάλωση αυτού του αγαθού από οποιοδήποτε άλλο άτομο και να ξεπεράσει το πρόβλημα του «τσαμπατζή» (Free – rider) δηλαδή του ατόμου που καταναλώνει το αγαθό χωρίς προσωπική δαπάνη ή με ελάχιστη δαπάνη (R. Gilpin, Πόλεμος και Αλλαγή στη Διεθνή Πολιτική, σελ. 43). Κατά κύριο λόγο η εσωτερική ευθύνη του κράτους προσανατολίζεται στον καθορισμό και προστασία της ατομικής ιδιοκτησίας, των περιουσιακών δικαιωμάτων όπως επίσης είναι υπεύθυνο για τη διασφάλιση της ευημερίας των πολιτών του απέναντι σε ενέργειες άλλων ατόμων και κρατών παρέχοντας μια πλατφόρμα στην οποία βασίζονται ενδοκρατικά κανονιστικά πλαίσια ικανά να διασφαλίσουν την επίλυση των διαφορών. Αυτά τα καθήκοντα είναι αναγκαία καθώς το φαινόμενο της σύγκρουσης συμφερόντων δεν αποτελεί κατ' αποκλειστικότητα διακρατικό φαινόμενο αλλά παρατηρείται έντονα και στο εσωτερικό των κρατών όπου το ατομικό συμφέρον κυριαρχεί ως κοινός παρονομαστής της αλληλεπίδρασης των πολιτών (R. Gilpin, Πόλεμος και Αλλαγή στη Διεθνή Πολιτική, σελ. 44).

Πέρα από την εσωτερική λειτουργία, το κράτος οφείλει να αναλαμβάνει παράλληλα και την εξωτερική. Η κυριότερη διεθνής λειτουργία του κράτους

είναι να προστατεύσει τα δικαιώματα και την προσωπική ασφάλεια των μελών του απέναντι στους συμπολίτες και στις ενέργειες των άλλων κρατών. Αφού το κράτος εξασφαλίσει τη βιωσιμότητα του δηλαδή την ύπαρξή του, οφείλει να αναλάβει μέτρα που θα του εξασφαλίσουν τη δυνατότητα της αυτοδιάθεσης και της εθνικής του κυριαρχίας. Εντός δηλαδή του εδάφους που καταλαμβάνει το κράτος ασκεί το μονοπώλιο της νομιμοποιημένης βίας και εκφράζει την ιδέα ότι το κάθε άτομο εντός του εδάφους αυτού υπόκειται στο ίδιο δίκαιο ή σύνολο κανόνων. Έτσι η εξουσία του κράτους θεωρείται ως ανώτερη όλων των άλλων ομάδων εντός του εδάφους που ελέγχεται από το κράτος.

Η εσωτερικές και εξωτερικές λειτουργίες του κράτους και η τελική φύση της εξουσίας του οδηγούν στο συμπέρασμα ότι είναι ο κυριότερος δρών στη διεθνή σφαίρα (R. Gilpin, Πόλεμος και Αλλαγή στη Διεθνή Πολιτική, σελ. 46). Το κράτος και μόνο είναι υπεύθυνο για τον καθορισμό και την προστασία των δικαιωμάτων των ατόμων και των συλλογικών οντοτήτων που δρουν εντός του κράτους. Τα άτομα δεν διαθέτουν άλλα δικαιώματα εκτός από αυτά που παρέχει και εγγυάται το ίδιο το κράτος, δεν έχουν καμία ασφάλεια και προστασία από εξωτερικούς και εσωτερικούς κινδύνους πλην αυτής που παρέχεται από το κράτος. Για να μπορεί όμως το κράτος να προστατεύσει τους πολίτες του και τα δικαιώματά τους, δηλαδή ουσιαστικά να εξασφαλίσει κατ' επέκταση την επιβίωσή του την ίδια στιγμή που απουσιάζει κάποια κυβέρνηση των κυβερνήσεων ή κάποια παγκόσμια μυστική αρχή και το κράτος βρίσκεται μέσα σε ένα ανταγωνιστικό διακρατικό σύστημα, το κράτος θα πρέπει να στηρίζεται κατ' αποκλειστικότητα στην αρχή της «αυτοβοήθειας» και να βλέπει όλα τα άλλα κράτη ως δυνητικές απειλές (R. Gilpin, Πόλεμος και Αλλαγή στη Διεθνή Πολιτική, J. Mearsheimer, Η Τραγωδία της Πολιτικής των Μεγάλων Δυνάμεων, K. Waltz, Ο Άνθρωπος, το Κράτος και ο Πόλεμος).

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3<sup>ο</sup> : Η ΣΥΛΛΗΨΗ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΣΤΗ ΔΙΕΘΝΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ**

### **3.α. Εισαγωγή**

Στο Κεφάλαιο 3 αναλύεται συγκεκριμένα η έννοια της Ηθικής στη διεθνή πολιτική. Αρχικά διευκρινίζονται οι διαφορές ανάμεσα στην ατομική ηθική και την ηθική του κράτους, καθώς οι διαφορές αυτές αποτελούν βασική προϋπόθεση και αφετηρία στη σύλληψη της φύσης της διεθνούς ηθικής. Τέλος γίνεται μια άνιση, κατά τα άλλα, σύγκριση της Φιλελεύθερης και της Ρεαλιστικής Ηθικής που οδηγεί στο ασφαλές συμπέρασμα της ανωτερότητας της Ηθικής της άναρχης φυσικής κατάστασης σε αντιδιαστολή με αυτή που κρύβεται πίσω από ηγεμονικές- φιλελεύθερες επιδιώξεις.

### **3.β. Οι διαφορές ανάμεσα στην ατομική και στην κρατική ηθική**

Στην περίφημη ομιλία που εκφώνησε στο Σικάγο στις 5 Οκτωβρίου 1937 ο πρόεδρος Roosevelt δήλωσε ότι η «εθνική ηθική είναι τόσο ζωτικής σημασίας όσο και η ατομική ηθική» (International Conciliation, No. 334, σελ. 713 στο E. Carr, Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939, σελ. 203). Στην παρούσα φάση δεν έχει τόσο μεγάλη σημασία εάν διαφωνεί κανείς ή όχι με την παραπάνω

τοποθέτηση. Θεωρώ ότι το φλέγον ζήτημα περιστρέφεται γύρω από τη σκέψη εάν μπορούμε να ταυτίσουμε την κρατική με την ατομική ηθική. Πηγαίνοντας πιο πέρα τη σκέψη αυτή καταλήγουμε αναπόφευκτα και στο ερώτημα εάν μπορούμε να αναμένουμε από τα κράτη να τηρούν τους ίδιους κανόνες ηθικής με τα άτομα. Πάγια τοποθέτηση αυτού του πονήματος είναι η άποψη ότι θα ήταν άστοχο να περιμένουμε κρατική και ατομική ταύτιση όσον αφορά τους κανόνες ηθικής. Σίγουρα θα μπορούσε να διαφωνήσει κανείς λέγοντας ότι το κράτος αποτελείται από άτομα και αφού τα άτομα μπορούν και οφείλουν να δρουν ηθικά, τότε και το «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση» κράτος θα μπορούσε να αναλάβει τις ίδιες ηθικές υποχρεώσεις και δυνατότητες. Παρά τις υπεραπλουστευτικές επαγωγικές θεωρίες των ιδεαλιστών τα πράγματα δεν φαίνεται στον «πραγματικό» κόσμο να λειτουργούν έτσι. Στην πραγματικότητα η κρατική και η ατομική ηθική δεν συμψηφίζονται και δεν μπορούν να τοποθετηθούν πάνω σε έναν κοινό παρονομαστή. Μπορούμε έτσι να στραφούμε στην προσπάθεια να καταδείξουμε τους βασικούς λόγους που κάνουν την παραπάνω άποψη ρεαλιστικά ορθή με το να παρουσιάσουμε τις εγγενείς διαφορές μεταξύ της ατομικής και της κρατικής ηθικής.

Πρώτον υπάρχει η αρχική δυσκολία να αποδώσει κανείς στο κράτος ή σε οποιαδήποτε άλλη ομάδα συναισθήματα όπως αγάπη, μίσος, ζήλεια και άλλα ενδόμυχα συναισθήματα που διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στην ατομική ηθική. Φαίνεται παράλογο να ισχυριστεί κανείς όπως είπε ένας συγγραφέας του 18<sup>ου</sup> αιώνα, ότι «ένα έθνος πρέπει να αγαπά τα άλλα έθνη όπως τον εαυτό του» (Christian Wolff, παρατίθεται στο βιβλίο του H. Kraus, *Staatsethos* στο E. Carr, *Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939*, σελ. 207). Γι' αυτόν τον λόγο υποστηρίζεται ότι η ηθική του κράτους πρέπει να περιορίζεται και να τοποθετείται στα στενά και ακριβή πλαίσια του επίσημου είδους ηθικής το οποίο μπορεί να κωδικοποιηθεί σε μία σειρά κανόνων και προσεγγίζει το (Διεθνές) Δίκαιο και ό,τι δεν μπορεί να περιλαμβάνει τέτοια προσωπικά κυρίως προτερήματα, όπως είναι ο αλtruισμός, η γενναιοδωρία και ευσπλαχνία, οι υποχρεώσεις των οποίων με μεγάλη δυσκολία και αμφίβολα αποτελέσματα μπορούν να καθοριστούν αυστηρά και επακριβώς. Το κράτος όπως και μία επιχείρηση λέγεται ότι μπορεί να είναι δίκαιο αλλά όχι γενναιοδωρο. Αυτό δεν φαίνεται να είναι απόλυτα αληθές. Πρέπει να επισημάνουμε σε αυτό το σημείο ότι η ομάδες – άτομα θεωρείται γενικά ότι έχουν ηθικά καθώς και νομικά δικαιώματα και υποχρεώσεις. Για παράδειγμα όταν μία τράπεζα ή μία εταιρία συνεισφέρει σε ένα φιλανθρωπικό ταμείο για την περίθαλψη άπορων οικογενειών, η πράξη της γενναιοδωρίας πρέπει να αποδοθεί όχι στους διευθυντές των οποίων οι τσέπες δεν θίγονται, ούτε στους μετόχους των οποίων η άποψη συνήθως δεν ζητείται και απλά ενημερώνονται αλλά στην ίδια την τράπεζα ή την εταιρία. Ένα άλλο παράδειγμα είναι όταν το δημόσιο ταμείο χορηγεί ένα «ευσπλαχνικό δάνειο» σε κάποια περίπτωση ανάγκης, η ενέργεια της ευσπλαχνίας δεν επιτελείται από τον αξιωματούχο που παίρνει την απόφαση, ούτε από τον Υπουργό Οικονομικών με την ιδιότητά του ως ατόμου, αλλά από το κράτος.

Τα παραπάνω παραδείγματα που χρησιμοποιούνται από τον Carr για να στηρίξει ορθώς την άποψή του ότι τα άτομα και οι ομάδες στα πλαίσια του κρατικού επιπέδου διέπονται ενίοτε από ηθικές αρχές και πράξεις, φαινομενικά πείθουν τον αναγνώστη και αποδίδουν ηθική χροιά σε ενέργειες



που σχετίζονται με «ηθικές» δράσεις των κρατών και εταιριών με πεδίο δράσης στη συγκεκριμένη περίπτωση των ενδοκρατικό στίβο. Δεν αμφισβητεί κανείς ότι το αποτέλεσμα των παραπάνω ενεργειών εκ μέρους δηλαδή του κράτους και των εταιριών που στρέφονται προς άλλες ευπαθείς ομάδες, δεν έχουν ηθικά – ευεργετικά – ανακουφιστικά αποτελέσματα. Από την άλλη όμως δεν μπορεί κανείς παρά να αμφιβάλλει για τους πραγματικούς σκοπούς των ηθικών πράξεων στον ενδοκρατικό τομέα. Σε παρακάτω ενότητα του παρόντος κεφαλαίου θα γίνει εκτενέστερη ανάλυση της διαφοράς και της σημασίας των ηθικών μέσων και των ηθικών σκοπών. Στη συγκεκριμένη πάντως περίπτωση παραδειγμάτων μπορούμε απλά να αναφέρουμε ότι η οικονομική αρωγή της εταιρίας φαντάζει ηθικά ορθή και το «φιλεύσπλαχνο» δάνειο του κράτους απόλυτα μοραλιστικό. Παρ' όλ' αυτά, αν αναλογιστούμε ότι η ενέργεια της εταιρίας μπορεί να χρησιμοποιηθεί στο πλαίσιο διαφημιστικών σκοπών για να εξασφαλίσει μεγαλύτερο μερίδιο σε μία ανταγωνιστική αγορά και από την άλλη το κρατικό δάνειο μπορεί να ερμηνευθεί ως μία ψηφοθηρική και λαϊκίστικη συμπεριφορά. Συνεπώς εδώ τίθεται το θέμα της ηθικής των μέσων και των σκοπών που θα αναλυθεί εκτενέστερα πιο κάτω αλλά αξίζει να σημειωθεί σε αυτό το σημείο ότι ακόμα και στο εσωτερικό ενός κράτους δικαίως τα ψήγματα ηθικής είναι τόσο δύσκολο να εντοπιστούν και προπαντός «ηθικές» ενέργειες να αποδειχθούν ολοκληρωτικά και από όλες τις πλευρές, ηθικές. Ορμώμενοι λοιπόν μερικοί αναλυτές από τα παραπάνω «ηθικά» παραδείγματα της τράπεζας και του δημόσιου ταμείου προσδοκούσαν ότι οι ΗΠΑ θα παραιτούνταν από τα χρέη που είχαν προς αυτές τα ευρωπαϊκά κράτη μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο και επέκριναν (αδίκως και άστοχα) την άρνησή τους να το κάνουν, ξεχνώντας να βγάλουν «τα γυαλιά» που τους βοηθούν να εντοπίσουν αποκλειστικά την ατομική ηθική. Με άλλα λόγια όσο παράδοξο κι αν φαίνεται, περιμένουμε σε μερικές περιπτώσεις τα κράτη όχι απλώς να συμμορφωθούν με τις τυπικές τους υποχρεώσεις, αλλά και να συμπεριφέρονται γενναιόδωρα και φιλεύσπλαχνα ακριβώς με τα ίδια κριτήρια που περιμένουμε από ένα άτομο ή ομάδα στο εσωτερικό του κράτους να συμπεριφερθεί ηθικά. Και είναι αυτή ακριβώς η προσδοκία η οποία προκαλεί μία ηθική συμπεριφορά εκ μέρους μιας επίπλαστης οντότητας, όπως είναι οι τράπεζες ή ένα κράτος. Οι τράπεζες «συνεισφέρουν» σε φιλανθρωπικά ταμεία και τα κράτη χορηγούν «ευεργετικά» δάνεια επειδή αυτό περιμένει από αυτά η κοινή γνώμη. Η δυσκολία όμως παρουσιάζεται όταν η κοινή γνώμη περιμένει και προσδοκά ότι η ηθική μπορεί να εφαρμοστεί το ίδιο αποτελεσματικά και σε διακρατικό επίπεδο. Γι' αυτό λοιπόν μπορούμε με μεγάλη βεβαιότητα να πούμε ότι η ηθική πράξη είναι περισσότερο η πράξη μιας ομάδας – ατόμου. Συχνά το κράτος και τα άτομα λειτουργούν ηθικά, απλά το να τα τοποθετήσει κανείς στην ίδια ηθική αφετηρία θα οδηγήσει σε μία σίγουρα άκυρη εκκίνηση.

Ενώ οι περισσότεροι άνθρωποι δέχονται την υπόθεση ότι οι ομάδες – άτομα έχουν υπό ορισμένες συνθήκες μία ηθική υποχρέωση να ενεργούν, αφ' ενός, αλτρουιστικά και αφ' ετέρου δίκαια, το καθήκον μιας ομάδας – ατόμου φαίνεται με κοινή συναίνεση να περιορίζεται περισσότερο από το ίδιο συμφέρον από ότι το καθήκον του ατόμου. Θεωρητικά το άτομο που θυσιάζει τα συμφέροντά του ή ακόμη και τη ζωή του για το καλό των άλλων είναι ηθικά αξιέπαινο, αν και το καθήκον αυτό μπορεί ίσως να περιορίζεται από το καθήκον του απέναντι στην οικογένεια και σε όσους εξαρτώνται απ' αυτό.

Κανείς δεν περιμένει η ομάδα – άτομο να επιτρέψει στον εαυτό της να συμπεριφερθεί αλτρουιστικά με κόστος κάποια σοβαρή θυσία των συμφερόντων της. Μια τράπεζα ή μια εταιρία η οποία δεν κατόρθωσε να δώσει μερίσματα, λόγω γενναιοδωρων συνεισφορών της σε φιλανθρωπίες, θα θεωρούνταν μάλλον άξια μομφής παρά επαίνου. Επίσης δεν είναι το συνήθως αποδεκτό ηθικό καθήκον του κράτους να υποβαθμίζει το βιοτικό επίπεδο των πολιτών του, ανοίγοντας διάπλατα τα σύνορά του σε έναν απεριόριστο αριθμό ξένων προσφύγων, αν και μπορεί να είναι καθήκον του να δεχτεί έναν αριθμό προσφύγων συμβατό με τα συμφέροντα του λαού του. ο αποδεκτός κανόνας της διεθνούς ηθικής όσον αφορά στις αλτρουιστικές αξίες φαίνεται να είναι ότι ένα κράτος θα έπρεπε να επιτρέψει στον εαυτό του να τις εφαρμόσει στο βαθμό που κάτι τέτοιο δεν είναι πολύ ασυμβίβαστο με τα πιο σημαντικά του συμφέροντα. Το αποτέλεσμα είναι ότι οι ασφαλείς και πλούσιες ομάδες έχουν τη δυνατότητα να συμπεριφέρονται πιο αλτρουιστικά από τις ομάδες που ανησυχούν διαρκώς για το πρόβλημα της ασφάλειας και της φερεγγυότητά τους· και το γεγονός αυτό παρέχει τη βάση για την υπόθεση που διατυπώνεται συνήθως από τους Άγγλους και Αμερικανούς φιλελεύθερους, ότι οι πολιτικές των χωρών τους είναι ηθικά πιο πεφωτισμένες από εκείνες των άλλων χωρών.

Ωστόσο, δεν είναι αλήθεια απλώς ότι ο μέσος άνθρωπος δεν απαιτεί από την ομάδα – άτομο ορισμένα είδη ηθικής συμπεριφοράς που απαιτούνται από το άτομο· περιμένει από την ομάδα – άτομο ορισμένα είδη συμπεριφοράς που θα τα θεωρούσε αναμφίβολα ανήθικα αν προέρχονταν από κάποιο άτομο. Η ομάδα όχι μόνο εξαιρείται από ορισμένες από τις ηθικές υποχρεώσεις του ατόμου, αλλά συνδέεται και με την ανταγωνιστικότητα και την αυτοπροβολή, η οποίες καθίστανται θετικές αξίες της ομάδας – ατόμου. Το άτομο επιζητά τη δύναμη μέσα από την ένωσή του με τα άλλα άτομα στην ομάδα και η «αφοσίωσή του στην κοινωνία του ισοδυναμεί πάντα με την έκφραση ενός μετατιθέμενου εγωισμού, καθώς και αλτρουισμού» (R. Niebuhr, *Moral Men and Immoral Society*, σελ. 40 στο E. Carr, *Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939*, σελ. 209). Αν το άτομο είναι δυνατό, προσηλυτίζει την ομάδα στην επιδίωξη των σκοπών του. Αν είναι αδύναμο, ισοσταθμίζει τη δική του αδυναμία να αναδειχτεί μέσα από το υποκατάστατο της ανάδειξης της ομάδας. Αν δεν μπορούμε να κερδίσουμε οι ίδιοι, θέλουμε να κερδίσει η πλευρά μας. Η αφοσίωση στην ομάδα φτάνει να θεωρείται μια βασική αρετή του ατόμου και μπορεί να απαιτήσει από το νόμο να συγχωρήσει συμπεριφορές της ομάδας – ατόμου τις οποίες θα καταδίκασε αν επρόκειτο για τον εαυτό του. Η προαγωγή της ευημερίας και η εξυπηρέτηση των συμφερόντων καθίστανται ηθική υποχρέωση της ομάδας ως συνόλου και η υποχρέωση αυτή τείνει να επισκιάζει την υποχρέωση έναντι της ευρύτερης κοινότητας. Πράξεις που θα ήταν ανήθικες για το άτομο μπορεί να αποτελέσουν προτέρημα αν εκτελεστούν εκ μέρους της ομάδας – ατόμου. Παραφράζοντας αυτό που είπε ο Cavour στον D' Azeglio μπορούμε να πούμε ότι αν κάναμε για τον εαυτό μας αυτά που κάνουμε για τη χώρα μας θα ήμασταν πολύ άτιμοι. Το ίδιο θα μπορούσαν να πουν με ειλικρίνεια πολλοί διευθυντές εταιριών κοινής ωφέλειας και πολλοί που ασχολούνται με την προώθηση αγαθοεργών σκοπών. «Υπάρχει μία αυξανόμενη τάση μεταξύ των σύγχρονων ανθρώπων να θεωρούν τους εαυτούς τους ηθικούς επειδή έχουν μεταθέσει την ανηθικότητά τους σε ολόένα και μεγαλύτερες ομάδες», γράφει ο δρ. Niebuhr

(R. Niebuhr, *Atlantic Monthly*, 1927, σελ. 639, στο E. Carr, *Η Εικοσαετής κρίση 1919-1939*, σελ. 210). Κατά τον ίδιο τρόπο μεταθέτουμε την εχθρότητά μας. Είναι ευκολότερο για την «Ελλάδα» να μισεί την «Τουρκία» παρά οι μεμονωμένοι Έλληνες να μισούν μεμονωμένους Τούρκους. Είναι ευκολότερο να είναι κανείς αντισημίτης με το να μισεί μεμονωμένους Εβραίους. Αυτού του είδους τα συναισθήματα τα αποδοκιμάζουμε στον εαυτό μας, αλλά τα επιτρέπουμε χωρίς ενδοιασμούς με την ιδιότητά μας ως μέλη μιας ομάδας. Με άλλα λόγια θεωρούμε αποδεκτό το να «μισούμε» την Τουρκία σε κρατικό επίπεδο άσχετα αν εμείς δεν διακατεχόμαστε από εχθρικά συναισθήματα απέναντι στους μεμονωμένους Τούρκους.

Οι σκέψεις αυτές ισχύουν σε κάποιο βαθμό για όλες τις ομάδες – άτομα, αν και ισχύουν ιδιαίτερα για το κράτος. Υπάρχουν, ωστόσο, κι άλλες περιπτώσεις στις οποίες δεν ζητούμε συνήθως από το κράτος ούτε καν το ίδιο κριτήριο ηθικής συμπεριφοράς που ζητούμε από άλλες ομάδες – άτομα. Το κράτος έχει μία εντελώς διαφορετική συναισθηματική απήχηση στα μέλη του από ότι οι άλλες ομάδες – άτομα. Καλύπτει ένα πολύ ευρύτερο πεδίο ανθρωπίνων δραστηριοτήτων και απαιτεί από το άτομο πολύ μεγαλύτερη αφοσίωση και πολύ σοβαρότερες συνθήκες. Το καλό του κράτους καταλήγει πολύ εύκολα να θεωρείται από μόνο του ηθικός σκοπός. Αν μας ζητηθεί να πεθάνουμε για την πατρίδα, πρέπει τουλάχιστον να μας επιτρέψουν να πιστεύουμε ότι το καλό της χώρας μας είναι το σημαντικότερο πράγμα στον κόσμο. Άρα, θεωρείται ότι το κράτος έχει ένα δικαίωμα αυτοσυντήρησης, το οποίο υπερισχύει της εθνικής υποχρέωσης.

Άλλες διαφορές ανάμεσα στα κριτήρια ηθικής που συνήθως αναμένει κανείς να ισχύουν για το κράτος και για τις άλλες ομάδες – άτομα προκύπτουν από το γεγονός ότι το κράτος είναι ο θεματοφύλακας της θεματικής ισχύος και ότι δεν υπάρχει κάποια εξουσία ανώτερη από το κράτος ικανή να του επιβάλλει την ηθική συμπεριφορά, όπως επιβάλλεται ένα μίνιμουμ ηθικής συμπεριφοράς σε άλλες ομάδες – άτομα από το κράτος (E. Carr, *Η Εικοσαετής κρίση 1919-1939*, σελ. 211). Αναγκαία συνέπεια αυτού είναι ότι είμαστε υποχρεωμένοι να παραχωρήσουμε στο κράτος ένα δικαίωμα αυτοβοήθειας όταν επιχειρεί να αποκαταστήσει τις αδικίες που έγιναν εις βάρος του. Άλλη μια συνέπεια είναι η δυσκολία εξασφάλισης της τήρησης από όλους ενός κοινού κανόνα· διότι, ενώ μερικές ηθικές υποχρεώσεις θεωρούνται πάντα απόλυτες, υπάρχει μία έντονη τάση να εξαρτάται το πόσο επιτακτικές είναι οι ηθικές υποχρεώσεις από την εύλογη προσδοκία της επιτέλεσης του ίδιου του καθήκοντος από άλλους. Οι συνθήκες παίζουν σημαντικό ρόλο στην ηθική και η ουσία μιας σύμβασης είναι ότι θεωρείται δεσμευτική για όσον καιρό οι άλλοι άνθρωποι συμμορφώνονται πραγματικά σε αυτή. Μια μεγάλη τράπεζα ή ένας πολυεθνικός κολοσσός θα προκαλούσαν επικρίσεις αν χρησιμοποιούσαν μυστικούς πράκτορες για να κλέψουν εμπιστευτικά έγγραφα από τα χρηματοκιβώτια των αντίπαλων επιχειρήσεων, αφού τέτοιου είδους μέθοδοι δεν χρησιμοποιούνται συνήθως από μία δημόσια εταιρία εναντίον μιας άλλης. Ωστόσο, η υπόληψη της «Ελλάδας» ή της «Τουρκίας» δεν στιγματίζεται επειδή οι χώρες αυτές ενεργούν κατ' αυτόν τον τρόπο· διότι πιστεύεται ότι συνηθίζονται παρόμοιες πρακτικές μεταξύ όλων των μεγάλων δυνάμεων και ένα κράτος που δεν προσέφυγε σε αυτές μπορεί ίσως να βρεθεί σε δυσχερή θέση. Ο Spinoza υποστήριξε ότι τα κράτη δεν μπορούν να

κατηγορηθούν επειδή δεν τήρησαν τις υποχρεώσεις τους· διότι όλοι ξέρουν ότι και τα άλλα κράτη θα κάνουν το ίδιο αν αυτό εξυπηρετούσε τα συμφέροντά τους (Spinoza, Tractatus Politicus, iii, § 14, στο E. Carr, Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939, σελ. 211). Ένας λόγος ο οποίος εξηγεί γιατί δεν περιμένει κανείς ένα ανώτερο κριτήριο ηθικής από τα κράτη είναι ότι τα κράτη συχνά δεν κατορθώνουν να συμπεριφερθούν με ηθικό τρόπο και ότι δεν υπάρχουν μέσα για να τους υποχρεώσει κανείς να το κάνουν.

Αυτό μας οδηγεί στην πιο σημαντική δυσκολία που αντιμετωπίζουμε στην ανάλυσή μας σχετικά με τις ηθικές υποχρεώσεις που αποδίδονται συνήθως στο κράτος. Είναι γενικά αποδεκτό ότι η ηθική των ομάδων – ατόμων μπορεί να είναι μόνο κοινωνική ηθική (ένα κράτος ή μία εταιρία περιορισμένης ευθύνης δεν μπορούν να είναι άγιοι ή μυστικιστές)· και η κοινωνική ηθική συνεπάγεται υποχρεώσεις έναντι των άλλων μελών της κοινότητας, είτε η κοινότητα αυτή είναι οικογένεια είτε μία εκκλησία είτε ένας σύλλογος είτε ένα έθνος είτε η ίδια η ανθρωπότητα. «Κανένα άτομο δεν μπορεί να διαμορφώσει μια συνείδηση για τον εαυτό του» γράφει ο T. H. Green· «Χρειάζεται πάντα μια κοινωνία να τη διαμορφώσει γι' αυτό» (T. H. Green, Prolegomena to Ethics, σελ. 351, στο E. Carr, Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939, σελ. 212). Το ερώτημα λοιπόν που προκύπτει είναι το αν και με ποια έννοια μπορούμε να βρούμε μία βάση για τη «διεθνή» ηθική, χωρίς να θεωρήσουμε δεδομένη μια κοινωνία των κρατών.

### **3.γ. Η φύση της διεθνούς ηθικής**

Την περίοδο της απόλυτης προσωποπαγούς εξουσίας κατά την οποία άρχισε να διαμορφώνεται το σύγχρονο κράτος δεν υπήρξε μεγάλος προβληματισμός σχετικά με τη διάκριση ανάμεσα στην προσωπική ηθική και στην ηθική του κράτους. Η προσωπική ευθύνη του ηγεμόνα για πράξεις που αφορούν στο κράτος μπορεί να θεωρηθεί δεδομένη χωρίς να γίνει κάποια υπερβολική διαστρέβλωση των γεγονότων. Ένας βασιλιάς μπορεί να υπήρξε καλός πατέρας και κακός βασιλιάς. Αλλά και με τις δύο του ιδιότητες οι πράξεις του θα μπορούσαν να αντιμετωπιστούν ως πράξεις ενός ατόμου. Όταν όμως η αυξανόμενη περιπλοκότητα της κρατικής μηχανής και η ανάπτυξη της συνταγματικής κυβέρνησης κατέστησε την προσωπική ευθύνη του μονάρχη πασιφανή παρωδία, η προσωπικότητα (η οποία φαινόταν να αποτελεί την αναγκαία προϋπόθεση της ηθικής ευθύνης) μετατέθηκε από το μονάρχη στο κράτος. Ο Leviathan, όπως είπε ο Hobbes, είναι ένας «Τεχνητός Άνθρωπος». Αυτό ήταν ένα σημαντικό βήμα προς τα εμπρός. Ήταν η προσωποποίηση του κράτους που κατέστησε δυνατή τη δημιουργία ενός Διεθνούς Δικαίου στη βάση του Φυσικού Δικαίου. Μπορούσε να θεωρήσει κανείς ότι τα κράτη είχαν υποχρεώσεις το ένα προς το άλλο μόνο σε συνάρτηση με το μύθο που τα αντιμετώπιζε σαν να ήταν πρόσωπα (E. Carr, Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939, σελ. 197). Ωστόσο η προσωποποίηση του κράτους ήταν ένας πρόσφορος τρόπος για να του αποδοθούν όχι μόνο υποχρεώσεις, αλλά και δικαιώματα· και με την ενίσχυση της κρατικής εξουσίας κατά τον 19<sup>ο</sup> και 20<sup>ο</sup> αιώνα τα δικαιώματα του εθνοκράτους έγιναν σημαντικότερα από τις υποχρεώσεις του. Έτσι, η προσωποποίηση του κράτους, που ξεκίνησε ως ένα φιλελεύθερο και προοδευτικό επιπόνημα, κατέληξε να συνδέεται με τη διεκδίκηση απεριόριστων δικαιωμάτων του

κράτους πάνω στο άτομο και τώρα καταγγέλλεται γενικά ως αντιδραστική και αυταρχική. Οι σύγχρονοι ουτοπιστές – στοχαστές την απορρίπτουν με πάθος και κατά συνέπεια οδηγούνται στο να αρνούνται ότι η ηθική μπορεί να αποδοθεί στο κράτος. Η διεθνής ηθική πρέπει κατά την άποψη αυτή να είναι η ηθική των ατόμων, δηλαδή ανθρωπόμορφη.

Η διαμάχη σχετικά με την απόδοση νομικής προσωπικότητας στο κράτος δεν είναι μόνο παραπλανητική, αλλά και άσκοπη. Το να αρνείται κανείς προσωπικότητα στο κράτος είναι το ίδιο παράλογο με το να την υποστηρίζει. Η νομική προσωπικότητα του κράτους δεν είναι ένα γεγονός του οποίου η ακρίβεια ή η ανακρίβεια αποτελεί αντικείμενο επιχειρηματολογίας. Είναι αυτό που οι νομικοί του Διεθνούς Δικαίου ονόμασαν «η αξιωματική φύση» του κράτους (Hall, *International Law*, σελ. 50· Pearce Higgins, *International Law and Relations*, σελ. 38 στο E. Carr, *Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939*, σελ. 198). Είναι ένα απαραίτητο επινόημα ή υπόθεση – ένα αναγκαίο εργαλείο που επινόησε ο ανθρώπινος νους για να χειριστεί τη δομή μιας ανεπτυγμένης κοινωνίας. Θεωρητικά είναι δυνατό να φανταστεί κανείς μία πρωτόγονη πολιτική τάξη πραγμάτων στην οποία τα άτομα δεν είναι παρά μόνο άτομα και τίποτα περισσότερο, όπως ακριβώς είναι δυνατό να φανταστεί μία οικονομική τάξη πραγμάτων στην οποία όλοι οι παραγωγοί και οι έμποροι είναι άτομα. Όμως, όπως ακριβώς η οικονομική ανάπτυξη κατέστησε αναγκαία την προσφυγή στο επινόημα της συλλογικής ευθύνης με μορφή όπως αυτή της μετοχικής εταιρίας, έτσι και οι πολιτικές εξελίξεις κατέστησαν αναγκαίο το επινόημα της συλλογικής ευθύνης του κράτους. Ούτε θεωρούνταν τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις αυτών των πλασματικών οντοτήτων καθαρά νομικές. Μία τράπεζα επαινείται για τη γενναιοδωρία της απέναντι στους υπαλλήλους της, μία εταιρία εξοπλισμών κατηγορείται για μη πατριωτική συμπεριφορά και οι οργανισμοί σιδηροδρόμων έχουν «υποχρεώσεις προς το κοινό» και απαιτούν μία «έντιμη συμπεριφορά» - σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις διαφαίνεται η σημασία όχι μόνο νομικών, αλλά και ηθικών κριτηρίων. Το επινόημα της ομάδας – ατόμου, που έχει ηθικά δικαιώματα και υποχρεώσεις και είναι κατά συνέπεια ικανό για ηθική συμπεριφορά, είναι άλλο ένα απαραίτητο όργανο της σύγχρονης κοινωνίας και το πιο απαραίτητο από αυτές τις επίπλαστες ομάδες – άτομα είναι το κράτος. Συγκεκριμένα, δεν φαίνεται δυνατή η μελέτη της διεθνούς πολιτικής με άλλους όρους. «Οι σχέσεις μεταξύ των Ελλήνων και των Τούρκων» δεν ισοδυναμούν σημασιολογικά με «τις σχέσεις μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας». Ένα παράξενο και δηλωτικό παράδοξο είναι ότι εκείνοι οι ουτοπιστές που γράφουν για τις διεθνείς σχέσεις, οι οποίοι καταγγέλλουν εντονότερα την προσωποποίηση του κράτους ως παράλογη και επικίνδυνη, παρ' όλ' αυτά προβαίνουν διαρκώς σε ηθικούς επαίνους και επικρίσεις (ιδιαίτερα στις τελευταίες) αυτών των φανταστικών οντοτήτων, της «Ελλάδας», της «Τουρκίας» και της «Γερμανίας» των οποίων την ύπαρξη αρνούνται.

Με λίγα λόγια, η διεθνής ηθική είναι η ηθική των κρατών (E. Carr, *Η Εικοσαετής κρίση 1919-1939*, σελ. 200). Η υπόθεση της νομικής προσωπικότητας του κράτους και της ευθύνης του ούτε αληθεύει ούτε διαψεύδεται, επειδή δεν φιλοδοξεί να καταστεί γεγονός αλλά μία κατηγορία της σκέψης αναγκαία για το διαυγή στοχασμό σχετικά με τις διεθνείς σχέσεις. Είναι αλήθεια ότι το 1941 ανέκυψε άλλο ένα ηθικό ζήτημα – υποχρέωση κάθε

Έλληνα ως ατόμου. Αυτή όμως ήταν μία υποχρέωση προς την «Ελλάδα», που προέκυπτε από την υποχρέωση της «Ελλάδας» προς τους Συμμάχους. Οι δύο υποχρεώσεις είναι ξεχωριστές και η συγκεχυμένη σκέψη είναι το μειονέκτημα κάποιου που δεν κατορθώνει να κάνει τη διάκριση μεταξύ τους.

Υπό το πρίσμα μίας πιο φιλοσοφικής ανάλυσης, το ερώτημα περί διεθνούς ηθικής παραπέμπει στις – αμφιλεγόμενες, λόγω της φύσης του θέματος – αντιτιθέμενες αντιλήψεις και απόψεις για τις διεθνείς υποχρεώσεις των ατόμων και των κρατών. Προϋποθέτει κατανόηση της φύσης της πολιτικής ηθικής και της διάκρισης μεταξύ ηθικής στις διαπροσωπικές σχέσεις, ηθικής στο πλαίσιο της κρατικής πολιτικής και ηθικής στις διακρατικές σχέσεις. Στο διεθνή χώρο η «ηθική» συνδέεται και πάλι κατά κύριο λόγο με το ερώτημα κατά πόσον το διεθνές σύστημα είναι κρατοκεντρικό ή κατά πόσον κυριαρχείται από «διεθνικές» ή «διεθνιστικές» ιδεολογίες και συμφέροντα τα οποία παρακάμπτουν την υπαρκτική ετερότητα των συλλογικών οντοτήτων του διεθνούς χώρου και δημιουργούν μια παγκόσμια ηθική ενότητα. Συνδέεται επίσης με οντολογικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ύπαρξης που ενυπάρχουν σε κάθε άτομο και κάθε έθνος και τα οποία σχετίζονται με την ύπαρξη, τη ζωή, τη συνείδηση και τα πιστεύω των προσώπων και των συλλογικών οντοτήτων. Αν και, όπως θα αναφερθεί στη συνέχεια, η Θεωρία Διεθνών Σχέσεων επιζητεί να ανιχνεύσει τις διαφορές μεταξύ προσωπικής και συλλογικής ηθικής, η συζήτηση για την έννοια της ηθικής στη διεθνή πολιτική δεν μπορεί να απομακρυνθεί από το κλασικό φιλοσοφικό της πλαίσιο, δηλαδή «με ποια μέτρα και προς ποιους σκοπούς ρυθμίζει το άτομο την ατομική και συλλογική του ζωή. Με άλλα λόγια : ποια είναι και σε τι κατατείνει η ανθρώπινη αρετή». Αυτό – πολύ περισσότερο στον διεθνή χώρο όπου υπάρχουν πολλές κοινωνίες σε σύγκριση με τον ενδοκρατικό χώρο όπου υπάρχει μια κρατούσα κοινωνική πραγματικότητα – «σημαίνει ότι ο στοχαστής που φιλοσοφεί απάνω στο ηθικό πρόβλημα, δεν έχει την πρόθεση να φρονηματίσει τους άλλους, αλλά να συλλάβει θεωρητικά και κριτικά ν' αποσαφηνίσει την ουσία της αρετής». Η υποκειμενική μου γνώμη, πάντως, χωρίς αυτό να προδικάζει την προσέγγιση εξέτασης του θέματος ή τα συμπεράσματά μου, είναι ότι κάθε βήμα προς την κατεύθυνση διερεύνησης της «αρετής» στον διεθνή χώρο, όπου κυριαρχεί η ετερότητα των συλλογικών οντοτήτων και όπου η συνθετότητα των συλλογικών ηθικών αποτιμήσεων δημιουργεί άβυσσο υποκειμενισμού και δυσχεραίνει ακόμη περισσότερο την υπαγωγή της κρίσης σε αντικειμενικές προδιαγραφές, διατρέχει μεγάλο κίνδυνο εξωπραγματικών ή απολύτως υποκειμενικών ερμηνειών.

Όπως στην ανάλυση των ενδοκρατικών σχέσεων, έτσι και στην ανάλυση της διεθνούς πολιτικής η κοινωνία η ηθική και η εξουσία είναι έννοιες άρρηκτα συνδεδεμένες, γεγονός που προαναγγέλλει την παράθεση επιχειρημάτων ανάλογων με τα προαναφερθέντα για τις διαφορές ή τις ομοιότητες μεταξύ διεθνούς και ενδοκρατικής τάξης πραγμάτων : πρώτον, εάν υπάρχει διεθνής κοινωνία, τότε υπάρχει διεθνής ηθική (και κατ' επέκταση η διεθνής κανονιστική δόμηση είναι, εν δυνάμει, ηθικά νομιμοποιημένη). Δεύτερον, εάν δεν υπάρχει μια διεθνής κοινωνία αλλά πολλές κοινωνίες οι περισσότερες εκ των οποίων εκφράζονται μέσα από ένα κρατικό σύστημα, τότε η φυσική πηγή ηθικής και δικαίου είναι η κοινωνία ενός έκαστου κράτους. Τρίτον, εάν το αιτούμενο είναι η διεθνιστική – υπερεθνική εξουσιαστική υπέρβαση της κρατικής κυριαρχίας, ο

βαθμός και η έκταση που αυτό είναι πραγματοποιήσιμο είναι συνάρτηση του βαθμού και της έκτασης ύπαρξης μιας «κοινωνίας» στο επιζητούμενο επίπεδο. Δηλαδή ο βαθμός μη κανονιστικής ανάπτυξης μέσω γενοκτονίας σε οποιοδήποτε επίπεδο είναι συνάρτηση της ύπαρξης κοινωνίας με την κλασσική έννοια του όρου. Αυτό όπως το θέτει ο Χρήστος Γιανναράς αναφερόμενος γενικώς στην έννοια «κοινωνία», μεταξύ άλλων, σημαίνει «ενότητα που προκύπτει από τη δυναμική των σχέσεων βιοτικής συνύπαρξης, τη λειτουργικότητα ζωτικών δεσμών συναλληλίας, την από κοινού μέθεξη στο λόγο και σε βιωματικές εμπειρίες».

Εάν περιοριστούμε στα κεντρικά ζητήματα διεθνολογικού ενδιαφέροντος και επιχειρήσουμε να κατηγοριοποιήσουμε την πανσπερμία θέσεων και απόψεων, τότε δύο πιθανές αντιπροσωπευτικές κατηγορίες αναλυτών είναι : Πρώτον, αυτοί που κατά κύριο λόγο είναι απρόθυμοι να αποδεχτούν πως οι κρατούσες ηθικές αντιλήψεις ενός έθνους ή μιας ομάδας ατόμων μπορούν να ταυτιστούν με ανάλογες αρχές και ηθικούς κανόνες σε οικουμενικό επίπεδο και πως η διεθνής ηθική είναι πρωταρχικά η ηθική των κρατών. Το προσδιοριστικό στοιχείο, εξάλλου, είναι η δύναμη και τα συμφέροντα. Δεύτερον, αυτοί που υποστηρίζουν πως οι ίδιοι ηθικοί κανόνες αφορούν τόσο τους ιδιώτες όσο και το κράτος και πως ο ηθικός κατακερματισμός του διεθνούς χώρου είναι τεχνητός ή φανταστικός (ή και ότι, εάν είναι πραγματικός, αυτός ο κατακερματισμός πρέπει να καταργηθεί).

Για τα περισσότερα ρεύματα σκέψης των πολιτικών ρεαλιστών και ρασιοναλιστών, στο πλαίσιο της κλασσικής μονιστικής αντίληψης και της αριστοτελικής θέσης, ο άνθρωπος είναι πρωτίστως «πολιτικό ζώον». Η θεωρία περί κράτους και ηθικής της κλασσικής ελληνικής Πόλεως επηρέασε βαθύτατα στην Αναγέννηση και διαμόρφωσε την πολιτική σκέψη των Grotius, Hegel, Μακιαβέλι, Hobbes, και άλλων. Στο πλαίσιο αυτής της θεώρησης, η ηθική στις διεθνείς σχέσεις συναρτάται πλήρως με το κοινωνικό περιβάλλον και το πολιτειακό του περίβλημα. Στα άκρα αυτού του επιχειρήματος βρίσκεται η χομπεσιανή θεώρηση του ηθικού αιτούμενου των διεθνών σχέσεων και η χεγκελιανή θέση πως στις διεθνείς σχέσεις μόνο στο κράτος είναι πραγματικός και ορθολογικός δρών. Στο πλαίσιο αυτής της θεώρησης, οι ιδέες για ηθική, δίκαιο και δικαιοσύνη έχουν τη θέση τους μόνο στο πλαίσιο μιας κοινωνίας, ενώ το ηθικό περιεχόμενο μιας εξωτερικής πολιτικής απορρέει σχεδόν μόνο από το κράτος. Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο Martin Wight, ο ρεαλιστής, αντίθετα με τη ρασιοναλιστική αντίληψη και σε αντιδιαστολή με το επαναστατικό δόγμα, δεν υιοθετεί όρους διπλού κριτηρίου της ηθικής, αλλά μόνο υποστηρίζει ότι η ηθική περιορίζεται στις διαπροσωπικές σχέσεις, ενώ η διεθνής πολιτική θεωρείται ο τομέας του μη ηθικού. «ο βαθμός επιτήδευσης μεγαλώνει, όταν το διπλό κριτήριο της ηθικής γίνεται τριπλό : ατομική ηθική, η οποία είναι ηθική, κρατική ηθική, η οποία οιονεί ηθική, και διεθνής ηθική, η οποία είναι μη ηθική».

Εάν λοιπόν, σύμφωνα με τους πολιτικούς ρεαλιστές αυτή είναι η κατάσταση που επικρατεί όσον αφορά τη θέση της ηθικής στη διεθνή πολιτική, τότε οι διεθνείς δρώντας ενδιαφέρονται όχι για έναν δίκαιο προσδιορισμό των δικαιωμάτων, των υποχρεώσεων και των λύσεων των διεθνών προβλημάτων αλλά για μια διευθέτηση συμφερόντων που μεγιστοποιεί το δικό τους εθνικό

συμφέρον. Αυτή η αντίληψη της έννοιας της πολιτικής ηθικής στις διακρατικές σχέσεις συναρτάται με ανάλογη αντίληψη για το ρόλο της ισχύος καθώς και με τις πολλές ιδιομορφίες και ιδιαιτερότητες της έννοιας «πολιτική» στις διεθνείς σχέσεις. Σύμφωνα με τη διατύπωση του E. Carr, «Η αρμονία στη διεθνή τάξη επιτυγχάνεται με την ανάμειξη ηθικής και δύναμης. Στη διεθνή τάξη η ισχύς της δύναμης είναι μεγαλύτερη και της ηθικής μικρότερη (...) Η ηθική πρέπει να ερμηνεύεται με πολιτικούς όρους. Κάθε προσπάθεια να αναζητηθούν ηθικές νόρμες εκτός της πολιτικής είναι καταδικασμένη να αποτύχει» (E. Carr, *The Twenty Years Crisis 1919-1939, An Introduction to the Study of International Relations*, σελ 213). Αυτή η θέση ουσιαστικά παραπέμπει στη θουκυδίδεια θεώρηση των διακρατικών σχέσεων περί «τραγικού», δηλαδή, ουσιαστικά, στη θέση πως λόγω του φυσικού διεθνούς κατακερματισμού σε διαφορετικά κανονιστικά συστήματα και της υπαρκτής ετερότητας των συλλογικών οντοτήτων, το διεθνές σύστημα εμπεριέχει πολλές και συγκρουόμενες συλλογικές αντιλήψεις περί ηθικής, δικαίου, ορθού και λανθασμένου. Εάν αυτό είναι μία πραγματική κατάσταση και πολύ περισσότερο εάν αυτό είναι μία ανεπίστροφη κατάσταση, τότε είναι δύσκολο ή ανόητο να αποδεχτούμε μία οικουμενική αντίληψη της ηθικής και του συμφέροντος είναι σε αυτή ακριβώς τη βάση που σύγχρονοι αναλυτές του διαμετρήματος των George Kennan και Hans Morgenthau ή ακόμα και του πολύ αμφιλεγόμενου Reinhold Niebuhr έδωσαν απαισιόδοξο τόνο στη μετεξέλιξη του συστήματος προς τον οικουμενισμό και την παγκόσμια ομοιομορφία.

Η ρεαλιστική και απαισιόδοξη θεώρηση, όπως τονίστηκε πιο πάνω θρέφει την αντίστροφη ιδεαλιστική – οικουμενική θεώρηση και τις πολλές υποχρεώσεις της, άλλες σοβαρές και αξιόλογες και άλλες απελπιστικά ουτοπικές ή αφελείς. Η κλασική απάντηση του πολιτικού ρεαλισμού, ανεξάρτητα από το πόσο πειστική είναι ή από το κατά πόσο συνιστά το όριο πέραν του οποίου η συζήτηση είναι ουτοπική, είναι πως το πλαίσιο της λογικής της ανεπίστροφης διεθνούς ετερότητας τα αίτια των συγκρούσεων και της διεθνούς αναρχίας θα μπορούσαν να εξαιρεθούν ή να μετριαστούν, εάν στηριχτούμε σε κοινά οικουμενικά κριτήρια, όπως η ελευθερία, η επιβίωση και σύνεση. Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Hans Morgenthau : «Πρέπει να έχουμε την ταπεινοφροσύνη να παραδεχτούμε πως το μόνο που αληθινά είμαστε ικανοί να γνωρίζουμε και να κατανοούμε είναι το δικό μας εθνικό συμφέρον» (G. Kennan, *American Diplomacy*, Chicago University Press, 1955, σελ. 100). «Τα έθνη πρέπει να χρησιμοποιούν τη δύναμή τους με σκοπό να την καταστήσουν όργανο του δικαίου και υπηρέτη των συμφερόντων τα οποία είναι ευρύτερα από τα δικά τους». (R. Niebuhr, *The Irony of the American History*, 1952, σελ. 40). «Ο πολιτικός ρεαλισμός συνειδητοποιεί τι ηθικές προεκτάσεις των πολιτικών ενεργημάτων. Συνειδητοποιεί επίσης το γεγονός πως υπάρχει ένταξη μεταξύ των ηθικών επιταγών και της αναγκαιότητας ενεργειών που επιτρέπουν την κρατική πολιτική να πετύχει. (...) Οι οικουμενικές ηθικές αρχές δεν μπορούν να εφαρμοστούν στην κρατική πολιτική διατυπωμένες στα πλαίσια ενός αφηρημένου οικουμενισμού, αλλά θα πρέπει να διυλίζονται διαμέσου συγκεκριμένων περιστάσεων στον τόπο και στο χρόνο. (...) Τόσο το άτομο όσο και το κράτος πρέπει να κρίνει την πολιτική με οικουμενικές ηθικές αρχές όπως η ελευθερία και η εθνική επιβίωση. Δεν μπορεί να υπάρξει ηθική χωρίς



σύνεση. Δηλαδή χωρίς εκτίμηση των πολιτικών συνεπειών ενεργημάτων τα οποία έχουν μία ηθική διάσταση. Ο ρεαλισμός, επομένως, θεωρεί τη σύνεση – το στάθμισμα των συνεπειών εναλλακτικών πολιτικών ενεργημάτων – ως την υπέρτατη αρετή της πολιτικής. (...) Ο πολιτικός ρεαλισμός αρνείται να ταυτίζει της ηθικές φιλοδοξίες ενός κράτους με τους ηθικούς νόμους που διέπουν το σύμπαν”. (H. Morgenthau, *Politics Among Nations : The Struggle for Power and Peace*, σελ. 10, 11).

Ο Richard Ashley με αιχμηρότητα προσήψε κυρίως την κατηγορία κατά των ρεαλιστών πως υιοθετούν μια ηθική ουδετερότητα στο πλαίσιο της οποίας προτάσσουν οντολογικά το κράτος στο διεθνές σύστημα. (R. Ashley, *The Poverty of Neorealism*, International Organization, Spring 1984, σελ. 240). Στην κλασική πλέον απάντησή του ο Robert Gilpin παρατήρησε πως τέτοιες ανεύθυνες απλουστευτικές κριτικές, απόρροια συναισθηματισμού ή συνειδητής παραποίησης των θέσεων, τείνουν να δώσουν τη στρεβλή εικόνα πως ο πολιτικός ρεαλισμός είναι ανήθικο δόγμα ή πως «η πολιτικοί ρεαλιστές έχουν άδεια να σκοτώνουν» (R. Gilpin, *The Richness of the Tradition of Political Realism*, στο Keohane Robert, *Neorealists and its Critics*, Columbia University Press, 1986, σελ. 319). Αφού απορρίπτει την ευκολία με την οποία οποιαδήποτε ανάλυση θα μπορούσε να προσεγγίσει αφοριστικά τα ηθικά διλήμματα στο διεθνή χώρο, ερωτά : «Μήπως έχουμε ηθικά τεστ για τις θεωρίες διεθνών σχέσεων;» (R. Gilpin, *The Richness of the Tradition of Political Realism*, στο Keohane Robert, *Neorealists and its Critics*, Columbia University Press, 1986, σελ. 319). Ο πολιτικός ρεαλισμός, διευκρίνισε ο Gilpin, απορρίπτει την προσέγγιση που βασίζεται στη θέση πως το κράτος είναι ανώτατος, απεριόριστος και ανεξέλεγκτος «Λεβιάθαν». Αντίθετα, ανέφερε ως χαρακτηριστικά γνωρίσματα της ηθικής προσέγγισης του ρεαλισμού τις «τέσσερις αρχές» του Hans Morgenthau με τις οποίες έκλεισε το έργο του *Politics Among Nations* και στις οποίες ο συγγραφέας υποστήριξε πως πρέπει να υποτάσσεται τόσο η ηθική όσο και κάθε άλλη σκοπιμότητα. Αυτές οι αρχές είναι οι εξής : Πρώτον, η διπλωματία πρέπει να απεκδύεται κάθε νοοτροπία σταυροφόρου ή ιεραποστόλου. Δεύτερον, η αντικειμενικοί σκοποί της εξωτερικής πολιτικής πρέπει να ορίζονται με όρους εθνικού συμφέροντος και να στηρίζονται με επαρκή ισχύ : «το εθνικό συμφέρον των ειρηνόφιλων κρατών μπορεί να ορίζεται μόνο με όρους εθνικής ασφάλειας και της εθνικής ασφάλειας με όρους ακεραιότητας της εθνικής επικράτειας και των θεσμών που βρίσκονται στο εσωτερικό της». (H. Morgenthau, *Politics Among Nations*, σελ. 552) Τρίτον, στη διαμόρφωση άποψης, η διπλωματία πρέπει να συνεκτιμά τις θέσεις των άλλων εθνών. Τέταρτον τα κράτη πρέπει να είναι πρόθυμα να συμβιβαστούν για όλα τα ζητήματα που δεν είναι ζωτικής σημασίας για τα συμφέροντά τους. Όπως θα έχει ίσως γίνει αντιληπτό, η συζήτηση για τη διεθνή αναρχία, τη διεθνή κοινωνία και την ηθική στο διεθνή χώρο αναπτύσσεται στο πλαίσιο τριών ρευμάτων σκέψης, διακριτών μεν ως προς τον προσανατολισμό αλλά πολυσύνθετων ως προς τις εσωτερικές αποχρώσεις και τις πολλές εσωτερικές αποκλίσεις :

Πρώτον, της κυρίαρχης παράδοσης του πολιτικού ρεαλισμού, η οποία προτάσσει το οντολογικό γεγονός της διεθνούς ετερότητας και της ηθικής αυτάρκειας των κρατικών – κοινωνικών οντοτήτων. Όλες οι τάσεις στο εσωτερικό αυτής της παράδοσης υιοθετούν τη χεγκελιανή άποψη πως στις διεθνείς σχέσεις μόνο το κράτος είναι πραγματικό και ορθολογικό. Επίσης,

στον βαθμό που εκλαμβάνουν τη διεθνή ετερότητα ως ανεπίστροφη, καταλήγουν σε εξ αντικειμένου απαισιόδοξα συμπεράσματα.

Δεύτερον, της ρασιοναλιστικής παράδοσης – και της νεότερης εκδοχής της, του νεοφιλελευθερισμού, ο οποίος κατά τ' άλλα βρίσκεται εγγύτατα στον πολιτικό ρεαλισμό – που υποστηρίζει πως η διάκριση της ατομικής από τη διεθνή ηθική υπάρχει αλλά πρέπει να εξετάζεται στο ορθό πλαίσιο. Κυρίως υποστηρίζεται ότι ο αναλυτής πρέπει να βρίσκεται σε διαρκή ένταση μεταξύ του ανεπιθύμητου και του εφικτού, σε μία αέναη διαδικασία επιλογής του «μικρότερου κακού» (Π. Ήφαιστος, Ιστορία, Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία των Διεθνών Σχέσεων, εκδ. Ποιότητα, σελ. 224). Η εξώθηση αυτού του επιχειρήματος στη λογική του κατάληξη, σε βαθμό ίσως που αγγίζει τα όρια του επαναστατισμού, δηλαδή τις επιδίωξης να καταργηθεί η διεθνής ετερότητα ακόμα και βίαια, οδηγεί στην αποδοχή του «δικαίου του ισχυρού» και την αιτιολόγηση του ηγεμονισμού. Το τρίτο ρεύμα δεν προσδιορίζεται με την ίδια ευκολία. Σε αυτό θα μπορούσαν να ενταχθούν ενδεχομένως χιλιάδες αναλυτές ή ομάδες αναλυτών με ονοματολογίες που έρχονται και παρέρχονται, αλλά ελάχιστα ασχολούνται με την ουσία. Γενικό κανονιστικό γνώρισμα είναι, ανάλογα με την απόχρωση θέσεων και την ιδεολογική πίστη, η προσπάθεια αποδυνάμωσης – θεωρητικά ή και πρακτικά – της κυριαρχίας ως του καθεστώτος οργάνωσης του διεθνούς συστήματος. Νεφελωδώς και αορίστως επιζητούν την επικράτηση μιας παγκόσμιας ηθικής και μιας παγκόσμιας εξουσίας. Στο ρεύμα αυτό, ουσιαστικά, ανήκουν σχεδόν όλοι οι διεθνιστές, οι κοσμοπολίτες και οι ηγεμόνες που αποβλέπουν στην εγκαθίδρυση αυτοκρατορίας. Αυτό το ρεύμα ετερόκλητων και ανομοιογενών τάσεων σταδιακά ονομάζονται «κονστρουκτιβιστές» και διακρίνονται σε «συμβατικούς – παραδοσιακούς», «μεταμοντέρνους» και «κριτικούς».

### **3.δ. Η ρεαλιστική ηθική της φυσικής κατάστασης στο άναρχο διεθνές σύστημα εναντίον της φιλελεύθερης «ηθικής» ως άλλοθι ηγεμονικών αξιώσεων**

Για τους ρεαλιστές δεν υπάρχει αποφυγή της συζήτησης της ηθικής αν είναι να υπερισχύσουν πολιτικά ούτε θα έπρεπε να υπάρχει. Κάθε εξωτερική πολιτική χωρίς μη ηθική συνιστώσα θα έπρεπε να είναι κατάρα για κάθε χώρα που φιλοδοξεί να σταθεί ως «λαμπερή πόλη στο λόφο» σχετικά με τον υπόλοιπο κόσμο. Έτσι οι ρεαλιστές πρέπει να «χτυπήσουν» τους ουτοπιστές στη δική τους «αυλή». Ευτυχώς, μπορούν διότι αυτός καθ' αυτός ο ρεαλισμός είναι ενδογενώς ηθικός. Για εκσυγχρονισμό του ηθικού ρεαλισμού, αυτές οι ηθικές αρχές μπορεί να κατασταλάξουν σε μία κοινής λογικής φράση σχετικά με την κατάσταση της χώρας και του κόσμου. Το εθνοκράτος είναι καλό αλλά όχι τέλειο. Ο νεοσυντηρητισμός και ο φιλελευθερισμός αναδύονται ως ανήθικοι στο ότι αποτυγχάνουν να προσαρμοστούν σε οποιαδήποτε από αυτές τις αντιλήψεις. Η ανταπόκριση του ηθικού ρεαλισμού σε εκείνους που θα επικαλεστούν το ηθικά υψηλό επίπεδο στην εξωτερική πολιτική εκφράστηκε καίρια από τον Morgenthau : η εξίσωση της πολιτικής ηθικοποίησης με την ηθική και του πολιτικού ρεαλισμού με ανηθικότητα είναι η ίδια αβάσιμη. Η επιλογή δεν είναι μεταξύ ηθικών αρχών και εθνικών συμφερόντων, κενή ηθικής αξιοπρέπειας, αλλά μεταξύ ενός τμήματος ηθικών

αρχών ξεχωρισμένων από πολιτική πραγματικότητα και ενός άλλου τμήματος ηθικών αρχών εξαγόμενων από την πολιτική πραγματικότητα. Ο Hans Morgenthau, μελετώντας τις προσπάθειες δημιουργίας παγκόσμιου κράτους με αυτοκρατορικές προσεγγίσεις, παρατηρεί ότι «όλες οι ιστορικές πολιτικές δομές που πλησίασαν τον στόχο να γίνουν παγκόσμιο κράτος είχαν ένα κοινό χαρακτηριστικό: ένα ισχυρό κράτος τις δημιουργούσε με το να κατακτά τα κράτη-μέλη αυτού που ήταν γνωστό ως πολιτικός κόσμος. Τα πλείστα από αυτά τα παγκόσμια κράτη έχουν ένα ακόμη κοινό χαρακτηριστικό: χρονικά με δυσκολία ξεπέρασαν τον βίο του ιδρυτή τους» (H. Morgenthau, *Politics Among Nations*, 1948, σ. 504). Στον δυτικό πολιτισμό η μόνη εξαίρεση ήταν η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Όμως, συνεχίζει ο Morgenthau, αν και η Ρώμη κατόρθωσε να κατακτήσει επί μακρόν πολλά κράτη και πολλούς πολιτισμούς, επιβίωνε με το να εμπλουτίζεται και να μετασχηματίζεται από την επαφή με τους πολιτισμούς αυτούς, όπως στην περίπτωση του ελληνιστικού κόσμου. Ακόμη πιο σημαντικό, παρά τις κατακτήσεις και την επιβολή της Pax Romana, *«κάτω από το πολιτικό και στρατιωτικό εποικοδόμημα που χτίστηκε με τη βία οι εθνικές κοινωνίες επιβίωσαν, μαζί με αυτές και οι ηθικές τους αξίες και τα πολιτικά τους συμφέροντα, και η καθεμία αδιάλειπτα αναζητώντας τρόπους αποτίναξης του ζυγού του κατακτητή. Αυτά τα παγκόσμια κράτη δεν ήταν το φυσικό επακόλουθο μιας παγκόσμιας κοινότητας ανάλογης έκτασης, αλλά δημιουργήματα που επιβλήθηκαν με τεχνητό τρόπο πάνω από μια πολλαπλότητα απρόθυμων να το αποδεχτούν εθνικών κοινωνιών»* (H. Morgenthau, *Politics Among Nations*, 1948, σ. 505).

Η υπέρτερη ισχύς δεν έχει κανένα δικαίωμα (ηθικό ή νομικό) να κάνει ότι μπορεί σε φυσικό επίπεδο. Η ισχύς υπόκειται σε περιορισμούς προς το συμφέρον της κοινωνίας, οι οποίοι δεν επιβάλλονται από τους μηχανισμούς του αγώνα ισχύος, αλλά από την ίδια τη θέληση της κοινωνίας. Αυτό εκφράζεται μέσα από κανόνες και νόρμες όπως τους ηθικούς κανόνες, τα έθιμα και τον νόμο. Η διεθνής ηθική για παράδειγμα απαιτεί την προστασία της ανθρώπινης ζωής, τόσο στην ειρήνη όσο και στον πόλεμο. Παλαιότερα, η αριστοκρατική ελίτ που ήλεγχε την εξωτερική πολιτική των κρατών, μοιραζόταν τις ίδιες ηθικές αρχές. Ήταν υπόλογη στους μονάρχες οι οποίοι μοιράζονταν κι αυτοί τις ίδιες ηθικές αξίες. Αυτό καταργήθηκε με τους Ναπολεόντειους Πολέμους και την έλευση της δημοκρατίας. Έτσι σήμερα υπάρχουν αξιωματούχοι οι οποίοι είναι υπόλογοι σε μια συλλογικότητα, οι οποίοι αλλάζουν ανά τακτά διαστήματα. Οι ηθικοί κανόνες διέπουν τους ανθρώπους ως μονάδες. Μονάδες τέτοιες, εμφανείς, αποτελούν τις κυβερνήσεις και είναι υπόλογες για τις πράξεις τους. Στην περίπτωση αυτή μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει ένα σύστημα διεθνούς ηθικής. Στην περίπτωση όμως που η ευθύνη της εξουσίας είναι διασπαρμένη σε πολλούς ανθρώπους (που ο καθένας έχει την δική του ηθική), οι οποίοι δεν είναι εμφανείς και άρα ούτε άμεσα υπόλογοι, τότε δεν μπορεί να υπάρξει ένα αποτελεσματικό σύστημα διεθνούς ηθικής. Σήμερα έχουμε καταλήξει σε ένα σύστημα υπερεθνικής ηθικής με βάση κοσμοπολίτικες, χριστιανικές και ανθρωπιστικές αξίες. Όμως οι ηθικές αρχές αυτές είναι υποδεέστερες από την αρχή προστασίας του κράτους. Επομένως, η εθνική ηθική υπερισχύει της διεθνούς ηθικής. Το έθνος λοιπόν δεν αναγνωρίζει τίποτε πάνω από τη δική του ηθική και ζητάει την αναγνώριση και αποδοχή της δικής του ηθικής από όλον τον κόσμο.

Για εκείνους που βλέπουν τη δυνατότητα ύπαρξης ενός ουτοπικού κόσμου μέσα στο βεληνεκές της αμερικανικής ισχύος και επιρροής, αυτό φαίνεται σαν μία ζοφερή, αρνητική άποψη. Και πράγματι, οι φιλελεύθεροι έχουν κάποιο σημείο στην κριτική κατά των ρεαλιστών για την άποψη ότι η Αμερική και το κάθε εθνοκράτος συμπεριφέρεται ακριβώς όπως κάθε άλλη μεγάλη δύναμη ή εθνοκράτος που προωθεί τα εθνικά του συμφέροντα. Δηλαδή σε ένα χοντροκομμένο ρεαλιστικό σχήμα, όλα τα άλλα κράτη θα έπρεπε αυτόματα να αρχίσουν να εξισορροπούν γεωστρατηγικά κατά της Αμερικής, καθώς τέτοια κράτη προφανώς φοβούνται την απειλή καταπάτησης από ισχυρότερες χώρες. Υπάρχει ένα πρόβλημα με αυτή τη θεωρία όμως : μέχρι στιγμής δεν έχει εφαρμογή όσον αφορά τις ΗΠΑ. Παρόλο που ο Καναδάς και το Μεξικό – να μην αναφερθεί η ηπειρωτική Ευρώπη – επικρίνουν την Αμερική για όλα αυτά, δε φοβούνται τη στροφή της προς αυτούς στρατιωτικά.

Επομένως, μικρή αμφιβολία υπάρχει για το ότι ο κόσμος είναι τυχερός που οι ΗΠΑ και η έννοια του κράτους γενικότερα υπάρχουν ως η δύναμη της τάξης στο τέλος του αιώνα. Ένα ισχυρό εθνοκράτος και μία ισχυρή Αμερική είναι ο φύλακας της παρούσης πολιτισμένης πολιτικής τάξης. Η διατήρησή του κράτους αποτελεί την πιο ειλικρινή μορφή του παρόντος κανονιστικού συστήματος. Όμως οι ιδεαλιστές, μέσω πολιτικών δαπανών αίματος και αγαθών για προβληματικά κέρδη όπως το Ιράκ, παρεμποδίζουν σημαντικά τη δυνατότητα της Αμερικής να δράσει εναντίον των πραγματικών «εχθρών» προ των πυλών. Σε αυτό το σημείο αξίζει να αναφερθούν οι παρατηρήσεις του Max Weber που καταδεικνύουν με τον πιο emphaticό τρόπο την αβελτηρία της ιδεαλιστικής θεωρίας και το αποτέλεσμα της εφαρμογής της: *«Πώς είναι δυνατόν μια δύναμη που θεωρείται ταυτοχρόνως πανίσχυρη και αγαθή να δημιουργήσει έναν τόσο παράλογο κόσμο αχρείαστων δεινών, ατιμώρητης αδικίας και αδιόρθωτης ανοησίας; Αυτή η δύναμη ή δεν είναι πανίσχυρη ή δεν είναι αγαθή, ή -μια τρίτη πιθανότητα- η ζωή κυβερνάται από τις εντελώς διαφορετικές αρχές της αποζημίωσης και της ανταπόδοσης, αρχές που μπορούμε να ερμηνεύσουμε μμεταφυσικά ή που πάντα θα διαφεύγουν των προσπαθειών μας για ερμηνεία. Αυτό το πρόβλημα, η εμπειρία του παραλογισμού του σύμπαντος, υπήρξε πάντα το εφιαλήριο σ' ολόκληρη την ιστορία της θρησκείας. Το ινδικό δόγμα του κάρμα, ο Περσικός δυαδισμός, το προπατορικό αμάρτημα, η μοίρα και ο *deus absconditus* έχουν όλα προκύψει από αυτήν την εμπειρία. Οι πρώτοι Χριστιανοί καταλάβαιναν και αυτοί ότι ο κόσμος κυριαρχούταν από δαίμονες και ότι όποιος εμπλέκεται με την πολιτική, δηλαδή με την ισχύ και τη βία ως μέσο, έχει κάνει συμφωνία με σατανικές δυνάμεις. Είναι λογικό πως αναφορικά με τις πράξεις ενός ατόμου, δεν ισχύει ότι μόνο καλό βγαίνει από το καλό και μόνο κακό από το κακό, αλλά εντούτοις συμβαίνει πολύ συχνά το αντίθετο. Όποιος δεν το συνειδητοποιεί αυτό είναι στην πραγματικότητα ακόμα παιδί ως προς τα πολιτικά ζητήματα»* (M. Weber, διάλεξη *Politics as Vocation*).

Είναι ακριβώς επειδή μια «ρεαλιστική» Αμερική και η αναγκαία κρατική κυριαρχία με πολλούς τρόπους είναι η τελευταία βάσιμη ελπίδα για την ανθρωπότητα, παρόλο που ο κατακερματισμός της στρατιωτικής, οικονομικής και διπλωματικής ισχύος της είναι τόσο ανήθικος. Δεν είναι οι σκοποί των φιλελεύθερων αλλά ο λανθασμένος προσανατολισμός τους που τους οδηγεί

στο να διαβρώνουν την ικανότητα της Αμερικής και κάθε κράτους να προσφέρει καλό στην ανθρωπότητα. Το να είσαι καλός υπηρέτης αυτών που δόθηκαν σε κάποιον για να αφήσεις στον κόσμο το ίδιο καλό ή καλύτερο για τα παιδιά κάποιου απ' ότι ο ίδιος βρήκε είναι ο βράχος της ηθικής, ρεαλιστικής πίστης, διαχωρίζοντας το τι είναι ηθικά βολικό από το τι είναι ουσιώδες.

Ένας συγκεκριμένος βαθμός ευθύτητας σε τέτοιες επιλογές βρίσκεται στην καρδιά του ηθικού ρεαλισμού και συνδέεται με ικανότητα αποφασιστικής δράσης όταν είναι αληθινά απαραίτητη για άμυνα της χώρας ή ανώτερων ανθρωπίνων στόχων. Ο Niebuhr επί παραδείγματι, ήταν προετοιμασμένος να δικαιώσει τους συμμαχικούς βομβαρδισμούς και της Γερμανίας και της Ιαπωνίας σαν ένα ουσιώδες κομμάτι του αναγκαίου πολέμου κατά των κρατών αυτών. Αυτό συνάδει με την ετοιμότητα αναγνώρισης και ανάληψης πλήρους ευθύνης τέτοιων πράξεων.

Με αυτή την έννοια, ο ηθικός ρεαλισμός σχετίζεται στενά με αυτό που αποκαλεί ο Weber «ηθική της ευθύνης» σε αντίθεση με την ηθική της καταδίκης ή της απώτατες καταλήξεις ή, όπως θα αναλυθεί σε αυτές τις σελίδες, τη διαφορά μεταξύ μιας «ηθικής των σκοπών» και μιας «ηθικής των αποτελεσμάτων». Κάτω από μία ηθική ευθύνης, το να υπάρχουν καλοί σκοποί δεν είναι μακράν επαρκές. Επίσης πρέπει κάποιος να σταθμίσει πιθανές συνέπειες και, ίσως πιο σημαντικά, να κρίνει τι πράξεις είναι αληθινά απαραίτητες για την υπεράσπιση των εθνικών συμφερόντων και άλλων ουσιωδών στόχων. Μια ηθική καταδίκης, επιφανειακά πιο ηθική, συχνά αρνείται να αναλάβει ευθύνες πράξεων στον πραγματικό κόσμο. Αλλά ο ηθικός ρεαλισμός αναγνωρίζει ότι ενώ ανηλεείς ενέργειες στον πραγματικό κόσμο μπορεί να είναι αναγκαίο κακό δεν παύουν πάραυτα να είναι κακό.

Ο Niebuhr, όπως και ο Morgenthau, αντιτάχθηκαν στον πόλεμο του Βιετνάμ όχι τόσο για την σκληρότητά του αλλά γιατί σωστά είδαν τον πόλεμο ως ασήμαντο, έως και αντίθετο στον πραγματικό αγώνα κατά του Σοβιετικού Κομμουνισμού. Έτσι, η σκληρότητά του δεν είχε ηθική δικαίωση στην αναγκαιότητα· δεδομένης της αναπόφευκτης σκληρότητας του πολέμου – ιδίως τέτοιου είδους πολέμου – οι «αρχιτέκτονές» του δεν είχαν μόνο πατριωτικό αλλά και ηθικό καθήκον και να σταθμίσουν προσεκτικά την αναγκαιότητα του πολέμου και να μελετήσουν την κοινωνία στη μέση της οποίας αυτός θα διεξαγόταν. Σε αυτό το ηθικό καθήκον ξεκάθαρα απέτυχαν.

Ο ηθικός ρεαλισμός επίσης χαρακτηρίζεται από σύνεση στη μορφοποίηση στόχων και στην απόφαση για δράση. Αυτό συνάγεται από υποθέσεις σχετικά με την ανθρώπινη γνώση, καλοσύνη και δυνατότητα τελειότητας που ενώνουν τον ηθικό ρεαλισμό με την συντηρητική παράδοση του Edmund Burke, με πολύ παλαιότερες χριστιανικές υποθέσεις και ουσιωδώς με το πνεύμα που συνέβαλε στη διαμόρφωση του πλαισίου του συντάγματος των ΗΠΑ. Ο Burke είπε για τη σύνεση ότι «δεν είναι μόνο στην κορυφή της ιεραρχίας των αρετών, πολιτικών και ηθικών αλλά... είναι ο διευθυντής, ο ρυθμιστής, το πρότυπο όλων αυτών». Αναφέρθηκε στη σύνεση ως «το Θεό αυτού του μικροπρεπούς κόσμου». Το θάρρος είναι ουσιώδες στην αντιμετώπιση προφανών, αποδεδειγμένων και σοβαρών απειλών, αλλά η σύνεση είναι μία

ηθική προσταγή για κυβερνήτες που έχουν στα χέρια τους τις ζωές των στρατιωτών των χωρών του και την ασφάλεια των συμπατριωτών τους.

Αντιθέτως, μία ηθική απώτατων καταλήξεων – ιδίως όταν συνδέονται με την πίστη ότι το έθνος κάποιου είναι αντιπροσωπευτικό όλων των καλών – έχει μία επικίνδυνη τάση να απαλλάσσει τους υπέρμαχους από ευθύνες για τις συνέπειες των πράξεών τους. Γιατί αν οι ιδέες και οι σκοποί βλέπονται τόσο καθαρά, αυταπόδεικτα αγνά, τότε όχι μόνο η χειρότερη σκληρότητα αλλά και η χειρότερη ανικανότητα είναι συγκριτικά μικρότερης σπουδαιότητας.

Ο πόλεμος του Ιράκ και ο απόηχός του υπήρξαν το πρώτο πραγματικό τεστ της φιλελεύθερης- νεοσυντηρητικής προσέγγισης στην πράξη. Δεν είναι μία ανωμαλία στην φιλελεύθερη φιλοσοφία όπως ορισμένοι το εξέφρασαν. Μάλλον ξεπηδάει ακέραιη, όπως η Αθηνά, από το κεφάλι του ουτοπισμού. Με άλλα λόγια, αν η φιλελεύθερη φιλοσοφία συνεχίσει άμεσα ή έμμεσα να μορφοποιεί την εθνική συζήτηση και την εθνική δράση, τότε σε ορισμένες περιπτώσεις «πόλεμοι επιλογής» όπως αυτή του Ιράκ θα παραμείνουν πλήρως δυνατοί και πιθανοί στο μέλλον.

Όχι προς έκπληξη, πολλά ιδεαλιστικά σχέδια και φιλοδοξίες – μερικά από τα οποία αντήχησαν και από φιλελεύθερα γεράκια – έχουν στην πραγματικότητα σιωπηλά εγκαταλειφθεί από τη διοίκηση Bush προς χάριν πιο μετριοπαθών ρεαλιστικών πολιτικών. Αυτό είναι γιατί η διοίκηση – πάνω από τις αντιρρήσεις των φιλελεύθερων γερακιών – έχει υιοθετήσει μία στρατηγική επιδίωξης λογικών εξυπηρετήσεων με την Κίνα και, σε μικρότερο βαθμό, διατήρησης καλών σχέσεων συνεργασίας με τη Ρωσία του Putin. Αυτός ο ρεαλισμός και η επιφύλαξη δεν είναι μόνο αποτέλεσμα μιας αναγνώρισης των μαθημάτων του Ιράκ αναφορικά με τους περιορισμούς στην αληθινή στρατιωτική ισχύ της Αμερικής. Επίσης, αντικατοπτρίζει το βαθύ ρεύμα επιστροφής του πραγματισμού που πάντα, επηρέαζε την αμερικανική εξωτερική πολιτική και μετρίαζε ή έφραζε τάσεις προς το μεσσιανισμό και γεωπολιτικής υπερέκτασης. Αυτό είναι πιο ευδιάκριτο τώρα που μερικές από τις υποθέσεις κλειδιά που προβλήθηκαν από τους φιλελεύθερους έχουν αποδειχθεί ελαττωματικές, όχι μόνο με όρους ιστορικών και σύγχρονων εμπειριών, αλλά ηθικής.

Για να γίνει πιο φανερή η θεωρητική, πρακτική και ηθική γύμνια των ουτοπιστών, όπως διαμορφώνεται στα πλαίσια της δράσης των ΗΠΑ αλλά και πολλών άλλων εθνοκρατών, θα παραθέσουμε με αναλυτικότερο τρόπο τους λανθασμένους τρόπους υλοποίησης της ιδεολογίας τους όσον αφορά την εξωτερική πολιτική και τον τρόπο αντιμετώπισης των εξωτερικών κινδύνων της νέας εποχής.

Υπάρχουν τέσσερις βασικές φιλελεύθερες υποθέσεις που απλά δεν αντέχουν στη λεπτομερή εξέταση. Πρώτα οι φιλελεύθεροι κάνουν έναν κρίσιμα λάθος υπολογισμό υπερεκτιμώντας την ισχύ των ΗΠΑ και του εκάστοτε κράτους που ιδεολογικά ελέγχουν. Δυστυχώς, οι ΗΠΑ και η κάθε δυναμική υπερδύναμη στις μέρες μας δεν είναι νέα Ρώμη και ελάχιστες πιθανότητες συγκεντρώνει για να γίνει, και δεν μπορεί να κυριαρχήσει στη γη, όπως η Ρώμη κυριάρχησε στην αρχαία Μεσόγειο. Παρά τις εντυπωσιακές

αμερικανικές στρατιωτικές δυνατότητες, κυριαρχεί αναλογικά σε πολύ λιγότερο κομμάτι του σημερινού κόσμου απ' όσο ο αυτοκράτορας Τραϊανός το δικό του.

Ο υπόλοιπος κόσμος δεν είναι λοιπόν κάποιος άδειος πίνακας στον οποίο οι επίλεκτοι της αμερικανικής εξωτερικής πολιτικής μπορούν να γράψουν ατιμωρησία. Η αμερικανική ισχύς, δεν είναι, κατά πολύ, επαρκής για αναμόρφωση του κόσμου. Οι τοπικοί επίλεκτοι καθώς και ένας αριθμός εξωτερικών συμμάχων, ευέξαπτοι καθώς είναι όταν τους χειρίζεται κανείς, είναι και αναγκαίοι. Αυτή η ίδια η πράξη της απόπειρας προσδιορισμού αμερικανικής επικυριαρχίας μέσω βίαιης εξάπλωσης της δημοκρατίας στον κόσμο όπως πιστεύουν οι ιδεαλιστές, είναι πιθανή να οδηγήσει σε αντισταθμιστικές παγκόσμιες αξιώσεις και αναθεωρήσεις που σταθερά και εκθετικά θα αυξάνουν τις αμερικανικές δεσμεύσεις. Το αποτέλεσμα θα είναι σίγουρα αυτοκρατορικές υπερτάσεις, ενός είδους που έχει καταστρέψει τόσες πολλές αυτοκρατορίες στο παρελθόν.

Δεύτερον, λανθασμένοι υπολογισμοί σχετικά με την αμερικανική ισχύ συνδέονται με λανθασμένες εφαρμογές της ανατολικο-ευρωπαϊκής εμπειρίας στην ευρύτερη Μέση Ανατολή. Οι ανατολικο-ευρωπαίοι έθεσαν τους εαυτούς τους στη δημοκρατία και μεταρρύθμιση σαν έναν τρόπο δραπέτευσης από τη μισητή επιρροή της Μόσχας, και εκπλήρωσαν αυτό που θεωρούσαν ως την ιστορικά υποβαλλόμενη εθνικής μοίρας, της οικονομικής δηλαδή και πολιτικής ταύτισης με τη Δύση. Και στην εθνικιστική δέσμευση προστέθηκαν οι τρομερές υλικές προκλήσεις της Ευρωπαϊκής Ένωσης και του NATO για να έχουν τη δυνατότητα να συμμετάσχουν ως μέλη. Αυτός ο συνδυασμός εθνικισμού, δημοκρατίας και υλικών προκλήσεων δεν είναι ένας που θα μπορούσε να επαναληφθεί πουθενά στο μουσουλμανικό κόσμο για παράδειγμα. Συμμετοχή στην Ευρωπαϊκή Ένωση σίγουρα δεν είναι σε προσφορά προς την Αίγυπτο, τη Σαουδική Αραβία ή το Ιράν. Ούτε πραγματικά με εξαίρεση το Ιράκ προσφέρουν τίποτε σαν το επίπεδο οικονομικής βοήθειας που διατέθηκε στον ψυχρό πόλεμο με σκοπό να στηρίξει συμμάχους στην Ευρώπη και στην Ασία.

Τρίτον, οι φιλελεύθερες επιθυμίες δεν εναρμονίζονται με τη βάση της ρεαλιστικής θεωρίας. Αυτό γιατί η διάθεση για κυριαρχία – άσχετα με το πόσο φιλελεύθερος είναι ο σκοπός – απαιτεί συνεχή προθυμία να χύνεται αίμα και αποδοχή απωλειών για προφανώς δευτερεύοντα και περιφερειακά συμφέροντα εξωτερικής πολιτικής πλήρως κενά από ηθικές επιταγές. Επιπλέον, τέτοιες πολιτικές είναι οικονομικά καταρρακωτικές και σταθερά οδηγούν σε αύξηση της δύναμης των αντίπαλων δυνάμεων.

Τέταρτον, υπάρχει ένα ενδημικό πρόβλημα στην προσπάθεια να επιβάλλει ο φιλελευθερισμός τη δημοκρατία. Η προσπάθεια να τεχνητά μεταμοσχεύει δημοκρατικές και οικονομικά φιλελεύθερες ιδέες σε ξένο και συχνά εχθρικό έδαφος είναι ριζωμένο στη βάση της σωστής ιδέας που επικρατεί – ότι η φιλελεύθερη δημοκρατία είναι ο καλύτερος και δικαιότερος τύπος διακυβέρνησης. Όμως, κάνοντας την επιβολή δημοκρατίας τον ακρογωνιαίο λίθο στις σκέψεις που διαμορφώνουν την εξωτερική πολιτική, οι φιλελεύθεροι παρεξηγούν την εγγενή έννοια της δημοκρατίας ενώ είναι σίγουρα δυνατόν

όλοι οι λαοί να επιθυμούν να αναπνέουν ελεύθερα, αυτό από την άλλη όμως το κάνουν στο δικό τους χρόνο με το δικό τους τρόπο στο δικό τους ρυθμό.

Επιπρόσθετα, δεδομένης της παρελθούσης ιστορικής αναφοράς της Αμερικής ο φιλελεύθερος συνδυασμός προσποιητής πίστης στη διάδοση της δημοκρατίας με δέσμευση για την απεριόριστη επέκταση της εκάστοτε κρατικής ισχύος και συμφερόντων είναι προορισμένος να διαπιστωθεί ευρέως και τελείως υποκριτικός. Αυτό ισχύει ακόμα περισσότερο από τη στιγμή που οι ΗΠΑ ανοιχτά προσαρμόζουν τη δημόσια συνείδησή τους σύμφωνα με το γεωπολιτικό της πλεονέκτημα, μιλώντας δυνατά για δημοκρατική ηθικότητα σε περιπτώσεις που της ταιριάζουν και τη βολεύουν ενώ σιωπούν σε άλλες. Οι φιλελεύθεροι καταλογίζουν με μεγάλη δόση υποκρισίας στέρηση δημοκρατίας στο Ιράν για παράδειγμα αγνοώντας διαφθορά στην Αίγυπτο επί παραδείγματι. Μπορεί αυτό με κανένα φυσιολογικό πρότυπο να αποκαλεστεί «ηθική προσέγγιση»;

Όταν έρχεται στην εφαρμογή των ρητών του ηθικού ρεαλισμού στον πόλεμο κατά ασύμμετρων απειλών και στην ευρύτερη στρατηγική των ανεξάρτητων κρατών των οποίων αυτός ο αγώνας είναι τμήμα, η εντολή του ρεαλισμού σχετικά με σεβασμό των συμφερόντων άλλων εθνών πρέπει να βρίσκεται στην καρδιά της προσέγγισης κάθε εθνοκράτους. Στις περισσότερες διαμάχες μπορεί κάλλιστα να υποθέσουμε ότι το κράτος θα είναι κυρίως με το δικό αλλά εάν κανείς δεν πιστέψει ότι το κράτος είναι πάντα και αδιαμφισβήτητα σωστό, δεν υπάρχει τίποτε στη βασική ηθική η λογική να προτάξει ότι οι διαφωνίες του θα έχουν πάντα έναν ηθικό χαρακτήρα ή ότι ο συμβιβασμός σε πολλές περιπτώσεις δεν θα είναι πλήρως δυνατός. Για παράδειγμα, μπορεί οι ΗΠΑ να διαφωνούν με θέματα της ρωσικής ή κινεζικής εσωτερικής πολιτικής αλλά αν υπάρχει ένα θέμα στο οποίο επιμένει ο ηθικός ρεαλισμός αυτό είναι η ικανότητα να διακρίνει καθαρά κανείς μεταξύ των διαφόρων βαθμών «κακού» και να κάνει σταθερές επιλογές μεταξύ τους. με όλα τα λάθη τους, κράτη όπως η Ρωσία και η Κίνα είναι ιστορικά πολιτισμένες δυνάμεις που εγγυώνται μία λογικά τακτική και ασφαλή ύπαρξη στους λαούς τους και να τους εναρμονίσουν – με θεαματική επιτυχία στην περίπτωση της Κίνας – με τη δυνατότητα υλικής και μορφωτικής ανάπτυξης.

Πιο σημαντικά, κανένα από αυτά τα κράτη – δεδομένων της εκλογίκευσής τους, τα εθνικά τους συμφέροντα και τη θέση τους στη διεθνή τάξη – δεν σχεδιάζει να πυροδοτήσει μία απρόκλητη επίθεση με στόχο να καταστρέψει μεγάλες δυτικές πόλεις και να αφανίσει τον πληθυσμό τους. Με τέτοια κράτη υπάρχει η δυνατότητα (αν όχι η εγγύηση) μιας λογικής εξυπηρέτησης συμφερόντων που επίσης θα υπηρετεί τον ευρύτερο ηθικό στόχο της ειρήνης και τάξης στον κόσμο. Δεν μπορεί να υπάρξει σύγκριση τέτοιων κρατών και της βαρβαρότητας της τρομοκρατίας και των κρατών που τη συντηρούν, τους εχθρούς κάθε τάξης εκτός από τη δική τους ολοκληρωτική.

Μαθαίνοντας να διακρίνουμε μεταξύ βαρβάρων και ελαττωματικών αλλά ακόμα πολιτισμένων βασικά κρατών, οι δυτικοί διαμορφωτές πολιτικής μπορεί να σχεδιάσουν σε ένα κλασικό είδωλο. Οι λέξεις που έθεσε ο Τάκιτος στο στόμα του Βρετανού έπαρχου Κάλγκακο πριν από τη μάχη με τους Ρωμαίους είναι διδακτικές : «δημιουργούν μία έρημο και την αποκαλούν



ειρήνη». Ο Τάκιτος είχε αρκετή ηθική συναίσθηση να γνωρίζει ότι ο πολιτισμός μπορεί να είναι σκληρός ή ακόμα και σκληρότερος καμιά φορά από τους βαρβάρους που πολεμούσε. Και παρά ταύτα, ο Τάκιτος δεν θα είχε ποτέ αμφιβάλλει ότι σε τελική ανάλυση ο ρωμαϊκός πολιτισμός ήταν ανώτερος από το βαρβαρισμό.

Η νέα απειλή από την ισλαμική τρομοκρατία ακριβώς αντιγράφει αυτή την ηθική ένταση σε παγκόσμια κλίμακα. Η δημοκρατία δεν είναι ακριβώς το ζήτημα εδώ. Χωρίς διεθνή ειρήνη και ευημερία και την ήττα της τρομοκρατίας και των συμμάχων της που την υποθάλπουν, η δημοκρατία δεν θα μπορέσει να αναπτυχθεί με κανέναν τρόπο σε πολλά μέρη του κόσμου.

Για αυτό χρειάζεται να φέρουμε ηθική στην κρατική πολιτική ικανότητα κάτω από τα ύψη του απολυτισμού στο οποίο έχει μεταφερθεί, χάρη των φιλελευθέρων, στον καθημερινό κόσμο όπου οι μεγάλες δυνάμεις και άλλοι κάνουν ότι μπορούν να διάγουν ηθικές ζωές ενώ αντιμετωπίζουν όλες τις δύσκολες επιλογές και θολά προβλήματα που είναι το κοινό υλικό ύπαρξης σ' αυτόν τον «μικροπρεπή κόσμο». Η φιλελεύθερη αιτιολόγηση, τόσο συχνά ακουόμενη σήμερα σχετικά με διάφορους πολέμους ότι δηλαδή καταστρεπτικές συνέπειες μπορούν να δικαιολογηθούν αν οι σκοποί είναι καλοί, δεν είναι έγκυροι αν οι ενέργειες συνδέονται από συνολική απερισκεψία, απροσεξία και αδιαφορία ως προς το ηθικό εύρος των δυνατών συνεπειών. Τέτοιες ενέργειες αποτυγχάνουν στη δοκιμασία όχι μόνο της γενικής ηθικής αλλά και της ορκισμένης ηθικής δέσμευσης των κρατικών υπαλλήλων και εκλεγμένων αξιωματούχων να υπεραμυνθούν των συμφερόντων των λαών τους και όχι απλά να αυξήσουν με κάθε κόστος τις δικές τους αντιλήψεις περί ηθικής.

Αυτό είναι ένα ακόμα κεντρικό σημείο στη ρεαλιστική ηθική. Ο Niebuhr έγραψε ότι η σύγχρονη δυτική δημοκρατία έχει μία εύκολη λύση για τα προβλήματα αναρχίας και χάους και στο διεθνές και στο εθνικό επίπεδο της κοινωνίας λόγω της ανόητης και επιφανειακής θεώρησης του ανθρώπου. Δεν γνωρίζει ότι ο ίδιος ο άνθρωπος που είναι φαινομενικά αφοσιωμένος στο «κοινό καλό» μπορεί να έχει επιθυμίες και φιλοδοξίες, ελπίδες και φόβους που τον θέτουν σε διαφοροποίηση από τους ανθρωπολογικά έτερους γείτονές του.

Σε μία συνεπή αναγνώριση αυτού από τη μεριά των ρεαλιστών οφείλονται τα checks and balances, οι περιορισμοί σε απόλυτη εξουσία – ακόμα και σε εξουσία εφαρμοσμένη στο όνομα της καλοσύνης – που είναι ενδογενή στα συντάγματα των ανεξάρτητων εθνοκρατών και επομένως στον ρεαλιστικό δημοκρατικό πολιτισμό και παράδοση, και το λαμπερό παράδειγμά τους στον κόσμο. Η υπενθύμιση αυτού είναι να συνδεθεί αληθινά η ηθική με την επιχείρηση της εξωτερικής πολιτικής, γεγονός που μπορεί μόνο να υλοποιηθεί μέσω του ηθικού ρεαλισμού.

Υπό το πρίσμα μιας πιο φιλοσοφικής ανάλυσης, δεν απορρίπτεται δογματικά η δυνατότητα ύπαρξης διεθνών ηθικοκανονιστικών δομών, αλλά συνήθως είτε θεωρούνται ανέφικτες είτε πραγματιστικά διαπιστώνεται πως η αντικειμενικά υπαρκτή ηθικοκανονιστική ετερότητα μπορεί να αλλάξει μόνο καταστροφικά,

δηλαδή με γενοκτονία παγκόσμιας κλίμακας. Ο Hans Morgenthau, για παράδειγμα, έγραψε ότι το ζήτημα δεν είναι μόνο ηθικό, αλλά και αντικειμενικό. Η δημιουργία μιας παγκόσμιας κυβέρνησης κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση του έθνους-κράτους, σημείωσε, απαιτεί μια ομοιογενή παγκόσμια κοινωνία. Ο Hans Morgenthau βεβαίως υποστήριξε ότι, μεταξύ άλλων, η διεθνής συμπεριφορά μιας κυρίαρχης συλλογικής οντότητας αφενός επηρεάζεται από βαθύτερα αίτια, που οφείλονται στην ανθρώπινη φύση και αφετέρου περιορίζεται από το ιστορικά αντικειμενικά υπαρκτό κοινωνικοπολιτικό γεγονός της ετερότητας κάθε κοινωνικοπολιτικής μονάδας:

«Η ανθρώπινη φύση, στην οποία έχουν τις ρίζες της οι πολιτικές νομοτέλειες, δεν άλλαξε από την εποχή που τα παλιότερα φιλοσοφικά συστήματα της Κίνας, της Ινδίας και της Ελλάδας προσπαθούσαν να ορίσουν αυτές τις νομοτέλειες. Ο ρεαλισμός υποστηρίζει πως οικουμενικά ηθικά κριτήρια δεν μπορούν να αναχθούν στη συμπεριφορά των κρατών σαν να επρόκειτο για αφηρημένες έννοιες. Πρέπει να φιλτράρονται από συγκεκριμένες (κοινωνικές) περιστάσεις στον τόπο και στον χρόνο. Ο ιδιώτης μπορεί να πει για τον εαυτό του “Fiat justitia, pereat mundus” (“Είθε να αποδοθεί δικαιοσύνη ακόμη κι αν πέσουν οι ουρανοί και καταστραφεί ο κόσμος”), αλλά το κράτος δεν έχει δικαίωμα να πει το ίδιο πράγμα εν ονόματι των πολιτών του. Τόσο ο ιδιώτης όσο και το κράτος μπορούν να κρίνουν τα πολιτικά φαινόμενα με οικουμενικές αρχές όπως η ελευθερία. Δεν υπάρχει πολιτική ηθική χωρίς σύνεση. Δηλαδή χωρίς ευαισθησία και περίσκεψη για τις πολιτικές συνέπειες των ηθικών επιλογών. Επομένως, ο ρεαλισμός θεωρεί τη σύνεση –τη στάθμιση των πιθανών συνεπειών εναλλακτικών πολιτικών επιλογών– το υπέρτατο ήθος και την υπέρτατη αρετή της πολιτικής. Η αφηρημένη ηθική κάνει τις επιλογές σύμφωνα με ηθικούς νόμους. Η πολιτική ηθική κάνει τις επιλογές της με κριτήριο τις πολιτικές συνέπειες (εναλλακτικών πολιτικών αποφάσεων). Η κλασική και η μεσαιωνική φιλοσοφία αναγνώριζε αυτό το γεγονός. Γι' αυτό ο πολιτικός ρεαλισμός αρνείται να ταυτίσει τις ηθικές φιλοδοξίες ενός κράτους με ηθικούς νόμους που (δήθεν) διέπουν την οικουμένη. Όλα τα κράτη μπαίνουν στον πειρασμό –και ελάχιστα αντιστάθηκαν στον πειρασμό επί μακρόν– να μεταμφιέσουν τις δικές τους φιλοδοξίες και επιλογές με ηθικούς σκοπούς της οικουμένης» ( H. Morgenthau, *Politics Among Nations*, 1948, σ. 4, 14, 10, 11).

Αυτές οι στάσεις-παραδοχές που βρίσκονται στον πυρήνα του Παραδοσιακού Παραδείγματος σημαίνουν μεταξύ άλλων, τα εξής: πρώτον, απορρίπτεται κάθε επαναστατική, εξομοιωτική κοσμοθεωρία: σύμφωνα με τις κατακτήσεις του ανθρώπινου πολιτισμού, γίνεται αποδεκτό-παραδεκτό μόνο ένα σύστημα, αυτό που διασφαλίζει την ηθικοκανονιστική ετερότητα κάθε κοινωνίας. Δεύτερον, είναι στάση-παραδοχή αντιιμπεριαλιστική και αντιηγεμονική. Ταυτόχρονα, ενώ απορρίπτει τις εξομοιωτικές οικουμενικές λογικές, εισάγει το κριτήριο της ελευθερίας ως βάση διεθνών συναλλαγών. Εκτός της ελευθερίας, άλλα οικουμενικά κριτήρια που εισάγει ο Morgenthau, (H. Morgenthau, *Politics Among Nations* σ. 10-11), είναι η εθνική επιβίωση, η σύνεση και η προνοητικότητα. Το κριτήριο της ελευθερίας το έχει ήδη επεξεργαστεί και αναγάγει ως θεμελιακής σημασίας στην ηθικοκανονιστική διαμόρφωση του κόσμου. Ο Hans Morgenthau (H. Morgenthau, *Politics Among Nations* σ. 248-8, 553) ορίζει ως «διεθνιστικό

εθνικισμό» την τάση ορισμένων ισχυρών κρατών να μεταμφιέζουν το εθνικό τους συμφέρον και τα δικά τους ηθικά κριτήρια σε οικουμενικά συμφέροντα και κριτήρια και στη συνέχεια να επιχειρούν να τα επιβάλουν στους υπολοίπους ή και σ' όλη την οικουμένη. Τρίτον, οι παραπάνω παραδοχές δεν εδράζονται σε δογματικές-κανονιστικές αντιλήψεις, αλλά σε εμπειρικά μαρτυρούμενες διαπιστώσεις:

«Κατά τη διάρκεια των νεότερων χρόνων λόγω βαθύτατων κοινωνικοπολιτικών μετασχηματισμών άλλαξε βαθύτατα η σχέση μεταξύ οικουμενικών ηθικών αρχών που επικρατούσαν άλλοτε και των εθνικών ηθικών αρχών. Αυτό προέκυψε με κατακερματισμό μιας προγενέστερα σχετικά συνεκτικής διεθνούς κοινωνίας και τη δημιουργία αυταρκών εθνικών-κρατικών κοινοτήτων» (H. Morgenthau, *Politics Among Nations* 1948, σ. 257).

Αυτός ο μετασχηματισμός εξάλλου, συνεχίζει ο Hans Morgenthau, είχε μια αμφίπλευρη συνέπεια: αφενός κατέστησε αναποτελεσματικές τις προγενέστερες υπερεθνικές ηθικές αρχές και αφετέρου ενίσχυσε την τάση ορισμένων κρατών –των ηγεμονικών– να θεωρούν τα εθνικά ηθικά κριτήρια δήθεν προικισμένα με οικουμενικό κύρος. Ενδεικτικά αναφέρεται πως στη βάση αυτών των θεωρήσεων ο Morgenthau καταπολέμησε την τάση των ΗΠΑ να προβάλλουν τον αμερικανικό ιδεαλισμό ως κοσμοπολίτικο δόγμα, αντιτάχθηκε σθεναρά στον πόλεμο του Βιετνάμ και βοήθησε ενεργά αυτούς που διαφωνούσαν με τη χούντα που κυβέρνησε την Ελλάδα από το 1967 μέχρι το 1974.

#### **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4<sup>ο</sup>: Η ΗΘΙΚΗ- ΔΙΚΑΙΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΖΗΤΗΜΑΤΟΣ ΤΩΝ ΔΙΕΘΝΩΝ ΕΠΕΜΒΑΣΕΩΝ ΣΤΑ ΠΛΑΙΣΙΑ ΤΟΥ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΔΙΚΑΙΟΥ.**

##### **4.α. Εισαγωγή**

Στο τέταρτο Κεφάλαιο η προσέγγιση σχετικά με την Ηθική λαμβάνει περισσότερο πρακτικές διαστάσεις στα πλαίσια του Διεθνούς Δικαίου. Η αρχή γίνεται με την ανάλυση των βάσεων του Διεθνούς Δικαίου, τα προβλήματα διεθνούς νομιμοποίησης και των τρόπων με τους οποίους ερμηνεύεται το Διεθνές Δίκαιο σύμφωνα με τα δύο κύρια ρεύματα θεωριών των Διεθνών Σχέσεων. Στη συνέχεια παρουσιάζονται οι δυσκολίες που αντιμετωπίζει η προσπάθεια κανονιστικής ανάπτυξης και συγκρότησης στον διεθνή χώρο λόγω της αδιαμφισβήτητης οντολογικής ετερότητας. Τέλος γίνεται αναφορά στις διεθνείς επεμβάσεις που αποτελούν καμουφλαρισμένες προσπάθειες φιλελεύθερων- ηγεμονικών επιδιώξεων και χρησιμοποιούνται ως δούρειος ίππος του ιδεαλισμού επιδιώκοντας την ικανοποίηση των εκάστοτε ηγεμονικών συμφερόντων.

##### **4.β. Οι βάσεις, τα προβλήματα διεθνούς νομιμοποίησης και τα κύρια ρεύματα ερμηνείας του Διεθνούς Δικαίου.**

Κανένα θέμα δεν προκάλεσε μεγαλύτερη σύγχυση στη σύγχρονη σκέψη περί των διεθνών προβλημάτων από τη σχέση ανάμεσα στην διεθνή πολιτική και στο δίκαιο. Υπάρχει, μεταξύ πολλών ανθρώπων που ενδιαφέρονται για τις διεθνείς υποθέσεις, η έντονη τάση να αντιμετωπίζουν το δίκαιο ως κάτι

ανεξάρτητο, και ηθικά ανώτερο, από την πολιτική. «Η ηθική δύναμη του δικαίου» αντιπαράβalletαι με τις υπονοούμενες ανήθικες μεθόδους της κρατικής πολιτικής. Μας παροτρύνουν να εδραιώσουμε «τον σεβασμό του δικαίου», να διατηρήσουμε «το Διεθνές Δίκαιο και τη διεθνή τάξη» ή να «υπερασπιστούμε το Διεθνές Δίκαιο» και διατυπώνεται η υπόθεση ότι με τον τρόπο αυτόν θα μεταθέσουμε τις διαφορές μας από την ταραχώδη πολιτική ατμόσφαιρα του προσωπικού συμφέροντος στην πιο αγνή, πιο ήρεμη ατμόσφαιρα της φιλελεύθερης «αμερόληπτης» δικαιοσύνης. Προτού προσχωρήσουμε σε αυτές τις λαϊκές αντιλήψεις, πρέπει να εξετάσουμε αρκετά προσεκτικά τη φύση και τη λειτουργία του δικαίου στη διεθνή κοινότητα και τη σχέση του με τη διεθνή πολιτική.

Το Διεθνές Δίκαιο διαφέρει από το Εσωτερικό Δίκαιο των σύγχρονων κρατών, καθώς είναι το δίκαιο μιας μη ανεπτυγμένης και μιας όχι πλήρως ολοκληρωμένης κρατοκεντρικής κοινότητας. Δεν έχει τρεις θεσμούς, οι οποίοι είναι απαραίτητο κομμάτι κάθε ανεπτυγμένου συστήματος Εσωτερικού Δικαίου : ένα δικαστικό σώμα, μια εκτελεστική εξουσία και ένα νομοθετικό σώμα.

Οι αδυναμίες αυτές του Διεθνούς Δικαίου όσο σοβαρές κι αν είναι, δεν τους στερούν παρ' όλ' αυτά τον τίτλο του Δικαίου, του οποίου έχει όλα τα βασικά χαρακτηριστικά. Συγκεκριμένα, η σχέση του Δικαίου με την πολιτική θα διαπιστωθεί ότι είναι η ίδια στο διεθνή και στον εθνικό χώρο. Έχει παρατηρηθεί ότι το βασικό ερώτημα της πολιτικής φιλοσοφίας είναι γιατί οι άνθρωποι ανέχονται να κυβερνώνται. Το αντίστοιχο ερώτημα που βρίσκεται στη βάση της Νομικής είναι γιατί οι άνθρωποι υπακούουν στο νόμο. Γιατί το Δίκαιο θεωρείται δεσμευτικό; Η απάντηση δεν μπορεί να δοθεί από το ίδιο το δίκαιο όπως δεν μπορεί η απόδειξη των αξιωμάτων του Ευκλείδη να προέλθει από τον Ευκλείδη. Το Δίκαιο προχωρεί βάσει του αξιώματος ότι το ερώτημα απαντήθηκε ικανοποιητικά. Πρόκειται όμως για ένα ερώτημα που δεν μπορεί να αποσιωπηθεί από εκείνους οι οποίοι επιχειρούν να αιτιολογήσουν τον «σεβασμό του Δικαίου». Ισχύει τόσο για το Διεθνές όσο και για το Εσωτερικό Δίκαιο. Στο Διεθνές Δίκαιο παίρνει μερικές φορές τη μορφή του ερωτήματος αν και για ποιους λόγους είναι δεσμευτικές οι συνθήκες. Η νομική απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι ότι οι συνθήκες είναι δεσμευτικές στο διεθνές δίκαιο, πράγμα που συμπεριλαμβάνει και την αρχή ότι οι συνθήκες πρέπει να τηρούνται. Το ερώτημα όμως που θέλει μάλλον να υποβάλλει ο ερωτών είναι : Γιατί το Διεθνές Δίκαιο, και μαζί με αυτό και η αρχή ότι οι συνθήκες πρέπει να τηρούνται, είναι δεσμευτικό και θα πρέπει να θεωρείται δεσμευτικό; Τα ερωτήματα αυτά δεν μπορούν να απαντηθούν από το Διεθνές Δίκαιο.

Προσεγγίζοντας το πρόβλημα της υπέρτατης νομιμοποίησης του δικαίου, θα συναντήσουμε την ίδια βασική διαφορά που είχαμε εντοπίσει στο πεδίο της πολιτικής ανάμεσα στους φιλελεύθερους, που σκέφτονται με όρους «ηθικής», και στους ρεαλιστές, που σκέφτονται με όρους ισχύος. Μεταξύ των μελετητών του Δικαίου οι φιλελεύθεροι είναι γενικά γνωστοί ως «νατουραλιστές», οι οποίοι εντοπίζουν την εξουσία του δικαίου στο Φυσικό Δίκαιο, και οι ρεαλιστές ως «θετικιστές», οι οποίοι εντοπίζουν την εξουσία του Δικαίου στη βούληση των κρατών. Ορισμένοι ουτοπιστές βέβαια ισχυρίζονται ότι αποποιούνται το Φυσικό Δίκαιο και ότι υιοθετούν κάποιο άλλο κριτήριο, όπως η λογική, η

χρησιμότητα, «το αντικειμενικά ορθό», «η απόλυτη αίσθηση του Δικαίου» ή ένας «θεμελιώδης κανόνας». Αντίστροφα, ορισμένοι θετικιστές, όπως ο Spinoza, ισχυρίζονται ότι αποδέχονται το Φυσικό Δίκαιο, αλλά του αφαιρούν τη σημασία του ταυτίζοντάς το ουσιαστικά με το δίκαιο του ισχυρότερου. Άλλοι θετικιστές στρατεύονται με την «ιστορική σχολή του Δικαίου» ή «την οικονομική ερμηνεία του Δικαίου». Ωστόσο, η βασική διαφορά παραμένει ανάμεσα σε εκείνους που θεωρούν το Δίκαιο κυρίως κλάδο της ηθικής και σε εκείνους που το θεωρούν κυρίως μέσω της ισχύος.

Η νατουραλιστική άποψη περί δικαίου, όπως η ουτοπική άποψη περί πολιτικής έχει πίσω της μεγαλύτερη ιστορία από ότι η θετικιστική ή η ρεαλιστική άποψη. Στις πρωτόγονες κοινότητες το δίκαιο συνδέεται με τη θρησκεία και, μέχρι ένα αρκετά πρόσφατο στάδιο της ανθρώπινης εξέλιξης, εμφανίζεται πάντα να απορρέει από κάποιον θεό ή από κάποιον νομοθέτη που ορίστηκε από κάποιον θεό. Ο κοσμικός πολιτισμός των Ελλήνων διαχώριζε το δίκαιο από τη θρησκεία, αλλά όχι και από την ηθική. Οι Έλληνες στοχαστές βρήκαν στην έννοια του Φυσικού Δικαίου ένα ανώτερο άγραφο Δίκαιο από το οποίο άντλησε την ισχύ του το Δίκαιο που συνέταξαν οι άνθρωποι και με το οποίο μπορούσε να συγκριθεί. Η αποδοχή του χριστιανισμού από τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία αποκατέστησε τη θείκη εξουσία. Το Φυσικό Δίκαιο ταυτίστηκε για κάποιο διάστημα με τον θεικό νόμο και μόνο κατά την Αναγέννηση απέκτησε τον ανεξάρτητο ρόλο του ως μη θεολογικού ηθικού κριτηρίου. Τον 17<sup>ο</sup> και τον 18<sup>ο</sup> αιώνα αναβίωσε με νέα μορφή η ταύτιση του Φυσικού Δικαίου με τη λογική. «Το Δίκαιο γενικά», λέει ο Montesquieu, «είναι η ανθρώπινη λογική, εφόσον κυβερνά όλους τους λαούς της γης» (Montesquieu, *Esprit des Lois*, Βιβλίο 1, Κεφ. iii στο E. Carr, *Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939*, σελ. 227). Υπό αυτούς τους οiwνούς δημιουργήθηκε το σύγχρονο Διεθνές Δίκαιο από τον Grotius και τους διαδόχους του, για να ανταποκριθεί στις ανάγκες των νέων εθνικών κρατών, τα οποία είχαν αναδυθεί από τα ερείπια του μεσαιωνικού κόσμου. Το Διεθνές Δίκαιο ήταν, λοιπόν, εκ προελεύσεως έντονα ουτοπικό. Αυτό ήταν αναγκαίο και αναπόφευκτο. Οι νέες συνθήκες που έγιναν λίγο πολύ με αποτελεσματικό τρόπο για να ρυθμίσουν τις σχέσεις μεταξύ των κρατών προήλθαν αναμφίβολα από τις πρακτικές ανάγκες. Δεν θα μπορούσαν όμως ποτέ να εξασφαλίσουν μία τόσο ευρεία αποδοχή σαν αυτή που εξασφάλισαν αν δεν είχανε θεωρηθεί δεσμευτικές λόγω του Φυσικού Δικαίου και της οικουμενικής λογικής. Στο σημείο όμως αυτό θα επισημάνουμε την επανεμφάνιση ενός παράδοξου, το οποίο είναι εμφανές και στον τομέα της πολιτικής. Εκεί όπου η πρακτική είναι λιγότερο ηθική η θεωρία γίνεται περισσότερο ουτοπική. Εξαιτίας της πιο πρωτόγονης κατάστασης της ανάπτυξης της διεθνούς κοινότητας, η ηθική παίζει λιγότερο σημαντικό ρόλο στην πρακτική του Διεθνούς Δικαίου από ότι στο Εσωτερικό Δίκαιο. Στις θεωρίες περί Διεθνούς Δικαίου η ουτοπία τείνει να επικρατεί της πραγματικότητας σε έναν βαθμό που δεν μπορεί να συγκριθεί με τους άλλους κλάδους της Νομικής Επιστήμης. Επιπλέον, η τάση αυτή είναι εντονότερη σε περιόδους που επικρατεί αναρχία στην πρακτική των εθνών. Κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, σε μία σχετικά ήρεμη περίοδο των διεθνών σχέσεων, το Διεθνές Δίκαιο πήρε μία ρεαλιστική μορφή. Από το 1919 το Φυσικό Δίκαιο άρχισε και πάλι να εμφανίζεται και οι θεωρίες περί Διεθνούς Δικαίου έγιναν πιο ουτοπικές από ότι έγιναν στο παρελθόν.

Η σύγχρονη αντίληψη περί Φυσικού Δικαίου διαφέρει, ωστόσο, σε ένα βασικό σημείο από την άποψη που επικρατούσε μέχρι το τέλος του 18<sup>ου</sup> αιώνα. Πριν από τα τέλη του 18<sup>ου</sup> αιώνα το Φυσικό Δίκαιο θεωρούνταν πάντα κάτι κυρίως στατικό, ένα σταθερό και αιώνιο κριτήριο του Δικαίου, το οποίο πρέπει, κατά τη φύση των πραγμάτων, να είναι το ίδιο στο παρελθόν, στον παρόν και στο μέλλον. Η ιστορική τάση της σκέψης του 19<sup>ου</sup> αιώνα, η οποία αρχικά απείλησε με πλήρη εξαφάνιση το Φυσικό Δίκαιο, του έδωσε μία νέα κατεύθυνση και προς τα τέλη του αιώνα εμφανίστηκε μία νέα έννοια του «Φυσικού Δικαίου με μεταβλητό περιεχόμενο». Το Φυσικό Δίκαιο, σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, δε σημαίνει πια κάτι το εξωτερικό, σταθερό και αμετάβλητο, αλλά το έμφυτο αίσθημα των ανθρώπων σε κάθε δεδομένη χρονική στιγμή ή σε κάθε δεδομένο τόπο σχετικά με το τι θα έπρεπε να είναι το «δίκαιο Δίκαιο» (Just Law). Αυτός ο αναθεωρημένος ορισμός του Φυσικού Δικαίου μας βοηθά λίγο. Ξεπερνά το παλιό πρόβλημα ότι η δουλεία σε κάποια εποχή θεωρούνταν επιτρεπτή και σε κάποια άλλη απαγορευμένη από το Φυσικό Δίκαιο ή ότι η ιδιοκτησία σε ορισμένα μέρη θεωρείται φυσικό δικαίωμα και σε άλλα μέρη καταπάτηση του Φυσικού Δικαίου. Μας ζητείται τώρα να θεωρήσουμε το Δίκαιο δεσμευτικό επειδή είναι απόρροια όχι κάποιας αιώνιας ηθικής αρχής, αλλά των ηθικών αρχών μίας δεδομένης εποχής και κοινότητας. Αυτό είναι, εν πάση περιπτώσει, μόνο ένα μέρος της αλήθειας. Κανένας λογικός άνθρωπος δεν μπορεί να αρνηθεί τον ηθικό χαρακτήρα της αρχής που βρίσκεται πίσω από πολλούς κανόνες του Δικαίου, του Εσωτερικού και του Διεθνούς, συμπεριλαμβανομένου και του κανόνα του Διεθνούς Δικαίου σύμφωνα με το οποίο οι συνθήκες για μη επέμβαση θα έπρεπε να τηρούνται. Η επικράτηση, στις περισσότερες ευρωπαϊκές γλώσσες, λέξεων που διασκελίζουν τα σύνορα μεταξύ Δικαίου και ηθικής προδίδει την ευρέως διαδεδομένη πεποίθηση που αφορά στη στενή σχέση μεταξύ τους.

Παρ' όλα αυτά, η εξήγηση γιατί το Δίκαιο θεωρείται δεσμευτικό θα αποδειχθεί ανεπαρκής και σε κάποιον βαθμό παραπλανητική. Το βασικό πρόβλημα σχετικά με το Φυσικό Δίκαιο δεν είναι ότι οι άνθρωποι διαφωνούν από καιρό σε καιρό και από τόπο σε τόπο (ανθρωπολογική ετερότητα) σχετικά με το ποιους συγκεκριμένους κανόνες επιβάλλει, αλλά ότι μπορεί κανείς να επικαλεστεί το ίδιο εύκολα το Φυσικό Δίκαιο (ή λογική ή «αντικειμενικά ορθό και δίκαιο» ή οποιοδήποτε άλλο από τα υποκατάστατά του) για να ενθαρρύνει την ανυπακοή προς το νόμο όσο και για να αιτιολογήσει την υπακοή σ' αυτό. Το Φυσικό Δίκαιο έχει πάντα δύο πλευρές και δύο χρήσεις. Μπορούν να το επικαλεστούν οι συντηρητικοί για να δικαιολογήσουν την υφιστάμενη τάξη πραγμάτων, όπως όταν προβάλλεται ο ισχυρισμός ότι τα δικαιώματα των κυβερνόντων ή τα δικαιώματα της ιδιοκτησίας στηρίζονται στο Φυσικό Δίκαιο. Μπορούν εξίσου να το επικαλεστούν οι επαναστάτες για να δικαιολογήσουν μια εξέγερση εναντίον της υφιστάμενης τάξης πραγμάτων. Στο Φυσικό Δίκαιο υπάρχει ένα αναρχικό στοιχείο, που είναι η άμεση αντίθεση του Δικαίου. Οι θεωρίες περί Δικαίου που επιζητούν τον απόλυτο σεβασμό του Δικαίου στο ηθικό του περιεχόμενο μπορούν μόνο να εξηγήσουν γιατί οι καλοί νόμοι (ή οι νόμοι που θεωρούνται καλοί σε κάποια συγκεκριμένη στιγμή και σε κάποιον συγκεκριμένο τόπο) θεωρούνται δεσμευτικοί. Εν τούτοις, κατά γενική ομολογία, ακόμη και οι κακοί νόμοι θεωρούνται δεσμευτικοί και είναι αμφίβολο αν μία κοινότητα στην οποία δεν επικρατούσε αυτή η άποψη θα μπορούσε να επιβιώσει για πολύ καιρό.

Είναι γενικά παραδεκτό ότι μπορεί να υπάρχει ένα δικαίωμα ή ένα καθήκον που να επιτρέπει την ανυπακοή προς έναν κακό νόμο. Σε τέτοιες περιπτώσεις όμως εκτιμάται ότι υπάρχει μια σύγκρουση μεταξύ των δύο καθηκόντων και γενικά θεωρείται ότι μόνο οι πιο εξαιρετικές περιστάσεις δικαιολογούν μία απόφαση υπέρ του καθήκοντος να ψηφίσει κανείς το νόμο. Καμία θεωρία περί Δικαίου δεν φαίνεται ικανοποιητική αν διατείνεται ότι το δίκαιο θεωρείται δεσμευτικό επειδή συμφωνεί με το φυσικό δίκαιο ή επειδή είναι καλό.

Η θετικιστική ή ρεαλιστική άποψη περί Δικαίου διατυπώθηκε πρώτη φορά με σαφήνεια από τον Hobbes, ο οποίος όρισε το Δίκαιο ως μία εντολή: *Ius est quod iussum est*. Επομένως, το Δίκαιο διαχωρίζεται πλήρως από την ηθική. Μπορεί να είναι καταπιεστικό ή ανήθικο κατά κάποιον τρόπο. Θεωρείται δεσμευτικό επειδή υπάρχει μία εξουσία που ενισχύει την υπακοή σε αυτό. Είναι έκφραση της βούλησης του κράτους και χρησιμοποιείται από εκείνους που ελέγχουν το κράτος ως ένα όργανο καταναγκασμού εναντίον εκείνων που αντιπάσσουν τη δύναμή τους. Επομένως το Δίκαιο είναι το όπλο του ισχυρότερου. Αυτός ο αντιφατικός στοχαστής, ο Rousseau, που σε άλλα σημεία του έργου του θεωρεί το Δίκαιο την αντίθεση στον δεσποτισμό, κατέγραψε την άποψη αυτή με πολύ emphaticό τρόπο: «Το πνεύμα των νόμων όλων των χωρών ευνοεί πάντα τον ισχυρό εις βάρος του αδύναμου και των έχοντα εις βάρος του μη έχοντος. Το μειονέκτημα αυτό είναι αναπόφευκτο και δεν υπάρχει καμία εξαίρεση ως προς αυτό» (Rousseau, Αιμίλιος, Βιβλίο iv, στο E. Carr, Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939, σελ. 229). Κατά τον Marx, το Δίκαιο είναι «Δίκαιο της ανισότητας» (Marx and Engels, Works, xv· σελ. 272 στο E. Carr, Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939, σελ. 229). Η βασική συνεισφορά του Μαρξισμού στο πρόβλημα είναι η εμμονή του στη σχετικότητα του Δικαίου. Το Δίκαιο δεν εκφράζει κάποιο σταθερό ηθικό κριτήριο, αλλά την πολιτική και τα συμφέροντα της κυρίαρχης ομάδας σε ένα ορισμένο κράτος σε μία συγκεκριμένη περίοδο. Το Δίκαιο, όπως το έθεσε ο Lenin, είναι «η διατύπωση, η καταγραφή των σχέσεων ισχύος» και «μία έκφραση της βούλησης της άρχουσας τάξης» (Lenin, Works, xv, σελ. 330, xii, σελ. 288 στο E. Carr, Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939, σελ. 229). Τη ρεαλιστική άποψη της υπέρτατης βάσης του Δικαίου συνοψίζει πολύ επιτυχημένα ο καθηγητής Laski: «Οι νομικοί κανόνες επιδιώκουν πάντα να επιτύχουν ένα σκοπό που θεωρείται επιθυμητός από κάποια ομάδα ανθρώπων και μόνο μέσα από τον διαρκή επαναπροσδιορισμό του σκοπού αυτού μπορούμε να επιτύχουμε μία ρεαλιστική νομολογία» (Representative opinions of Mr. Justice Holmes, εκδ. Laski, Εισαγωγή στο E. Carr, Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939 σελ. 230).

Η ρεαλιστική απάντηση στο ερώτημα γιατί το Δίκαιο θεωρείται δεσμευτικό περιέχει, όπως και η νατουραλιστική απάντηση, ένα μέρος της αλήθειας. Μερικοί άνθρωποι υπακούουν πράγματι σε ορισμένους νόμους επειδή η παράβασή τους θα προκαλούσε δυσάρεστες γι' αυτούς συνέπειες ενώπιον της αστυνομίας και των δικαστηρίων. Όπως καμιά κοινότητα δεν θα μπορούσε να επιβιώσει αν η πλειοψηφία των μελών της συμμορφωνόταν με το νόμο μόνο και μόνο από φόβο για την τιμωρία. Όπως λέει ο Laud, «κανένας νόμος δεν μπορεί να είναι δεσμευτικός αν δεν έχει περάσει στη συνείδηση των ανθρώπων» (Laud, Sermon, iv, Works, σελ. 112 στο E. Carr, Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939 σελ. 230)· και υπάρχουν πολλές αποδείξεις δυσκολίας επιβολής των νόμων που προσβάλλουν σοβαρά τη συνείδηση της

κοινότητας ή κάποιου σημαντικού μέρους αυτής. Το Δίκαιο θεωρείται δεσμευτικό επειδή αντιπροσωπεύει το αίσθημα περί Δικαίου της κοινότητας: είναι ένα όργανο του κοινού καλού. Το Δίκαιο θεωρείται δεσμευτικό επειδή επιβάλλεται από το ισχυρό χέρι της εξουσίας: μπορεί να είναι, και συχνά είναι, καταπιεστικό. Και οι δύο αυτές απαντήσεις ισχύουν, και οι δύο εμπεριέχουν μόνο τη μισή αλήθεια.

Η πολιτική και το Δίκαιο είναι άρρηκτα συνδεδεμένα διότι η σχέση των ανθρώπων στο εσωτερικό μιας κοινωνίας, οι οποίες αποτελούν το αντικείμενο της πολιτικής, αποτελούν και το αντικείμενο του Δικαίου. Το Δίκαιο, όπως και η πολιτική, είναι ένα σημείο συνάντησης της ηθικής και της ισχύος.

Το ίδιο ισχύει και για το Διεθνές Δίκαιο, το οποίο δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο στον βαθμό που υπάρχει μια διεθνής κοινότητα, η οποία στη βάση μιας «έστω και σε ελάχιστο βαθμό κοινής αντίληψης» το αναγνωρίζει ως δεσμευτικό. Το Διεθνές Δίκαιο είναι μια λειτουργία της πολιτικής κοινότητας των εθνών. Τα ελαττώματά του δεν οφείλονται σε κάποιες τεχνικές ατέλειες, αλλά στον εμβρυακό χαρακτήρα της κοινότητας μέσα στην οποία λειτουργεί. Όπως ακριβώς η διεθνής ηθική είναι ασθενέστερη από την εθνική ηθική, έτσι και το Διεθνές Δίκαιο είναι απαραίτητα ασθενέστερο και φτωχότερο σε περιεχόμενο από ότι το Εσωτερικό Δίκαιο ενός οργανωμένου σύγχρονου εθνοκράτους. Ο αριθμός των κρατών που συνιστούν τη διεθνή κοινότητα δημιουργεί το ίδιο ιδιαίτερο πρόβλημα στο Δίκαιο όπως συνέβη και με την ηθική. Η εξέλιξη των γενικών κανόνων οι οποίοι ισχύουν για όλους εξίσου, που είναι η βάση του ηθικού στοιχείου στο Δίκαιο, καθίσταται εξαιρετικά δύσκολη. Οι κανόνες, όσο γενικοί κι αν είναι, θα στοχεύουν διαρκώς σε κάποιο συγκεκριμένο κράτος ή ομάδα κρατών και για τον λόγο αυτόν, αν όχι για κάποιον άλλο, το στοιχείο της ισχύος είναι επικρατέστερο και πιο εμφανές στο Διεθνές από ότι στο Εσωτερικό Δίκαιο, του οποίου υποκείμενα είναι ένα σύνολο ανώνυμων ατόμων. Ο ίδιος συλλογισμός καθιστά το Διεθνές Δίκαιο περισσότερο πολιτικό από ότι τους άλλους κλάδους Δικαίου.

Επομένως, μόλις γίνει κατανοητό ότι το Δίκαιο είναι μια λειτουργία μιας δεδομένης πολιτικής τάξης πραγμάτων, της οποίας η ύπαρξη και μόνο μπορεί να το κρατήσει δεσμευτικό, μπορούμε να διακρίνουμε τη σφαλερότητα της προσωποποίησης του Δικαίου που υπονοείται μέσα από λαϊκές φράσεις του τύπου «σεβασμός του Δικαίου» ή «η κυβέρνηση των νόμων και όχι των ανθρώπων». Ο απλός άνθρωπος τείνει να προσωποποιεί το Δίκαιο ως κάτι που, είτε το επιδοκιμάζει είτε όχι, το αναγνωρίζει ως δεσμευτικό γι' αυτόν και η προσωποποίηση αυτή είναι το ίδιο φυσική για την επίτευξη των καθημερινών στόχων όσο και η προσωποποίηση του κράτους. Είναι εν τούτοις επικίνδυνη για την καθαρή σκέψη. Το Δίκαιο δεν μπορεί να είναι αυτοδύναμο, διότι η υποχρέωση να υπακούει κανείς σε αυτό πρέπει πάντα να στηρίζεται σε κάτι πέρα από αυτό. Δεν είναι ούτε αυτοδημιούργητο ούτε αυτοεφαρμόσιμο. «Υπάρχουν άνθρωποι που κυβερνούν», λέει ένας Κινέζος φιλόσοφος, «αλλά δεν υπάρχουν νόμοι που κυβερνούν» (Liang Chi – chao, *History of Chinese Political Thought*, σελ. 137 στο E. Carr, *Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939*, σελ. 232). Όταν ο Hegel εντοπίζει την ενσάρκωση του ύψιστου ηθικού καλού στο κράτος, έχουμε το δικαίωμα να ρωτήσουμε για ποιο κράτος πρόκειται ή καλύτερα, τίνος το κράτος. Όταν εκείνοι που γράφουν στις μέρες μας για διεθνή πολιτική εντοπίζουν το ύψιστο ηθικό καλό στον σεβασμό του Δικαίου,



έχουμε το ίδιο δικαίωμα να ρωτήσουμε για ποιο Δίκαιο μιλάμε και για τίνος. Το Δίκαιο δεν είναι μια αφηρημένη έννοια. Δεν μπορεί να γίνει κατανοητό ανεξάρτητα από την πολιτική βάση στην οποία στηρίζεται και από τα πολιτικά συμφέροντα που εξυπηρετεί.

Δεν θα δυσκολευτούμε επίσης να εντοπίσουμε τη σφαλερότητα της διαδομένης ιδέας που θέλει το Δίκαιο πιο ηθικό από την πολιτική. Μια συναλλαγή, με το να καταστεί νόμιμη, δεν καθίσταται ηθική. Το να πληρώνεις τον εργάτη λιγότερο από τον μισθό που χρειάζεται για να επιβιώσει δεν είναι πιο ηθικό επειδή ο μισθός καθορίζεται σε ένα συμβόλαιο που υπέγραψε ο εργάτης, το οποίο είναι έγκυρο νομικά. Οι προσαρτήσεις των γαλλικών εδαφών από τη Γερμανία το 1871 και των γερμανικών από τους συμμάχους το 1919 μπορεί να ήταν ηθικές ή ανήθικες. Δεν τις κατέστησε όμως πιο ηθικές το γεγονός ότι είχαν καταγραφεί σε συνθήκες που τις είχαν υπογράψει οι ηττημένες δυνάμεις και οι οποίες ήταν έγκυρες σύμφωνα με το Διεθνές Δίκαιο. Δεν είναι από μόνο του πιο ηθικό να αφαιρείς από τους Εβραίους τις περιουσίες τους με έναν νόμο που θεσπίστηκε επί τούτω από το να στέλνεις τα ναζιστικά τάγματα θανάτου να τους εκδιώξουν. Οι νόμοι των Μήδων και των Περσών δεν ήταν μάλλον πολύ ηθικοί. Αν το Δίκαιο «επιδιώκει πάντα να εκπληρώσει έναν σκοπό που θεωρείται επιθυμητός από κάποια ομάδα ανθρώπων», ο ηθικός χαρακτήρας του Δικαίου προφανώς επηρεάζεται από αυτόν τον σκοπό. Μπορεί να γίνει έκκληση, και συχνά συμβαίνει αυτό, στην ανάληψη πολιτικής δράσης προκειμένου να διορθωθεί το ανήθικο ή το καταπιεστικό Δίκαιο. Η ιδιαίτερη ιδιότητα του Δικαίου, που το καθιστά μια αναγκαιότητα σε κάθε πολιτική κοινωνία, έγκειται όχι στην ουσία του ούτε στο ηθικό του περιεχόμενο, αλλά στη σταθερότητά του. Το Δίκαιο δίνει στην κοινωνία εκείνο το στοιχείο της σταθερότητας, της κανονικότητας και της συνέχειας, χωρίς το οποίο δεν είναι δυνατή κανενός είδους ζωή που να διαθέτει συνοχή. Βασική αρχή της οργανωμένης πολιτικής κοινωνίας είναι τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις των πολιτών τόσο μεταξύ τους όσο και προς το κράτος και να ορίζονται από το Δίκαιο. Το Δίκαιο που είναι ανακριβές στην ερμηνεία του ή δύσκολο στην εφαρμογή του δεν μπορεί να εκπληρώσει αυτή τη βασική αρχή.

Η σταθερότητα και η συνέχεια δεν είναι, ωστόσο, οι μόνες προϋποθέσεις που απαιτεί η πολιτική ζωή. Η κοινωνία δεν μπορεί να ζήσει μόνο με το Δίκαιο και το Δίκαιο δεν μπορεί να είναι η υπέρτατη αρχή. Ο πολιτικός στίβος είναι ο χώρος όπου εκτυλίσσεται ένας λίγο πολύ αδιάκοπος αγώνας ανάμεσα στους συντηρητικούς, οι οποίοι σε γενικές γραμμές επιθυμούν να διατηρήσουν την υφιστάμενη νομική κατάσταση, και στους ριζοσπάστες, που επιθυμούν να αλλάξουν σε βασικά σημεία και οι συντηρητικοί, σε εθνικό και σε διεθνές επίπεδο, έχουν τη συνήθεια να παριστάνουν τους υπερασπιστές του Δικαίου και να καταγγέλλουν τους αντιπάλους τους ως παραβάτες του Δικαίου. Στις δημοκρατίες η πάλη ανάμεσα στους συντηρητικούς και στους ριζοσπάστες διεξάγεται φανερά σύμφωνα με τους υπάρχοντες κανόνες. Όμως οι κανόνες αυτοί αποτελούν και οι ίδιοι προϊόν μιας προγενέστερης πολιτικής συμφωνίας. Κάθε σύστημα Δικαίου προϋποθέτει μια αρχική πολιτική απόφαση, είτε είναι ρητή είτε υπονοείται είτε επιτυγχάνεται με ψηφοφορία είτε με διαπραγμάτευση είτε με βία, σχετικά με την αρχή που έχει το δικαίωμα να θεσπίζει ή να

καταργεί το Δίκαιο. Πίσω από κάθε Δίκαιο υπάρχει το απαραίτητο πολιτικό υπόβαθρο. Ο απόλυτος σεβασμός του Δικαίου απορρέει από την πολιτική.

#### **4.γ. Προβλήματα κανονιστικής ανάπτυξης στο διεθνή χώρο, οντολογική ετερότητα και η διασφάλιση της κρατικής κυριαρχίας στο Διεθνές Δίκαιο.**

Το «διεθνές δίκαιο», ιδιαίτερα όταν η θεώρησή του στηρίζεται περισσότερο στην εξέταση των πολιτικών και φιλοσοφικών πτυχών και λιγότερο των νομικών του χαρακτηριστικών, είναι μια από τις σημαντικότερες πηγές της Θεωρίας Διεθνών Σχέσεων. Μια βασική υπόθεση εργασίας που υιοθετείται στο παρόν κείμενο είναι ότι ένα από τα μεγαλύτερα ζητήματα του διεθνονομικού στοχασμού, που αφορά άμεσα τόσο τη Θεωρία Διεθνών Σχέσεων όσο και την εφαρμοσμένη διεθνή πολιτική των κρατών και των διεθνών θεσμών, είναι το κατά πόσον επιζητείται η διασφάλιση της διεθνούς κοινωνικής – πολιτειακής ετερότητας ή κατά πόσον απώτερος στόχος είναι η διεθνοστική ολοκλήρωση του ανθρώπινου είδους. Δηλαδή υποστηρίζεται πως μια διεθνονομική ανάλυση που φιλοδοξεί να υπερβεί τις στενές νομικίστικες ερμηνείες χρειάζεται να διακρίνει μεταξύ δικαιοστικών στόχων που εντάσσονται στη λογική της οντολογικής ετερότητας, και δικαιοστικών στόχων που ανήκουν σε μια άλλη, παντελώς διαφορετική λογική που αποσκοπεί στη διεθνοστική κανονιστική υπέρβασή της. Το ζήτημα δεν είναι ποσοτικό (πόσο υπερβαίνω τη λογική της ετερότητας) αλλά ποιοτικό (εάν την υπερβαίνω ή δεν την υπερβαίνω).

Όπως ήδη τονίστηκε, εάν ο σκοπός είναι η υπέρβαση της λογικής της ετερότητας, η λογική έκβαση (που επηρεάζει τη μεθοδολογία, την προσέγγιση, το φιλοσοφικό περιεχόμενο και τα συμπεράσματα) είναι η διεθνής ολοκλήρωση, ενώ εάν εντάσσεται στη λογική της αναπόφευκτης ετερότητας, το μέγιστο αναμενόμενο είναι ένα σύστημα συλλογικής ασφάλειας. Η κρατική κυριαρχία είναι η θεμελιώδης αρχή πάνω στην οποία εδράζεται το διεθνές κανονιστικό σύστημα και πιο ειδικά το διεθνές δίκαιο, καθώς και η θεμελιώδης έννοια πάνω στην οποία θα στηριζόταν ένα πιθανό σύστημα συλλογικής ασφάλειας. Ανεξαρτήτως περίτεχνων προσπαθειών αμφισβήτησής τους στη βάση εκλογικεύσεων ή ασκήσεων ουτοπίας οι βασικές και θεμελιώδεις αρχές του διεθνούς δικαίου είναι : 1)η διακριτική ισοτιμία. 2)η μη παρέμβαση στο εσωτερικό των άλλων κρατών. 3) η αποχή από τη χρήση βίας και απειλή χρήσης βίας στις διακρατικές σχέσεις. 4)η ελεύθερη άσκηση εσωτερικής και εξωτερικής κυριαρχίας από όλα τα αναγνωρισμένα κράτη του διεθνούς συστήματος. Αυτές οι αρχές, οι οποίες διατυπώνονται στον Καταστατικό χάρτη του ΟΗΕ, ιδιαίτερα στο άρθρο 2 του κεφαλαίου Ι, δεν είναι μόνο αρχές κανονιστικών ρυθμίσεων που καταγράφονται σε κάποιο χαρτί, αλλά διακρατικές συγκλίσεις που καταξιώθηκαν στη διαχρονία ως «κοινό συμφέρον» διασφάλισης και στοιχειώδους ρύθμισης του άναρχου διεθνούς συστήματος. Σημειώνεται το γεγονός το οποίο ενίοτε δεν γίνεται πλήρως κατανοητό (ή περίτεχνα παρακάμπτεται), πως ένα σύστημα συλλογικής ασφάλειας, όπως τουλάχιστον είναι αντιληπτή αυτή η έννοια στην ιδεατή της μορφή, δεν μπορεί παρά να στοχεύει στη διαφύλαξη και όχι στην υπονόμευση της κρατικής κυριαρχίας. Παρά την ελευθερία με την οποία χρησιμοποιείται ο όρος «Σύστημα Συλλογικής Ασφάλειας» - συνήθως καταχρηστικά, για να αιτιολογηθούν

ηγεμονικές επεμβάσεις – η συλλογική ασφάλεια δεν αναφέρεται σε διεθνιστικές ή υπερεθνικές έννοιες. Το σύστημα Συλλογικής Ασφάλειας, τουλάχιστον στο πλαίσιο της αρχικής θεωρητικής λογικής του, αποσκοπεί στην προστασία της κρατικής κυριαρχίας κατά επιθετικών και αναθεωρητικών τάσεων. Αυτή η διάκριση δεν είναι, ενδεχομένως, πλήρως κατανοητή σε όλους τους αναλυτές που χρησιμοποιούν αυτό τον όρο. Μερικές εξεζητημένες και περίτεχνα διατυπωμένες αναλύσεις επιχειρούν να αλλοιώσουν την αρχική γνήσια έννοια – τη μόνη που θα μπορούσε να αποτελέσει, αν και είναι πολύ δύσκολο, όπως αποδείχθηκε με την κοινωνία των εθνών, βάσει διεθνούς συλλογικής κατοχύρωσης των εθνών – και να δημιουργήσουν συστήματα εγγύτατα του κλασικού ηγεμονικού κονσέρτου μεγάλων δυνάμεων. Είναι εύλογο πως τα ηγεμονικά κράτη, εάν και όταν τα συμφέροντά τους συγκλίνουν, θα προτιμούσαν αντί απροκάλυπτου ηγεμονικού συστήματος να διασφαλιστεί η συναίνεση των λιγότερο ισχυρών κρατών στην άσκηση της ηγεμονίας τους. όπως θα τονιστεί πιο κάτω, στο ίδιο ακριβώς πλαίσιο, το διεθνές δίκαιο, εάν δεν θεωρείται ως το μέσο για την κατάργηση της διεθνούς κοινωνικής – πολιτειακής ετερότητας και αν δεν χρησιμοποιείται ως μέσο για την εγκαθίδρυση μιας υπερεθνικής εξουσίας, στοχεύει στο ίδιο ακριβώς αποτέλεσμα, δηλαδή στη διασφάλιση της κρατικής κυριαρχίας ενός εκάστου κράτους ενάντια στις αναθεωρητικές και ηγεμονικές συμπεριφορές.

Μία δεύτερη υπόθεση εργασίας που υιοθετείται πιο κάτω είναι ότι, ενόσω το κυριότερο χαρακτηριστικό του διεθνούς χώρου είναι η κοινωνική ετερότητα, η εξίσωση της ενδοκρατικής δικαιοτικής τάξης και των διακρατικών κανονιστικών ρυθμίσεων είναι τουλάχιστον υπερβολική. Στο ίδιο πλαίσιο, μια άλλη θεμελιώδης υπόθεση εργασίας σχετίζεται με την κρατούσα θεωρητική πρόταση πως σε όλα τα πιθανά επίπεδα η κανονιστική – δικαιοτική ανάπτυξη συναρτάται με τις κοινωνικές δομές του χώρου για τον οποίο γίνεται λόγος. Όσο η διεθνής ετερότητα συνεχίζεται ή εντείνεται, τόσο δυσκολότερη είναι η διεθνής κανονιστική ανάπτυξη. Αντίστροφα, όσο περισσότερο απαλύνεται η διεθνής ετερογένεια και ανομοιογένεια μεταξύ των εθνικών – κρατικών συστημάτων, τόσο περισσότερο καθίσταται εφικτή η ανάπτυξη διακρατικής κανονιστικής τάξης πέραν της απλής υπόσχεσης σεβασμού της αρχής της κρατικής κυριαρχίας. Δηλαδή η διεθνής ετερότητα προσδιορίζει τα όρια και τα περιθώρια ανάπτυξης διεθνούς κανονιστικής τάξης, πολύ περισσότερο αν πρόκειται περί δικαιοτικής τάξης με ιδιότητες νομοπαραγωγικού και δικαιοπρακτικού χαρακτήρα, καθώς και με προσδοκίες απόδοσης δικαιοσύνης – κατανομής συμφερόντων σε περιφερειακό ή παγκόσμιο επίπεδο.

Η έμφαση στον παράγοντα της διεθνούς ετερότητας οφείλεται στο γεγονός πως στις περισσότερες αναλύσεις περί δικαίου – εξουσίας, αναπόφευκτα, οι έννοιες κοινωνία – κοινότητα βρίσκονται στο επίκεντρο του θεωρητικού προβληματισμού. Προσεκτική εξέταση των επιχειρημάτων περί διεθνούς δικαίου και γενικότερα διεθνούς κανονιστικής ανάπτυξης, οδηγεί στο συμπέρασμα πως ανιχνεύονται τουλάχιστον τέσσερις ευδιάκριτες βασικές τάσεις οι οποίες και διαπερνούν όλες τις σχολές και όλα τα ρεύματα σκέψης διεθνονομικής και διεθνολογικής ανάπτυξης :

Πρώτον, τα επιχειρήματα που υποστηρίζουν πως η ανάπτυξη διεθνούς δικαίου συναρτάται με τη διεθνιστική ανάπτυξη της «διεθνούς κοινωνίας».

Δεύτερον, τα επιχειρήματα που συναρτούν το διεθνές δίκαιο με αμφιλεγόμενες ευνοϊκές διεθνείς πολιτικές – ιδεολογικές συνθήκες οι οποίες ελπίζεται να επενεργήσουν θετικά στη διεθνή δικαιοκή ανάπτυξη – «εκπολιτισμός» «νεοτερικότητα», φιλελευθερισμός, αλληλεξάρτηση, τέλος της ιστορίας, τέλος των ιδεολογιών, παγκοσμιοποίηση – και οι οποίες αναμένεται να δημιουργήσουν περιφερειακές ή παγκόσμιες ιδεολογικές συγκλίσεις.

Τρίτον, τα επιχειρήματα που σχετίζονται με μία από τις πολλές εκδοχές ηγεμονικής ρύθμισης (νεοφιλελεύθερη «ηγεμονική σταθερότητα», *pax Americana*, *pax Romana*, *pax Britannica*, *pax Sovietica*), στο πλαίσιο της οποίας υπάρχει ιδεολογική σύγκλιση ή συναίνεση στη βάση των κριτηρίων του ισχυρού. Αυτά τα επιχειρήματα στηρίζονται σε πολλά άκρως αμφιλεγόμενα κριτήρια και παράγοντες που αναφέρονται, μεταξύ άλλων, στις αλληλένδετες αιτιολογήσεις : το «δίκαιο του ισχυρού», «η βιολογικά ισχυρότεροι επικρατούν και εκτοπίζουν ή εξοντώνουν τους αδύναμους οργανισμούς», «ο σκοπός αγιάζει τα μέσα», «δικαιολόγηση λόγω επιτυχίας», «δικαιολόγηση μέσω ανάγκης», «επιλογή του μικρότερου κακού».

Τέταρτον τα επιχειρήματα που εντάσσονται στη λογική του κοινωνικού και πολιτειακού *status quo* και που βασικά προέρχονται από τον πολιτικό ρεαλισμό, τους αναλυτές που αναφέρονται στο «ιδεατό σύστημα συλλογικής ασφάλειας» και ορισμένες τάσεις του ρασιοναλισμού.

Είναι σαφές ότι, ανεξαρτήτως του πως θα προσεγγίσει κάποιος το θέμα της διεθνούς ρύθμισης, τόσο τα ζητήματα που αφορούν το Διεθνές Δίκαιο αυτό καθ' εαυτό, όσο και αυτά που σχετίζονται ευρύτερα με τη διεθνή κανονιστική τάξη πραγμάτων περιστρέφονται γύρω από το θέμα της κυριαρχίας. Ουσιαστικά, η κυριαρχία είναι ο σταθεροποιητικός παράγοντας του διεθνούς συστήματος και το αίτιο της αστάθειας είναι η αμφισβήτησή της. Χωρίς να αποκλείονται εφήμερες εξαιρέσεις στον κανόνα ανάλογα με την ιστορική συγκυρία στην οποία αναφερόμαστε και τις σχέσεις μεταξύ των Μεγάλων Δυνάμεων, ενόσω οι συλλογικές οντότητες οι οποίες συνιστούν το διεθνές σύστημα επιδιώκουν αυτονομία και ανεξαρτησία, το ισχύον καθεστώς ρύθμισης των διεθνών σχέσεων δεν μπορεί παρά να είναι η κρατική κυριαρχία. Το εναλλακτικό καθεστώς υπό συνθήκες οντολογικής ετερότητας του διεθνούς χώρου είναι ο «πόλεμος όλων εναντίον όλων» και η δημιουργία συνθηκών που αποδεσμεύουν τις ηγεμονικές συμπεριφορές, με αποτέλεσμα συγκρουσιακές και χαώδεις διαδικασίες προσδιορισμού των συνοριακών και πληθυσμιακών ισορροπιών. Αυτές οι διαδικασίες σταθεροποιήθηκαν και σταδιακά ελαχιστοποιήθηκαν κατά τη διάρκεια της ανάδειξης της κρατικής κυριαρχίας ως του καθεστώτος που εξέφραζε το ιστορικό εδαφικό και κυριαρχικό *status quo*, όπως αυτό σταδιακά σταθεροποιήθηκε από τον 16<sup>ο</sup> μέχρι τον 19<sup>ο</sup> αιώνα. Γι' αυτό είναι φυσικό πως αμφισβήτηση της κρατικής κυριαρχίας δεν μπορεί να σημαίνει κάτι άλλο παρά επάνοδος σε διαδικασίες επαναπροσδιορισμού των εδαφικών, κυριαρχικών και πληθυσμιακών οριοθετήσεων, όπως παρατηρείται σε πολλές περιοχές των Βαλκανίων και της Ανατολικής Ευρώπης μετά τον Ψυχρό Πόλεμο.

Οι τάσεις για αυτονομία και ανεξαρτησία των διακριτών συλλογικών οντοτήτων θα αναιρούνται ή και θα αντιστρέφονται στον βαθμό και στην έκταση που οι ανεξάρτητες – κυρίαρχες συλλογικές οντότητες θα μεταθέτουν πίστη, νομιμοφροσύνη, προσδοκίες και εξουσίες σε μία κανονιστική τάξη

πραγμάτων πέραν και υπεράνω των δικών τους. Η λογική κατάληξη μιας τέτοιας διαδικασίας είναι ένα παγκόσμιο διεθνιστικό σύστημα. Όμως, ως προς την τελευταία επισήμανση είναι απαραίτητο να μη διαφεύγουν την προσοχή δύο σημαντικές πτυχές: πρώτον, ποιες είναι οι πραγματικές τάσεις στο διεθνές σύστημα. Δεύτερον, ποια είναι αντίστοιχα τα βαθύτερα νοήματα των διαφόρων θεωρητικών προσεγγίσεων. Όσον αφορά το πρώτο, οι εξελίξεις στον διεθνή χώρο καθιστούν φανερές, γνωστές τάσεις και συμπεριφορές που δείχνουν πως η ανάπτυξη του διεθνούς συστήματος λαμβάνει χώρα προς την αντίθετη ακριβώς – από την ολοκλήρωση – κατεύθυνση: η οντολογική ετερότητα εντείνεται, οι διακριτές κοινωνίες ή κοινότητες επιζητούν αυτονομία – ανεξαρτησία, οι διεθνείς θεσμοί γίνονται αντικείμενο ιδιοτελούς εκμετάλλευσης της δεσπόζουσας θέσης και οι ηγεμονικές συμπεριφορές εντείνουν την αναρχία και την ανάγκη των κρατών να στηρίζονται στην εξισορρόπηση ή την αρχή της αυτοβοήθειας για την αντιμετώπιση των διλημάτων ασφαλείας. Δεύτερον, στον στίβο του θεωρητικού προβληματισμού, μολονότι η θετικιστική αντίληψη του Διεθνούς Δικαίου στο πλαίσιο της οποίας το αιτούμενο είναι η αυτονομία – κυριαρχία των κρατών παραμένει ισχυρότερη στοχαστική προσέγγιση, οι υπόλοιπες θεωρήσεις Διεθνούς Δικαίου, άλλες σε μικρότερο και άλλες σε μεγαλύτερο βαθμό, δείχνουν να επιζητούν ολοκλήρωση και όχι, κατ' ανάγκη, κανονιστικές ρυθμίσεις που σέβονται τη διεθνή οντολογική ετερότητα.

Με βάση την πιο πάνω αναφορά ρευμάτων και προσεγγίσεων, είναι σαφές ότι ανεξαρτήτως σχολής σκέψης Διεθνούς Δικαίου στην οποία αναφερόμαστε, η κρατική κυριαρχία, όπως ήδη τονίστηκε είναι το σημείο κοινής αναφοράς. Ουσιαστικά, τόσο από νομική όσο και πολιτική οπτική γωνία η ανάπτυξη του Διεθνούς Δικαίου όμως το γνωρίζουμε στη σύγχρονη εποχή οφείλεται στο σύστημα ισορροπίας ισχύος και στην κρατική κυριαρχία όπως προέκυψε κατά τη διάρκεια της ιστορικής διαδρομής των τελευταίων αιώνων. Η έννοια της κυριαρχίας θεωρούνταν εξ αρχής ως μία νομική και πολιτική προσέγγιση διάκρισης μεταξύ «εσωτερικής εξουσίας» και «εξωτερικής εξουσίας». Όπως παρατηρεί ο Martin White, η κυριαρχία «ξεκίνησε ως θεωρία αιτιολόγησης του ότι ο Βασιλιάς ήταν απόλυτος κύριος στο εσωτερικό του νέου σύγχρονου βασιλείου του. Μόνο μεταγενέστερα χρησιμοποιήθηκε σε σχέση με το εξωτερικό, για να αποτελέσει την αιτιολόγηση της ισότητας τέτοιου είδους ηγεμόνων της διεθνούς κοινότητας, ως μία θεωρία δηλαδή της κυριαρχίας του κράτους ή των κυρίαρχων κρατών» (M. White, Διεθνής Θεωρία, Τα Τρία Ρεύματα Σκέψης, σελ. 2-3). Στη συνέχεια, καθώς οι νέες προσεγγίσεις Διεθνούς Δικαίου κέρδιζαν έδαφος τον 18<sup>ο</sup> και τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, η κυριαρχία αναγνωρίστηκε ως «το σύμφυτο χαρακτηριστικό όλων των κρατών και η αμοιβαία αναγνώριση κυριαρχίας ως ο βασικός κανόνας συνύπαρξης των μελών του διακρατικού συστήματος. Κατέστη εφικτό, επίσης, να αναπτυχθούν οι συναφείς αρχές των κανόνων της μη επέμβασης, της ισοτιμίας μεταξύ των κρατών ως προς τα θεμελιώδη δικαιώματά τους και το δικαίωμα των κρατών για αποκλειστική εσωτερική δικαιοδοσία» (H. Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, σελ. 36-37). Αυτές οι ακριβόλογες αναφορές στην ιστορική, νομική και πολιτική λογική της κυριαρχίας θα μπορούσαν να ολοκληρώσουν την εικόνα με την περιεκτική διατύπωση του Hans Morgenthau, ο οποίος παρατήρησε πως η κυριαρχία είναι «η υπέρτατη νομική δικαιοδοσία ενός έθνους – κράτους να επιβάλλει το νόμο εντός καθορισμένων

εδαφικών ορίων. Κατά συνέπεια, υποδηλώνει ανεξαρτησία ως προς την εξουσία οποιουδήποτε άλλου κράτους και ισότητα έναντι του Διεθνούς Δικαίου» (H. Morgenthau, *Politics Among Nations*, σελ. 305).

Πέραν του προβλήματος των πηγών Δικαίου σε ένα κοινωνικά ανομοιογενή χώρο, άλλος περιοριστικός παράγοντας που θα μπορούσε να μνημονευτεί είναι η εκτελεσιμότητα, απόρροια του γεγονότος πως είναι πρωτίστως διακρατικό Δίκαιο.

Αυτός ο περιορισμός περιπλέκεται, όταν τόσο σε πολιτικό επίπεδο όσο και στο επίπεδο της ακαδημαϊκής ανάλυσης εκτιμάται πως είναι άλλο η νομική υποχρεωτικότητα και άλλο η δυνατότητα εκτέλεσής του. Αυτό επειδή τα αίτια δυστοκίας μεθόδων, οργάνων και διαδικασιών εκτέλεσής του οφείλονται στην προαναφερθείσα πολυσχιδή οντολογική ετερότητα μεταξύ των κρατών, που τα οδηγεί στην πρόταξη του εθνικού συμφέροντος ως υπέρτερου κριτηρίου διπλωματικής συμπεριφοράς. Κάθε προσπάθεια διεθνούς δικαιοσύνης ανάπτυξης αλλά και γενικότερα επίλυσης των διεθνών ανταγωνισμών που οδηγούν στον πόλεμο, κατά κύριο λόγο, οφείλεται στο γεγονός ότι για υπαρκτικούς λόγους υπάρχει απόκλιση ή σύγκρουση συμφερόντων τα οποία δεν είναι εύκολο να γεφυρωθούν δικαιοδικά, όπως συμβαίνει στην εσωτερική τάξη πραγμάτων. Για ακόμα ένα λόγο, είναι δύσκολο ή αδύνατο να επιβληθεί οτιδήποτε σε ένα ισχυρό ηγεμονικό κράτος, ενώ είναι γνωστό ότι ιστορικά οι αναθεωρητικές και αποσταθεροποιητικές συμπεριφορές προέρχονται από τα μεγάλα κράτη ή υποκινούνται από τα μεγάλα κράτη, επειδή σχετίζονται με τα συμφέροντά τους.

Στα πιο πάνω, θα μπορούσε να προστεθεί ότι στην ενδοκρατική τάξη πραγμάτων παρατηρούνται πλήθος συγκρούσεων και ανταγωνισμών για θέματα ηθικής, ισχύος, δικαίου, υποχρεώσεων και δικαιωμάτων. Όμως στο εσωτερικό κάθε βιώσιμου κράτους – έθνους υπάρχει ομοιογενής πολιτικός χώρος που προσδιορίζει τους κανόνες με τους οποίους γίνεται αυτός ο διάλογος, τον τρόπο με τον οποίο ορίζονται οι κανόνες που ρυθμίζουν τις σχέσεις μεταξύ των ατόμων και των ομάδων, καθώς επίσης και τις διαδικασίες αλλαγής αυτών των κανόνων. Προσδιορίζει, επίσης, τα πολιτικά και ηθικά κριτήρια λειτουργίας και ανάπτυξης του πολιτικού συστήματος.

Στον διεθνή χώρο, όμως, ο κοινωνικός και κατ' επέκταση ο πολιτειακός κατακερματισμός δεν αφήνει περιθώρια ανάπτυξης αυτών των προϋποθέσεων. Το κάθε έθνος – κράτος προσδιορίζει το δικό του κανονιστικό σύστημα και, με τρόπο απόλυτο, το δικό του εθνικό συμφέρον. Όμως η διεθνής πολιτική είναι «σχετική». Δεν υπάρχει δυνατότητα να οριστούν παγκόσμια και με ανάλογο απόλυτο τρόπο το «διεθνές συμφέρον» και η «διεθνής ηθική» ή τουλάχιστον ο τρόπος συμβιβασμού και προσαρμογής των εθνικών συμφερόντων, όταν αποκλίνουν ή συγκρούονται. Επιπλέον, οι προσδιοριστικές συνιστώσες μεταλλάσσονται και επηρεάζονται από παράγοντες, όπως η άνιση ανάπτυξη, η διακρατικές διαφορές, η άνοδος και η πτώση των ιδεολογιών και οι διακυμάνσεις στις σχέσεις των μεγάλων δυνάμεων. Αυτό το γεγονός καθιστά τις προσπάθειες διεθνούς κανονιστικής ανάπτυξης επισφαλείς και ευπαθείς.

Επομένως, η ειρήνη, η οποία σε καμία περίπτωση δεν είναι συνώνυμη της δικαιοσύνης, είναι συνάρτηση είτε απουσίας συγκρουόμενων συμφερόντων είτε απόρροια εξισορρόπησης της επιθετικής και ηγεμονικής δύναμης που επιθυμεί να επιβάλλει τα συμφέροντά της ή να αλλάξει το εδαφικό και κυριαρχικό status quo. Το μεγαλύτερο εμπόδιο είναι οι εκάστοτε ηγεμονικές δυνάμεις, οι οποίες ερμηνεύουν την ηθική, τον νόμο και το δίκαιο σύμφωνα με τα δικά τους κριτήρια και συμφέροντα. Στη διεθνή πολιτική η θέση πως «αυτό που είναι καλό για τον κόσμο είναι καλό για τη χώρα» εύκολα μπορεί να αντιστραφεί από κάποιον που είναι ή γίνεται ισχυρός στη θέση «αυτό που είναι καλό για τη χώρα είναι καλό για τον κόσμο». Δηλαδή υπάρχει η τάση να αναχθεί το εθνικό συμφέρον του ισχυρού σε υπέρτατη ηθική αξία που θα διέπει την οποιαδήποτε ρύθμιση ή αλλαγή της υφιστάμενης ρύθμισης στον διεθνή χώρο, γεγονός που δεν μπορεί παρά να δυσχεραίνει τόσο τη διαμόρφωση συναίνεσης – συμφωνίας επί γενικών αρχών Δικαίου, όσο και τη δυνατότητα εκτέλεσης των ήδη συμφωνηθέντων (E. Carr, Η Εικοσαετής Κρίση 1919-1939, σελ. 96, 100, 101). Εάν, όπως υποστήριξε ο Μακιαβέλι, κάθε ηθικός κανόνας είναι προϊόν ισχύος, στο διεθνές σύστημα, εν τη απουσία ομογενοποιημένου παγκόσμιου κοινωνικού χώρου, η ισχύς, όταν δεν εξισορροπείται, ορίζει τα κριτήρια και τους κανόνες, γεγονός που είναι δύσκολο ή αδύνατο να αποτυπωθεί, όπως περίπου γίνεται στην ομοιογενή εσωτερική τάξη πραγμάτων, σε μία βιώσιμη διεθνή δικαιοσύνη τάξη πραγμάτων.

Στην πιο πάνω εκτίμηση εκφράζεται η αντίρρηση πολλών διεθνολόγων (H. Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, σελ. 129-140) πως η σημασία του Διεθνούς Δικαίου δεν πρέπει να εκτιμάται μόνον στη βάση του γεγονότος πως συχνά η συμμόρφωση με τους κανόνες εμποδίζεται, επειδή συγκρούεται με το εθνικό συμφέρον, αλλά επίσης στη βάση του γεγονότος πως συχνά τα κράτη συμμορφώνονται, επειδή κρίνουν ότι είναι προς το συμφέρον τους. Επιπλέον, συχνά τα κράτη ενσωματώνουν κανόνες Διεθνούς Δικαίου στο Εσωτερικό τους Δίκαιο, ενώ, όταν παραβιάζουν το Διεθνές Δίκαιο, αιτιολογούν τη στάση τους με τρόπο που δείχνει παραδοχή και όχι απόρριψη της διεθνούς έννομης τάξης. Πιο συγκεκριμένα, όταν δεν συμμορφώνονται, δεν ομολογούν ότι παραβίασαν το Διεθνές Δίκαιο, αλλά αιτιολογούν τη στάση τους είτε επικαλούμενα άλλο κανόνα είτε αμφισβητώντας μόνο τον συγκεκριμένο κανόνα. Στις θέσεις αυτές θα μπορούσε να εκφραστεί ένας αριθμός αλληλένδετων επιφυλάξεων. Πρώτον, ενίοτε παρακάμπτεται το γεγονός πως τα κράτη, έστω κι αν τηρούν τους κανόνες, δεν το κάνουν με σκοπό τη διεθνιστική ολοκλήρωση, επιδίωξη που διατυπώνεται έκδηλα σε πολλά νομικά κείμενα, αλλά με στόχο να ενισχύσουν την κυριαρχία τους στον διεθνή πολιτικό – διπλωματικό ανταγωνισμό. Δεύτερον και συναφές, όταν επικαλούνται άλλους κανόνες Διεθνούς Δικαίου, για να αιτιολογήσουν μη συμμόρφωσή τους, δεν το πράττουν για να βοηθήσουν την ανάδειξη ενός κανονιστικού συστήματος πέραν ή υπεράνω της κυριαρχίας τους ή τουλάχιστον για να συνεισφέρουν στη δημιουργία ενός συστήματος συλλογικής ασφάλειας που θα προστάτευε όλες τις κυριαρχίες, αλλά για να επεκτείνουν ή να ενισχύσουν την δική τους κυριαρχία έναντι των άλλων. Τρίτον, οι περισσότεροι κανόνες με τους οποίους τα κράτη συμμορφώνονται και τους οποίους ενσωματώνουν στο κανονιστικό τους σύστημα αφορούν είτε γενικές αρχές, οι οποίες δεν καλύπτουν ένα μεγάλο φάσμα ενεργειών και για τις οποίες δεν υπάρχουν πρακτικοί τρόποι πλήρους

εφαρμογής, είτε κεκτημένο όλων των πολιτισμένων κοινωνιών με το οποίο θα είχαν συμμορφωθεί ούτως ή άλλως. Τέταρτον, όσο και να υπερεκτιμηθεί το διεθνές κανονιστικό και δικαιοκτικό κεκτημένο των τελευταίων αιώνων, καμία απολύτως ένδειξη δεν υπάρχει πως υφίσταται δυνατότητα υπέρβασης του κυριότερου ζητήματος που προκαλεί την άνιση ανάπτυξη, τα διλήμματα ασφαλείας και τον ηγεμονισμό, δηλαδή της οντολογικής ετερότητας των κρατών, η οποία όχι μόνον δε μετριάζεται ή μειώνεται, αλλά αντίθετα εντείνεται. Συναφώς, η σύνδεση που κατά καιρούς επιχειρείται μεταξύ διεθνών κριτηρίων ομοιογένειας και της διεθνούς κανονιστικής ανάπτυξης είναι κατά βάση ορθή και ορθολογική. Εάν ευσταθεί πως η σταθερότητα των εθνικών – κρατικών κανονιστικών συστημάτων συνίσταται στην ύπαρξη ιδεολογικών συγκλίσεων, κοινωνικής ομοιογένειας και κοινών συμφερόντων, η διεθνής ευνομία θα διευκολυνόταν αφάνταστα αν ίσχυε το ίδιο στο διεθνή χώρο. Όμως το διεθνές σύστημα οδεύει προς μεγαλύτερη και όχι μικρότερη ετερότητα (Π. Ήφαιστος, Ιστορία, Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία των Διεθνών Σχέσεων, σελ. 306). Το συμπέρασμα είναι ότι, εάν αυτά ευσταθούν, είναι χρήσιμο να μην υπερεκτιμάται ούτε το κανονιστικό κεκτημένο – ιδιαίτερα εάν αυτό είναι δικαιοκτικού χαρακτήρα – ούτε οι δυνατότητες ανάπτυξής του. Ακόμη, ιδιαίτερα όσον αφορά τις τελευταίες επιφυλάξεις δεν πρέπει να υπερεκτιμάται η σταθερότητα κανονιστικών διατάξεων, επειδή η ιστορία διδάσκει πως όλες οι διεθνείς ρυθμίσεις είναι ευάλωτες στις διακυμάνσεις της διεθνούς πολιτικής και ιδιαίτερα στις διακυμάνσεις των σχέσεων των Μεγάλων Δυνάμεων. Η σταθερότητα των διεθνών κανονιστικών ρυθμίσεων δεν πρέπει να υπερεκτιμάται, επειδή είναι δύσκολο ή αδύνατο να υπάρξουν κανονιστικές διατάξεις που να ρυθμίζουν μεγάλα ιστορικά ζητήματα του ανομοιογενούς διεθνούς χώρου που σχετίζονται με την άνιση ανάπτυξη και τα μεγάλα διλήμματα ασφαλείας μεταξύ χωρών και περιοχών. Για να υπάρξει κάτι τέτοιο, χρειάζεται μία «θεωρία αλλαγής», δηλαδή θεωρία για τον τρόπο που η κάθε μία κοινωνία και όλες μαζί αναπτύσσονται και μεταμορφώνονται αρμονικά και ειρηνικά και κανονιστικές διατάξεις που να την εφαρμόζουν στην πράξη.

#### **4.δ. Τα διπλά μέτρα και σταθμά. Οι «ηθικές» διεθνείς επεμβάσεις ως άλλοθι ηγεμονικών αξιώσεων του φιλελεύθερου κοσμοπολιτισμού (ο σκοπός αγιάζει τα μέσα).**

Ωστε λοιπόν το κυρίαρχο ρεύμα στη σύγχρονη σκέψη αρνείται να απογυμνώσει εντελώς την πολιτική πράξη από οποιαδήποτε ηθική σημασία. Παρά τη θετική συμβολή της όμως η εποχή μας αφήνει να φανεί η αδυναμία της να κατανοήσει και να επιλύσει το πρόβλημα της πολιτικής ηθικής με τα δικά της και μόνο διανοητικά μέσα. Ενώ οι τελειοκράτες (perfectionists), όμοια όπως και οι ωφελιμιστές και οι μακιαβελλιστές, συσκοτίζουν ή εξαφανίζουν το πρόβλημα, η σύγχρονη σκέψη δεν το αντιπαρέρχεται. Ωστόσο η λύση του στηρίζεται στην ίδια παρερμηνεία αναφορικά με την ανθρώπινη φύση και την πολιτική κοινωνία την οποία συμερίζεται όλη η πολιτική σκέψη της εποχής μας.

Το επιχείρημα ξεκινά με την παρατήρηση ότι ο άνθρωπος ως δρών στην πολιτική σκηνή πράττει ορισμένα πράγματα που παραβιάζουν ηθικές αρχές, πράξεις δηλαδή που δεν κάνει, ή τουλάχιστον δεν τις κάνει συχνά και συστηματικά, στον ιδιωτικό του βίο. Στην πρώτη περίπτωση ψεύδεται,



εξαπατά, και προδίδει αρκετά συχνά, ενώ στη δεύτερη το κάνει, στις περιπτώσεις που το κάνει, μόνο σαν εξαίρεση και κάτω από ιδιαίζουσες καταστάσεις. Από αυτό το σημείο εκκίνησης το επιχείρημα οδηγείται στο συμπέρασμα ότι ο άνθρωπος δρα διαφορετικά στην πολιτική απ' ότι στην ιδιωτική σφαίρα διότι του το επιτρέπει η ηθική. Με άλλα λόγια υπάρχει μία ηθική για την πολιτική σφαίρα και άλλη για την ιδιωτική, και η πρώτη του επιτρέπει να διαπράττει πράξεις που δεν του επιτρέπονται στη δεύτερη. Οι πολιτικές πράξεις υπόκεινται σε ένα είδος ηθικού προτύπου, οι ιδιωτικές σε άλλο. Ό,τι καταδικάζει το δεύτερο, το πρώτο το επιδοκιμάζει. «Τι παλιάνθρωποι θα ήμασταν αν αυτά που κάνουμε για την Ιταλία τα κάναμε για δικό μας λογαριασμό!», αναφωνούσε ο Καβούρ.

Κανένας πολιτισμός δεν μπορεί να είναι ικανοποιημένος με αυτό το διπλό ηθικό κανόνα. Κι αυτό γιατί μέσα από τον συγκεκριμένο κανόνα, ο χώρος της πολιτικής όχι μόνο καθίσταται ηθικά κατώτερος του ιδιωτικού χώρου αλλά και γιατί αυτή η κατωτερότητα αναγνωρίζεται ως νόμιμη και ευυπόληπτη από ένα συγκεκριμένο σύστημα πολιτικής ηθικής. Εξ ου και το ίδιο σύστημα που συνέλαβε το πρόβλημα της πολιτικής ηθικής ως θέμα διπλού κανόνα έχει πασχίσει είτε να ξεπεράσει τη δυαδικότητα του ηθικού προτύπου είτε να τη δικαιολογήσει με την επίκληση υψηλότερων αρχών.

Η προσπάθεια υπέρβασης του χάσματος αυτού μεταξύ ιδιωτικού και πολιτικού ηθικού κανόνα ξεκινά με την εκ των προτέρων παραδοχή ότι ο κανόνας της πολιτικής σφαίρας, κρινόμενος με μέτρο τις αρχές της ιδιωτικής ηθικής, είναι κατάλοιπο μιας ανήθικης εποχής που έχει ανατραπεί στον ιδιωτικό τομέα αλλά εξακολουθεί να στοιχειώνει σαν φάντασμα το χώρο της πολιτικής. Με άλλα λόγια η πολιτική ηθική βρίσκεται σε ένα καθυστερημένο στάδιο ανάπτυξης. Η συγκεκριμένη ηθική της πολιτικής δράσης είναι μια εκδήλωση αυτού που οι κοινωνιολόγοι αποκαλούν «πολιτισμική επιβράδυνση». Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε βγαίνει αβίαστα το συμπέρασμα ότι η πορεία προς τα εμπρός του πολιτισμού αργά ή γρήγορα θα υποβάλλει την πολιτική ζωή στις ίδιες ηθικές προδιαγραφές με τις οποίες ήδη κρίνεται η ιδιωτική ζωή. Μία συνειδητή προσπάθεια μεταρρύθμισης, λέγεται, αρκεί για να καλύψει το χάσμα που εξακολουθεί να χωρίζει την προσωπική από την πολιτική ηθική. Ο Γούντροου Ουίλσον στο λόγο του στη Γερουσία, με αφορμή την κήρυξη πολέμου το 1917, πίστευε ότι μπορούσε να οραματιστεί «την απαρχή μιας εποχής στην οποία θα είναι δεσμευτικό τα έθνη και οι κυβερνήσεις στις μεταξύ τους σχέσεις να τηρούν τα ίδια μέτρα συμπεριφοράς και ευθύνης για παράνομες πράξεις με εκείνα που τηρούν οι πολίτες των πολιτισμένων κρατών». Συνεπώς η αντίληψη αυτή κορυφώνεται σε μία τελειοκρατική (perfectionist) ηθική, που προσπαθεί να επιλύσει το πρόβλημα της πολιτικής ηθικής, ελαχιστοποιώντας τη σύγκρουση μεταξύ ηθικών προτύπων και πολιτικής πραγματικότητας και συσκοτίζοντας την εγγενή σχέση της με την ανθρώπινη διαβίωση στην κοινωνία.

Αυτό το χάσμα αναγνωρίζεται ως αναπόφευκτο σε ένα υψηλότερο επίπεδο ανάλυσης, ωστόσο η ύπαρξή του δικαιολογείται με βάσει υψηλότερες αρχές. Εδώ η αρμονία αναζητείται όχι στην πραγματικότητα της συμπεριφοράς αλλά στην εκφορά ηθικής κρίσης. Η αρμονία προέρχεται από την υπαγωγή ορισμένων κατά τα άλλα ανήθικων πράξεων, που χρησιμοποιούνται ως μέσα

για την επίτευξη ορισμένων σκοπών, εφόσον οι σκοποί μετέχουν της ίδιας ηθικής αξίας. Αφού είμαστε υποκείμενοι στην ηθική υποχρέωση να υλοποιήσουμε αυτούς τους σκοπούς, και αφού δεν μπορούμε να τους υλοποιήσουμε χωρίς να χρησιμοποιήσουμε τα συγκεκριμένα εκείνα μέσα που από τη φύση τους είναι ανήθικα, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με το δίλημμα είτε να αποποιηθούμε την πραγμάτωση των ηθικών στόχων, ώστε να αποφύγουμε την κακία των μέσων (διεθνείς επεμβάσεις), είτε να κάνουμε αυτό που διαφορετικά θα θεωρούνταν κακό ώστε να υλοποιήσουμε το αγαθό του σκοπού μας. Τη δεύτερη αυτή εναλλακτική μας λένε ότι πρέπει να επιλέξουμε. Γιατί, καθώς τα μέσα είναι λειτουργικά υποταγμένα στους σκοπούς, είναι εκ των πραγμάτων και ηθικά υποταγμένα. Ένας καλός σκοπός πρέπει να αναζητείται, ένας ανήθικος να αποφεύγεται – και στις δύο περιπτώσεις ανεξάρτητα από το ποια μέσα χρησιμοποιούνται. Ο σκοπός χρωματίζει τα χρησιμοποιούμενα για την επίτευξή του μέσα με το ηθικό του χρώμα και έτσι δικαιολογεί ή καταδικάζει εκείνο που, αν το κρίναμε ανεξάρτητα, θα το κατατάσσαμε στην αντίθετη του καλού κατηγορία.

Ο σκοπός που, πάνω από οτιδήποτε άλλο, θεωρείται ότι δικαιολογεί τη χρήση οποιουδήποτε μέσου για λογαριασμό του είναι το κράτος, ως ο θεματοφύλακας του κοινού καλού. Κάτι που στο άτομο δεν επιτρέπεται να πράξει για δικό του λογαριασμό, δηλαδή έχοντας ως σκοπό της πράξης του το δικό του στενό ατομικό συμφέρον, επιτρέπεται, καμιά φορά μάλιστα και επιβάλλεται ως υποχρέωση να το πράξει, όταν η πράξη του υπηρετεί το συμφέρον του κράτους και κατά συνέπεια προάγει το γενικό όφελος. Πράξεις που θα τον καταδίκασαν ως παλιάνθρωπο και εγκληματία στην πρώτη περίπτωση τον αναγορεύουν στη δεύτερη σε ήρωα και πραγματικό ηγέτη. Η δήλωση του Καβούρ που μνημονεύσαμε παραπάνω σαν παράδειγμα διπλής ηθικής θα μπορούσε κι εδώ να επαναληφθεί. Και η δικαιολόγηση των μέσων (διεθνείς επεμβάσεις) με βάση τους σκοπούς (φιλελεύθερος ηγεμονισμός), περιοριζόμενη στην πολιτική σφαίρα, είναι στην πραγματικότητα ταυτόσημη και εν τέλει απλώς μια ειδική εκδήλωση της διπλής ηθικής που αναφέρθηκε παραπάνω.

Στην πραγματικότητα όμως η τάση να δικαιολογούνται ανήθικες κατά τα άλλα πράξεις με κριτήριο τους σκοπούς που υπηρετούν είναι καθολική. Απλώς γίνεται πιο εμφανής στην πολιτική. Έχει ειπωθεί ότι υπάρχουν δίκαιοι πόλεμοι αλλά όχι δίκαιοι στρατοί. Θα μπορούσε κάλλιστα να πει κανείς ότι υπάρχουν δίκαιες εξωτερικές πολιτικές αλλά όχι δίκαιοι διπλωμάτες. Η ιδιαίτερη ανακολουθία μεταξύ ηθικής και πολιτικής δράσης και η ποσοτική της διάσταση δεν μπορεί να διαφύγει της προσοχής μας. Αποκτούμε όλοι επίγνωση του προβλήματος όταν διαβάζουμε μια αναφορά όπως η ακόλουθη : «Πότε πια θα σταματήσετε να σκοτώνετε κόσμο; ρώτησε αγανακτισμένη η Λαίδη Άστορ. – Όταν δεν είναι πλέον αναγκαίο, απάντησε ο Στάλιν». Στον Άγγλο δημοσιογράφο που τον ρώτησε για τα εκατομμύρια των αγροτών που είχαν πεθάνει στην περίοδο της κολεκτιβοποίησης ο Στάλιν απάντησε με ερώτηση : «Πόσοι πέθαναν στον Μεγάλο Πόλεμο»; «Πάνω από επτάμισι εκατομμύρια», απάντησε ο δημοσιογράφος. «Πάνω από επτάμισι εκατομμύρια νεκροί εντελώς μάταια», συνέχισε ο Στάλιν. «Θα πρέπει συνεπώς να παραδεχτείτε ότι η απώλειές μας είναι μικρές, γιατί ο πόλεμός

σας τελείωσε σε χάος, ενώ εμείς έχουμε στρατευτεί σε ένα έργο από το οποίο θα ωφεληθεί ολόκληρη η ανθρωπότητα».

Η αποκαλούμενη «ρεαλιστική ηθική» προσφέρει λιγότερο εντυπωσιακά, ωστόσο όχι λιγότερο τυπικά, παραδείγματα μιας παρόμοιας προσπάθειας να συμφιλιωθεί η δράση με την ηθική. Μας φαίνονται λιγότερο εντυπωσιακά για το μόνο λόγο ότι δε λειτουργούν σε έναν κόσμο φαινομενικά διαφορετικό από τον δικό μας και προς κατευθύνσεις που, ποσοτικά και ποιοτικά, υπερβαίνουν την προσωπική μας εμπειρία, αλλά αποτελούν ένα οικείο κομμάτι αυτής της εμπειρίας. Όταν οι Πουριτανοί ταύτιζαν την επιτυχία στην επίγεια ζωή με την αρετή και τη θεϊκή ευλογία, ερμήνευαν την αντίληψη αυτή με τέτοιους τρόπους ώστε να σημαίνει ότι τα χρησιμοποιούμενα για την επιτυχία μέσα, οποιαδήποτε κι αν είναι αυτά, μετέχουν της ηθικής αξιοπρέπειας του σκοπού. Η πίστη του φιλελευθερισμού του *laissez faire* ότι η φυσική αρμονία συμφερόντων, με άλλα λόγια το κοινό καλό, εκφραζόμενο με οικονομικούς όρους, προέρχεται από την ελεύθερη αλληλοεπίδραση του πεφωτισμένου προσωπικού συμφέροντος του κάθε ατόμου, προσδίδει στον ατομικό εγωισμό μια ηθική αξία την οποία δε θα άξιζε αν δεν ήταν υποταγμένος στον ηθικό σκοπό της κοινωνικής ειρήνης. Η ηθική ζωή του καθενός είναι μια συνεχόμενη αλληλουχία προσπαθειών να δικαιολογήσει εκδηλώσεις του ατομικού εγωισμού με όρους ενός ηθικά άξιου σκοπού και με τον τρόπο αυτό να αποδείξει πως ότι εμφανίζεται εγωιστικό στην πραγματικότητα υπερβαίνει το προσωπικό συμφέρον. Η προαγωγή του τελευταίου είναι μόνο περιστασιακή, ένα αναπόφευκτο βήμα προς την ευόδωση ενός καλού, που έχει μεγαλύτερη ηθική αξία σε σύγκριση με τα επιμέρους συμφέροντα του καθενός άλλου ατόμου.

Η αρμονία που επιτυγχάνεται με αυτόν τον τρόπο μεταξύ ηθικών προτύπων και ανθρώπινης δράσης είναι εν τούτοις επίπλαστη και όχι πραγματική, διφορούμενη και όχι συγκεκριμένη. Για να επιτευχθεί, θα πρέπει να σταθμίσει κανείς την ανηθικότητα των μέσων με την ηθική αξία του σκοπού και να καθορίσει μια σταθερή σχέση μεταξύ των δύο. Κάτι τέτοιο είναι αδύνατο. Θα μπορούσε να επιχειρηματολογήσει κανείς από την οπτική γωνία μιας συγκεκριμένης πολιτικής φιλοσοφίας, αλλά δε θα μπορούσε να το αποδείξει από τη σκοπιά οικουμενικών και αντικειμενικών ηθικών προδιαγραφών ότι το όφελος του σκοπού πρέπει να προέχει έναντι της ανηθικότητας των μέσων, και αυτό γιατί δεν υπάρχει αντικειμενικό κριτήριο με το οποίο να μπορούμε να συγκρίνουμε δύο είδη ευτυχίας ή δύο είδη δυστυχίας, ή την ευτυχία του ενός ατόμου με τη δυστυχία ενός άλλου. Ότι την ευημερία μιας ομάδας την πληρώνει ή δεν την πληρώνει πανάκριβα με τη δυστυχία της κάποια άλλη ομάδα είναι κάτι που μας το βεβαιώνουν, αλλά κανείς ποτέ δεν το έχει αποδείξει. Η ανάλυση του τεχνητού και μεροληπτικού χαρακτήρα αυτής της σχέσης σκοπού και μέσων θα διευκρινίσει τα όσα ισχυρίζομαι ευθύς αμέσως.

Η σχέση αυτή είναι επιφανειακή και μεροληπτική με δύο έννοιες. Από τη μία, η ευημερία της ομάδας για χάρη της οποίας θυσιάζεται η ευημερία μιας άλλης ομάδας είναι ένας σκοπός με θετική ηθική αξία μόνο για τα μέλη της ομάδας αυτής και τους απολογητές της. Τα μέλη και οι απολογητές της άλλης ομάδας θα θεωρήσουν την ευημερία τους σαν ένα σκοπό τον οποίο η

κοινωνία θα όφειλε να προάγει αλλά στην πραγματικότητα θυσιάζει. Ό,τι αποτελεί σκοπό για μία ομάδα ατόμων χρησιμοποιείται σαν μέσο από μίαν άλλη και το αντίστροφο. Συνεπώς η ίδια η σύνδεση μέσων και σκοπού δεν έχει από μόνη της αντικειμενικότητα και είναι σχετική ανάλογα με τη θεώρηση του παρατηρητή. Ο Καντ και ο Μαρξ έχουν καυτηριάσει την εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο ως μέσο για κάποιο σκοπό, διακηρύσσοντας το ηθικό αξίωμα ότι κάθε άνθρωπος πρέπει να αντιμετωπίζεται ως αυτοσκοπός και έκτοτε όλοι εξαθλιωμένοι επαναλαμβάνουν αυτό το σύνθημα. Ωστόσο υπάρχουν φιλόσοφοι, αλλά και πολιτικοί, από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη ως τον Σπένσερ και τον Χίτλερ, που επιμένουν στον ισχυρισμό ότι ορισμένοι άνθρωποι γεννιούνται για να υπηρετούν σαν μέσα τους σκοπούς ορισμένων άλλων, και αυτό τον ισχυρισμό τον υποστηρίζουν και εξαθλιωμένοι αμέσως μόλις αναρριχηθούν στην κορυφή κι αρχίσουν κι εκείνοι να καθορίζουν για δικό τους λογαριασμό ποιος είναι ο σκοπός και ποια τα μέσα.

Από την άλλη, η σχέση μεταξύ σκοπών και μέσων είναι διαφορούμενη και σχετική κι ως προς το εξής : οτιδήποτε αποκαλούμε «μέσο», σε σχέση με το σκοπό μιας αλυσίδας πράξεων είναι το ίδιο «σκοπός», αν το δούμε σαν το τελικό σημείο μιας αλυσίδας δράσεων. Αντίστροφα, ό,τι αποκαλούμε «σκοπό» είναι ένα σημείο στο οποίο μία αλυσίδα πράξεων υποτίθεται ότι σταματά, ενώ στην πραγματικότητα μπορεί να υπερβεί αυτό το σημείο. Ως προς αυτό το σημείο λοιπόν της υπέρβασης ο σκοπός μετατρέπεται σε μέσο. Συνεπώς όλη η δράση είναι ταυτόχρονα μέσο και σκοπός και μόνο με έναν αυθαίρετο διαχωρισμό μιας συγκεκριμένης αλυσίδας δράσεων απ' ότι προηγείται κι απ' ότι έπεται μπορούμε να προσδώσουμε σε συγκεκριμένες δράσεις τον αποκλειστικό χαρακτήρα του μέσου και του σκοπού. Στην πραγματικότητα όμως το σύνολο των ανθρώπινων πράξεων εμφανίζεται σαν μία ιεραρχία δράσεων η καθεμιά από τις οποίες αποτελεί το σκοπό της προηγούμενης και το μέσο της επόμενης. Η ιεραρχία αυτή κορυφώνεται στον απώτερο σκοπό του συνόλου της ανθρώπινης δραστηριότητας που είναι ταυτόσημη με το απόλυτο καλό είτε αυτό είναι ο Θεός είτε η ανθρωπότητα, το κράτος ή το ίδιο το άτομο. Αυτός είναι ο μόνος σκοπός που δεν είναι τίποτα άλλο από σκοπός, συνεπώς δε χρησιμοποιείται σαν μέσο για κάποιον ακόμη πιο απώτερο σκοπό. Από αυτή τη σκοπιά όλη η ανθρώπινη δραστηριότητα εμφανίζεται σαν μέσο για την επίτευξη του απώτερου σκοπού.

Ωστε σε τελική ανάλυση η θεωρία ότι ο ηθικός σκοπός αγιάζει ανήθικα μέσα οδηγεί στην παντελή άρνηση της απόλυτης ηθικής κρίσης στο σύνολό της, γιατί, αν ο ηθικός σκοπός αγιάζει ανήθικα μέσα, τότε το απώτερο και απόλυτο καλό που υπηρετεί η σύνολη ανθρώπινη δραστηριότητα ως μέσο προς έναν σκοπό αγιάζει όλες τις ανθρώπινες πράξεις. Μπορεί μεταξύ αυτών να υπάρχουν διαφορές σε βαθμό αλλά δεν υπάρχει διαφορά σε ουσία. Οτιδήποτε γίνεται *ad maiorem dei gloriam* (για ακόμη μεγαλύτερη δόξα του θεού) μετέχει της αγίας φύσης του απώτερου σκοπού. Έτσι η αρμονία που καθιερώνεται μεταξύ ηθικού κανόνα και πραγματικότητας είναι όντως απόλυτη. Ωστόσο η λύση του προβλήματος είναι και πάλι φαινομενική και όχι πραγματική, και αυτό γιατί το δίλημμα που ταράζει τη συνείδηση των ανθρώπων και ανακινεί αυτό το πρόβλημα στο νου τους αφορά κυρίως όχι τη σχέση μεταξύ ανθρώπινης δράσης και απόλυτου καλού αλλά τη σχέση μεταξύ ανθρώπινης δράσης και περιορισμένων στόχων, όπου η πρώτη υποτίθεται

ότι είναι ανήθικη ενώ οι δεύτεροι αγαθοί. Το ερώτημα λοιπόν που αδημονεί να απαντήσει ο άνθρωπος είναι όχι – τουλάχιστον όχι μέσα στο πλαίσιο της συζήτησης περί μέσων και σκοπών – το πώς μπορούμε να ερμηνεύσουμε τη φαινομενικά αναπόφευκτη δολιότητα της σύνολης ανθρώπινης δράσης, αν κριτήριο είναι το απόλυτο καλό, αλλά πώς μπορούμε να εξηγήσουμε τη φαινομενικά αναπόφευκτη δολιότητα ορισμένων πράξεων, κυρίως πολιτικών, υπό το πρίσμα του σχετικού καλού που προτίθενται να υπηρετήσουν.

Στο δόγμα περί μέσων και σκοπών η φαινομενική ηθική ενότητα μεταξύ διαφορετικών ειδών δράσεων επιτυγχάνεται και η ηθική αξία της πολιτικής πράξης εμπεδώνεται με κριτήριο το σκοπό που υπηρετεί η δράση. Μια παρόμοια παραπλανητική αρμονία και μια κίβδηλη ηθική δικαιολόγηση απορρέουν από την προέλευση της πράξης, δηλαδή από την πρόθεση του δρώντος. Η ηθική αξία της πράξης ζυγίζεται εδώ όχι από τα αποτελέσματά της αλλά από την πρόθεση του δρώντος. Αν η πράξη οδήγησε στο κακό, αν οδήγησε σε πόλεμο, σε κατάλυση της κρατικής κυριαρχίας, σε θανάτους και δυστυχία για εκατομμύρια ανθρώπους, οι πολιτικοί ηγέτες δεν πρέπει να κατηγορηθούν, εφόσον βέβαια είχαν καλές προθέσεις. Αλλά αφού η πρόθεση ενός δρώντος δεν είναι τίποτε περισσότερο παρά ο σκοπός της δράσης έτσι όπως αυτή αντικατοπτρίζεται στο μυαλό του, είναι προφανές ότι η προσφυγή στην πρόθεση του δρώντος ως ενοποιούσα και δικαιολογούσα αρχή είναι απλούστατα μια αναδιατύπωση της συζήτησης περί μέσων και σκοπών με το κεφάλι κάτω και τα πόδια επάνω, η οποία μάλιστα περιέχει όλες τις αδυναμίες της τελευταίας.

Διατυπώνεται όμως και μια άλλη κριτική που εφαρμόζεται ειδικά στη δικαιολόγηση των πολιτικών πράξεων με γνώμονα την πρόθεση του δρώντος. Μια γαλλική παροιμία λέει ότι στην πολιτική μόνο ένα πράγμα υπάρχει χειρότερο κι από το έγκλημα, και αυτό είναι το λάθος. Με άλλα λόγια ο δρών πολιτικός έχει, εκτός από τα γενικά του ηθικά καθήκοντα, μια ειδική ηθική ευθύνη να δρα με σωφροσύνη, δηλαδή σύμφωνα με τους κανόνες της πολιτικής πράξης, ώστε γι' αυτόν η εκμετάλλευση της ευκαιρίας αποτελεί ηθική υποχρέωση. Το άτομο, δρώντας για δικό του λογαριασμό, μπορεί να δράσει ασύνετα χωρίς να δεχτεί ηθική κατακραυγή, εφόσον οι συνέπειες των βλαβερών πράξεών του αφορούν μόνο αυτόν. Στο δημόσιο τομέα ό,τι γίνεται αφορά από την ίδια του τη φύση άλλους, οι οποίοι εξ ανάγκης υποφέρουν από ασύνετες πράξεις. Στις περιπτώσεις αυτές ό,τι πράττεται με καλές προθέσεις, αλλά με ασύνετο τρόπο και συνεπώς με καταστροφικά αποτελέσματα, είναι ηθικά ελαττωματικό, γιατί παραβιάζει την ηθική της ευθύνης στην οποία υπόκεινται όλες οι πράξεις που αφορούν τρίτους, και συνεπώς κατά κύριο λόγο η πολιτική δράση. Η επίκληση των καλών προθέσεων ως ενοποιητικής και δικαιολογητικής αρχής συσκοτίζει αυτή την κοινωνική σημασία της πολιτικής δράσης, η οποία παρεμβαίνει από τη φύση της στη ζωή των άλλων με τρόπο που η ιδιωτική δράση από τη φύση της κατά κανόνα δεν το κάνει. Ο καλοπροαίρετος ερασιτέχνης πολιτικός μάλιστα ίσως να προκαλεί περισσότερο κακό απ' ότι ο κακοπροαίρετος επαγγελματίας πολιτικός, και το κριτήριο της καλής πρόθεσης πιθανόν να καταστρέψει αντί να αποσαφηνίσει την ηθική σημασία των πράξεων του ενός και του άλλου. «Κάνω ό,τι καλύτερο μπορώ», έλεγε ο Αβραάμ Λίνκολν, «Γνωρίζω ποιο είναι το καλύτερο που μπορώ να κάνω και προτίθεμαι να εξακολουθώ να το κάνω

ως το τέλος. Αν το αποτέλεσμα μου βγει σε καλό, όλα όσα μου καταμαρτυρούν δεν θα μετρήσουν καθόλου. Αν όμως αυτό μου βγει σε κακό, ακόμα και αν ορκίζονται δέκα άγγελοι ότι είχα δίκιο δεν θα έχει καμία σημασία».

Πρέπει να γίνει αντιληπτό πως το θέμα της «επέμβασης» («intervention») είναι το εστιακό σημείο της Θεωρίας Διεθνών Σχέσεων και του Διεθνούς Δικαίου. Αφενός, πρακτικές διεθνών επεμβάσεων σημαίνουν ηγεμονικές ή κάποιας άλλης μορφής υπέρβαση της αρχής της κρατικής κυριαρχίας. Αφετέρου, η αρχή της μη επέμβασης σημαίνει πως η κυριαρχία των μελών – κρατών της διεθνούς κοινότητας δεν δικαιολογεί καμία παρέμβαση στο εσωτερικό τους από τρίτους παράγοντες εκτός της επικράτειάς τους και ότι έχουν το δικαίωμα να ρυθμίζουν ελεύθερα τις εσωτερικές τους υποθέσεις. Το αιτούμενο δεν είναι κατά πόσο η αρχή της κυριαρχίας παραβιάζεται λίγες ή πολλές φορές στην τρέχουσα διεθνή πολιτική πρακτική ή με ποιο τρόπο αυτό λαμβάνει χώρα. Αυτό είναι ένα πρακτικό ζήτημα ως προς το οποίο θα μπορούσαμε να καταλήξουμε σε ρεαλιστικά συμπεράσματα στο πλαίσιο πρωτογενών διερευνήσεων. Τέλος, στο ίδιο πλαίσιο θα μπορούσε να παρατηρηθεί, επίσης, πως η επέμβαση, ακόμη κι όταν δεν αναλύεται σε αναφορά με μονομερείς ή άλλης μορφής «παράνομες» επεμβάσεις αλλά μόνον στο πλαίσιο του Διεθνούς Δικαίου, ουσιαστικά αφορά την επέμβαση στο εσωτερικό των λιγότερο ισχυρών κρατών και ποτέ των μεγάλων δυνάμεων και μονίμων μελών του Συμβουλίου Ασφαλείας. Όπως πολύ εύστοχα παρατήρησε ο Martin White για το θέμα των επεμβάσεων, «αν η επέμβαση στα εσωτερικά ζητήματα μιας μεγάλης δύναμης είναι πιθανόν να δημιουργήσει πολεμική κρίση, η επέμβαση στα εσωτερικά της είναι μάλλον απίθανο να συμβεί» [Martin White, Πολιτική Δυνάμεων (Ειρήνη, Αθήνα, 1994)]. Κι από νομική άποψη, εξάλλου, μία τέτοια επέμβαση δεν μπορεί να αποκτήσει οποιοδήποτε νομιμοποιητικό μανδύα του Συμβουλίου Ασφαλείας, επειδή οι μεγάλες δυνάμεις μπορούν να ασκήσουν βέτο.

Εάν επομένως περιοριστούμε στο ισχύον νομικό καθεστώς, θα μπορούσαμε να εστιάσουμε την προσοχή σε ορισμένες πολιτικές όψεις του ζητήματος των επεμβάσεων. Το δικαίωμα επέμβασης στο διεθνή χώρο είναι μάλλον απλό ως προς τη θεμελιώδη θεωρητική του διάσταση αλλά ενδεχομένως πάρα πολύ σύνθετο ως προς τις επιμέρους δικαιοτικές, φιλοσοφικές, ηθικές και πρακτικές επιπλοκές. Εάν σταθούμε στη θεμελιώδη θεωρητική διατύπωση, το δικαίωμα επέμβασης σχετίζεται άμεσα αφενός με την κρατική κυριαρχία και το εθνικό συμφέρον και αφετέρου με την ύπαρξη ή τη μη ύπαρξη διεθνούς κοινωνίας. σε αυτό το σημείο βεβαίως θα πρέπει να αποφευχθεί η σύγχυση μεταξύ «κοινωνίας κρατών» και «κοινωνίας ατόμων». Δηλαδή δεν υπάρχουν περιθώρια σύγχυσης μεταξύ της διεθνούς κοινωνίας ατόμων, η οποία εάν υπάρχει θα πρέπει να συνοδεύεται κι από μία διεθνή νομιμοποιημένη παγκόσμια ρυθμιστική εξουσία, και της διεθνούς κοινότητας κρατών, όπου το κριτήριο είναι η ισοτιμία και το εθνικό συμφέρον ενός εκάστου κράτους.

Μία πρώτη κρίσιμη επισήμανση τεράστιας σημασίας, επομένως, αφορά τη διάκριση μεταξύ μετριασμού της διεθνούς αναρχίας και της επαναστατικής διεθνιστικής αντίληψης περί *civitas maxima*. Εάν συσχετίσουμε το εθνικό

συμφέρον με τη φυσική ελευθερία των κρατών και την πολιτική κυριαρχία με την ανεξαρτησία, αυτό σημαίνει δικαίωμα εσωτερικής αυτοδιάθεσης και αποκλειστικής εσωτερικής δικαιοδοσίας των νομιμοποιημένων κυβερνήσεων των κρατών (Martin White, Διεθνής Θεωρία, σελ. 165). Στο εσωτερικό του κράτους, η νομιμοποιημένη κυβέρνηση και τα υπόλοιπα όργανα της κρατικής εξουσίας νομοθετούν, εφαρμόζουν, ελέγχουν και εάν χρειαστεί επεμβαίνουν ρυθμιστικά. Αυτές οι επεμβάσεις είναι καθημερινές και αμέτρητες και χωρίς αυτές το σύστημα θα αποσταθεροποιούνταν από τη μία μέρα στην άλλη. Το δικαίωμα διεθνούς επέμβασης είναι αντιστροφή αυτής της λογικής. Σηματοδοτεί αφενός την ύπαρξη ενός διεθνούς συμφέροντος και αφετέρου μιας διεθνούς κοινωνίας, ενός δικαιικού συστήματος ανάλογης κλίμακας, μιας έννομης τάξης που το οριοθετεί, μιας διεθνούς εξουσίας που το εφαρμόζει και το αναγκαίο πλέγμα οργάνων που απαιτούνται για διασφάλιση της ευρυθμίας και της σταθερότητας της έννομης τάξης. Σε αυτό το πλαίσιο, όσο πιο πραγματική είναι η διεθνής κοινωνία τόσο περισσότερο η κανονιστική ανάπτυξη σε δικαιική βάση είναι εφικτή και αντίστροφα. Επίσης, όσο μικρότερης κλίμακας είναι η διεθνής δικαιική διάσταση, τόσο πιο ασταθής θα είναι η διεθνής έννομη τάξη και αντίστροφα. Παρομοίως, όσο μεγαλύτερη αίσθηση διεθνούς συμφέροντος αναπτύσσεται, τόσο περισσότερο σηματοδοτείται η ύπαρξη μιας διεθνούς δικαιικής τάξης και τόσο περισσότερο κάποιος ή κάποιοι νομιμοποιούνται να επεμβαίνουν, για να διασφαλίζεται η ευρυθμία και η σταθερότητα του συστήματος. Επομένως, τόσο λειτουργικά όσο κι οργανικά οι έννοιες κοινωνία, δίκαιο, δικαιοσύνη, τάξη και επέμβαση είναι άρρηκτα αλληλένδετες.

Στην περίπτωση της διεθνιστικής επέμβασης όσο διευρύνεται ο κύκλος των επεμβάσεων, τόσο θα χαλαρώνουν τα σύνορα μεταξύ εσωτερικής και διεθνούς τάξης πραγμάτων, με αποτέλεσμα την ανάδειξη ενός παγκόσμιου κράτους ή μιας παγκόσμιας ηγεμονίας. Στην περίπτωση της «κοινότητας κρατών» και των επεμβάσεων στη βάση μιας περιοριστικής πολιτικής αντίληψης του διεθνούς δικαίου θα ενισχύονται τα αναγνωρισμένα κράτη ή νέα τα οποία θα αναγνωριστούν. Ταυτόχρονα, κάτι τέτοιο θα οδηγήσει στην ανάδειξη ενός συστήματος συλλογικής ασφάλειας στο πλαίσιο της οποίας ο ηγεμονισμός και ο αναθεωρητισμός θα εκλείψουν. Η διεθνής επέμβαση, επειδή αγγίζει κάθε πτυχή του Διεθνούς Δικαίου και της Θεωρίας Διεθνών Σχέσεων, επιβάλλει να απορρίψουμε ή να επιλέξουμε διάφορες εναλλακτικές μορφές οργάνωσης του διεθνούς χώρου. Κατά περίπτωση, οδηγούμαστε σε διαφορετικές αναλυτικές προσεγγίσεις και διαφορετικά συμπεράσματα. Αναγκαστικά, στη συζήτηση παρεμβάλλονται και ζητήματα πολιτικής φιλοσοφίας και φιλοσοφίας του Δικαίου. Εάν προσπαθήσουμε να διερευνήσουμε τους τρόπους υπερβατικών ερμηνειών στο πλαίσιο του ισχύοντος Διεθνούς Δικαίου οι οποίες αναφέρονται στην ανάγκη επεμβάσεων σε ειδικές περιπτώσεις, δεν θα μπορέσουμε και πάλι να απαλλαγούμε ούτε από την υποχρέωση να θίξουμε κρίσιμες οντολογικές πτυχές του Διεθνούς Δικαίου ούτε από την ανάγκη να επανέλθουμε σε κρίσιμες πτυχές της Θεωρίας Διεθνών Σχέσεων.

Χρειάζεται να τονιστεί πως η «επιχειρηματολογία βάσης» του ζητήματος των διεθνών επεμβάσεων καλύπτει ένα μεγάλο φάσμα εναλλακτικών περιπτώσεων στα πλαίσια όλων των προσεγγίσεων. Η προσπάθεια νομικών

αναλύσεων μη διεθνιστικής απόκλισης να εξεύρουν τρόπους επέμβασης περιορισμένης κλίμακας δεν είναι κατ' ανάγκη απλή υπόθεση που δεν αναδιανέμει συμφέροντα, αξίες και κυριαρχίες. Δηλαδή η ίδια επιχειρηματολογία βάσης αφορά άμεσα και σε πολύ μεγάλο βαθμό τόσο την «παραγωγή – οικοδόμηση συλλογικών οντοτήτων» («nation – building») και την ανακατανομή συμφερόντων στο διεθνή χώρο όσο και τις περιοριστικού χαρακτήρα επεμβάσεις σε ειδικές περιστάσεις. Εν ολίγοις, επεμβάσεις εντός των ορίων του ισχύοντος Διεθνούς Δικαίου ακόμη κι αν εντάσσονται στην περιοριστική ερμηνεία των «ειδικών αναγκών» (αποτροπή γενοκτονίας, ανθρωπιστική βοήθεια, κλπ) εύκολα μπορούν να υπερβούν τη λογική του συστήματος συλλογικής ασφάλειας και να παραλληλιστούν με «υπερβατικές επεμβάσεις» οι οποίες εντάσσονται στη λογική της μεταλλαγής των διεθνών δομών και της ανακατανομής εδάφους και συμφερόντων. Δηλαδή ενώ η επέμβαση στο εσωτερικό ενός κράτους εντάσσεται στη λογική μιας υφιστάμενης συμπεφωνημένης δομής συμφερόντων και αξιών, στον διεθνή χώρο η επέμβαση, ακόμη και με την πιο περιοριστική ερμηνεία, μπορεί να οδηγήσει σε αναδόμηση της ισχύουσας κυριαρχικής δομής.

Το κεντρικό αιτούμενο της διεθνούς επέμβασης είναι η κλασική επιδίωξη της ειρήνης – σταθερότητας (ή η σταθερότητα – «ειρήνη» ως διακήρυξη που υποκρύπτει ηγεμονικούς στόχους διατήρησης ή μεταβολής προς συγκεκριμένη κατεύθυνση των συσχετισμών ισχύος και συμφερόντων). Επομένως τα κεντρικά ζητήματα που σχετίζονται άμεσα με τη διεθνή επέμβαση είναι πρώτον, η αναρχία – κρατική κυριαρχία ως το ισχύον διεθνές καθεστώς, δεύτερον, η υπέρβαση της αρχής της μη επέμβασης (και ενδεχομένως άμεσα ή έμμεσα της διακρατικής ισοτιμίας) και τρίτον, η πολιτική νομιμοποίηση της επέμβασης. Ένα κρίσιμο σημείο στην ανάλυση αυτών των πτυχών είναι η διάκριση μεταξύ της περίπτωσης ενός κράτους το οποίο αιτιολογεί τις επιλογές του υπό το πρίσμα «ηθικών» βέβαια ηγεμονικών ή αναθεωρητικών επιδιώξεων και ενός κράτους το οποίο επικαλείται τις ίδιες σχεδόν αιτιολογήσεις, για να αμυνθεί κατά ηγεμονικών ή αναθεωρητικών επιδιώξεων. Αυτό που θα μπορούσε να τονιστεί είναι το γεγονός πως η ρασιοναλιστική – νεοφιλελεύθερη αιτιολόγηση της διεθνούς επέμβασης συγκλίνει με τη ρεαλιστική, εάν και όταν η τελευταία προβάλλεται από τη σκοπιά ενός ηγεμονικού κράτους. Αντίστροφα, όταν πρόκειται για ένα μη ηγεμονικό κράτος το οποίο επιδιώκει είτε τη διατήρηση των συσχετισμών είτε την αλλαγή τους υπέρ των συμφερόντων του σε περιφερειακό επίπεδο, απορρίπτει τόσο το νεοφιλελεύθερο – ρασιοναλιστικό επιχείρημα όσο και το ρεαλιστικό – ηγεμονικό και χρησιμοποιεί τις αιτιολογήσεις του πολιτικού ρεαλισμού από τη σκοπιά του κράτους το οποίο υπερασπίζεται την αρχή της μη επέμβασης.

Τα βασικά νεοφιλελεύθερα επιχειρήματα – αλλά και μεγάλο μέρος των επιχειρημάτων των «κριτικών κονστρουκτιβιστών» οι οποίοι συνειδητά ή ανεπίγνωστα συνοδοιπορούν με τους νεοφιλελεύθερους – με τα οποία υποστηρίζεται η αναγκαιότητα περισσότερων διεθνών επεμβάσεων αναφέρονται στην προϊούσα ανάπτυξη παραγόντων που αλλάζουν τον χαρακτήρα του διεθνούς συστήματος. Αυτό συμπεριλαμβάνει τα διεθνικά φαινόμενα, την τεχνολογία και ιδιαίτερα τις επικοινωνίες. Ενώ δεν υπάρχει θεμελιωμένη άποψη πως αυτό αφορά τη διεθνή επέμβαση – δηλαδή την



προσπάθεια έξωθεν παραγόντων να αλλάξουν την εσωτερική τάξη πραγμάτων ενός ή περισσότερων ανεξαρτήτων κρατών – οι νεοφιλελεύθεροι ρίχνουν το βάρος των προσπαθειών τους στην υποστήριξη της θέσης πως τα δύο αυτά θέματα συνδέονται, επειδή αναπτύσσεται ραγδαία παγκόσμια ιδεολογική σύγκλιση στη βάση των φιλελεύθερων – νεωτερικών προτύπων και των αγγλοαμερικανικών διοικητικών νορμών και προσεγγίσεων. Πλατφόρμα γι' αυτή τη σύγκλιση είναι, τα ανθρώπινα δικαιώματα, η δημοκρατία και η σύγκλιση απόψεων για την αναγκαιότητα ανθρωπιστικών επεμβάσεων, όταν υπάρχει πρόβλημα. Επίσης, υποστηρίζεται πως οι επεμβάσεις καθίστανται πιο αναγκαίες λόγω αλλαγής της έννοιας της ασφάλειας στον διεθνή χώρο και συγκεκριμένα λόγω της διάδοσης των όπλων μαζικής καταστροφής, της τρομοκρατίας, του πολλαπλασιασμού των εμφύλιων πολέμων και άλλων πολιτικών φαινομένων στο εσωτερικό των κρατών που θέτουν σε κίνδυνο τη διεθνή ειρήνη και σταθερότητα. Αν και αυτά τα φαινόμενα δεν είναι νέα στο διεθνές προσκήνιο, γίνεται εν τούτοις αναφορά στην ύπαρξή τους, για να αιτιολογηθεί η αναγκαιότητα «τάξης», έστω κι αν αυτό δεν σημαίνει κατ' ανάγκη «δικαιοσύνη» και «ηθική». συνολικά υποστηρίζεται πως, πρώτον τα σύνορα εσωτερικής και διεθνούς τάξης πραγμάτων χαλαρώνουν, δεύτερον, πως η οικονομική αλληλεξάρτηση πέραν και υπεράνω των κυβερνήσεων φέρνει τους ανθρώπους και τα συμφέροντα κοντύτερα, τρίτον, πως η παγκόσμια ιδεολογική σύγκλιση στη βάση των αγγλοσαξονικών ιδεολογικών προτύπων δημιουργεί πρόσφορο έδαφος υπέρβασης της κρατικής κυριαρχίας και πολλαπλασιασμού των διεθνών επεμβάσεων.

Η θέση των πολιτικών ρεαλιστών είναι πρωταρχικά επιφυλακτική ως προς τη νομιμότητα, αναγκαιότητα, δυνατότητα και την ηθική πολιτική νομιμοποίηση των διεθνών επεμβάσεων. Ανεξαρτήτως αν τάσσονται υπέρ των επεμβάσεων ή όχι, ένα πρωταρχικό επιχείρημα είναι πως η συζήτηση πρέπει να διεξάγεται στην ορθή βάση : η πιο σημαντική παράμετρος που προσδιορίζει τόσο τις εισροές όσο και τις αποφάσεις είναι η κατανομή ισχύος. Η επέμβαση στο διεθνή χώρο, σε ένα διεθνές σύστημα όπου ισχύει η αρχή της αυτοβοήθειας, λάμβανε χώρα, όταν υπήρχε μεγάλη ασυμμετρία δυνάμεως ή απουσία εξισορρόπησης αυτής της ασυμμετρίας. Επομένως η ρεαλιστική θεώρηση, όπως και όσον αφορά τα υπόλοιπα ζητήματα των διεθνών σχέσεων, αρχίζει με την υπόθεση της αναρχίας, τον ρόλο της κατανομής ισχύος και της ικανότητας των κρατών να υποβάλλουν τις απόψεις τους ή να αποδεχθούν την παρατήρηση των Αθηναίων Πρέσβων προς τους Πρέσβεις της Μήλου στο διάλογο που παραθέτει ο Θουκυδίδης, σύμφωνα με την οποία «το δίκαιο λογαριάζεται όταν υπάρχει ίση δύναμη για την επιβολή του και ότι, όταν αυτό δεν συμβαίνει, οι δυνατοί κάνουν όσα τους επιτρέπει η δύναμή τους και οι αδύναμοι αποχωρούν και αποδέχονται» (Εκλεκτά Μέρη από τον Θουκυδίδη, σελ. 333, στο Π. Ήφαιστος, Ιστορία, Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία των Διεθνών Σχέσεων, σελ. 367). Σε αυτό το πλαίσιο, οι αλληλεπιδράσεις διεξάγονται στο επίπεδο της αρχής της αυτοβοήθειας, του αντίθετου της μη επέμβασης : η αρχή της αυτοβοήθειας υπονοεί πως ένα κράτος μπορεί να κάνει ό,τι επιθυμεί, αν αυτό επιβάλλουν τα συμφέροντα ασφαλείας, και η αρχή της μη επέμβασης στηρίζεται στην υπόθεση πως υπάρχουν ορισμένα πράγματα που ένα κράτος δεν μπορεί να κάνει. Είναι σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο που υποστηρίζεται πως τα κεντρικά επιχειρήματα του πολιτικού

ρεαλισμού μπορούν να τύχουν διαφορετικής εφαρμογής, ανάλογα με το πόσον αναφερόμαστε σε ηγεμονική αιτιολόγηση ή αιτιολόγηση υπέρ του status quo ενός αμυνόμενου κράτους. Βεβαίως, αυτό το κεντρικό επιχείρημα του πολιτικού ρεαλισμού εμπεριέχει την αντίφαση πως, αν και θεωρεί τα κράτη αυτόνομους δρώντες, εν τούτοις η αυτονομία τους παραβιάζεται ή καταργείται από τις επεμβάσεις διαφόρων μορφών, ενώ η αρχή της αυτοβοήθειας διασφαλίζει πάντοτε και όλα τα κράτη. Όμως η πρόταση του πολιτικού ρεαλισμού πως τα κράτη είναι ανεξάρτητα και αυτόνομα στηρίζεται στην υπόθεση πως δεν λαμβάνει χώρα επέμβαση στο εσωτερικό τους, επειδή τότε θα πάψουν να είναι αυτόνομα.

Η σκιαγράφηση των βασικών επιχειρημάτων των δύο κυρίαρχων παραδειγμάτων αναφορικά με τη διεθνή επέμβαση δείχνει πως, είναι στο εστιακό σημείο του «διεθνούς προβλήματος». Μια αποστασιοποιημένη θεώρηση του ζητήματος αυτού, δηλαδή μια θεώρηση αποστειρωμένη από φιλοσοφικές, ιδεολογικές ή εθνικές σκοπιμότητες, υποχρεωτικά συνεκτιμά κεντρικά ζητήματα της Θεωρίας Διεθνών Σχέσεων, όπως το βαθμό αναρχίας του διεθνούς συστήματος, το ρόλο της κατανομής ισχύος στο διεθνές σύστημα, το ρόλο της κυριαρχίας στις διεθνείς συναλλαγές, τις αλληλεπιδράσεις και διαπλοκές σχέσεων μεταξύ μικρών και μεγάλων κρατών, την ύπαρξη ή απουσία νορμών στο επίπεδο της «παγκόσμιας κοινωνίας» που καθιστά πρόσφορη την παραχώρηση του δικαιώματος της κυριαρχίας χωρίς απώλεια της ελευθερίας, την ύπαρξη ή εξάλειψη του ηγεμονισμού, την απουσία ή ύπαρξη διλημμάτων ασφαλείας και την επίλυση ή διαιώνιση του προβλήματος της άνιση ανάπτυξης που σχετίζεται με ζητήματα διανεμητικής φύσης στο διεθνές επίπεδο. Είναι φανερό πως απαντήσεις προ τη μία ή την άλλη κατεύθυνση και η σύνθετη συνεκτίμηση αυτών των παραγόντων καθώς και πολλών άλλων, οδηγεί σε συμπεράσματα, τα οποία ανήκουν στις κυβερνήσεις ενός εκάστου κράτους, σχετικά με το αν ηθικά ενδείκνυται ή αντενδείκνυται η παραχώρηση διεθνούς δικαιώματος επέμβασης στο εσωτερικό των κρατών.

Ένα είναι σίγουρο, στο σύγχρονο διεθνές σύστημα ενώ, όπως πάντοτε, η θέση των μικρότερων κρατών, όταν αντιμετωπίζουν απειλές, είναι δυσχερείς, τα περιθώρια δράσης τους σπάνια τα οδηγούν στο δίλημμα των Μηλίων που είχαν να επιλέξουν μεταξύ θανάτου και υποτέλειας.

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5<sup>ο</sup>: ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.**

### **5.α. Σύνοψη- Συμπεράσματα**

Στο άναρχο και ανταγωνιστικό διεθνές περιβάλλον, όπου η ισχύς καθορίζει στον μεγαλύτερο βαθμό τις σχέσεις ανάμεσα στα κράτη, ο ρόλος της Ηθικής τεχνητά υποβαθμίζεται και συχνά απορρίπτεται ως ανύπαρκτος. Για αυτόν τον λόγο η θέση της Ηθικής στη διεθνή πολιτική είναι το πιο συγκεχυμένο και το πιο δύσκολο πρόβλημα που συναντάται σε ολόκληρο το φάσμα των Διεθνών Σχέσεων. Αυτό ενισχύεται και από το γεγονός ότι οι δύο μεγάλες σχολές σκέψης των Διεθνών Σπουδών προσπαθούν να ενσωματώσουν και να τυλίξουν τις θεωρίες τους με το γυαλιστερό περίβλημα της Ηθικής, εξωραΐζοντας έτσι πρακτικές και δράσεις.

Πολλές φορές η Ηθική παραμερίζεται, υποσκάπτεται και χαρακτηρίζεται ασύμβατη με το εθνικό συμφέρον. Λύση σε αυτό το ζήτημα δίνει πειστικά ο Πολιτικός Ρεαλισμός σε αντίθεση με τη θέση του Φιλελευθερισμού που διατρέχεται από υποκρισία και παραπλάνηση. Ο Ρεαλισμός είναι εγγενώς ηθικός. Πολλές φορές χαρακτηρίζεται άστοχα από τον Φιλελευθερισμό ότι είναι απογυμνωμένος από ηθικές νόρμες, πράγμα που συμβαίνει μόνο στις περιπτώσεις όπου ο Ρεαλισμός μένει στα λόγια και αντικαθίσταται από μεσαιωνικές, υπεριδεαλιστικές, ηγεμονικές και κοσμοπολίτικες πρακτικές. Η εγγενής σύνεση του Ρεαλισμού του επιτρέπει να είναι αμιγώς ηθικός με το να σέβεται την οντολογική ετερότητα, το δικαίωμα του κράτους στην επιβίωση και την αποφυγή επιβολής και κατάκτησης. Σε αντίθεση με τον Ιδεαλισμό που λανθασμένα θεωρεί τον εαυτό του εντολοδόχο και μοναδικό εκφραστή της Ηθικής, ο Ρεαλισμός διατηρεί μια πιο ουδέτερη και σκεπτική στάση απέναντι στο ζήτημα της Ηθικής. Αυτό όμως δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι δεν είναι μοραλιστικός, αλλά επιφυλάσσεται με σύνεση να την επικαλεστεί συχνά ή να την χρησιμοποιήσει ως άλλοθι ηγεμονικών επιδιώξεων.

Στην παρούσα μελέτη οι έννοιες “ισχύς” και “ηθική” ταυτίζονται. Εκ πρώτης όψεως αυτό φαίνεται να είναι αντιφατικό. Στην ουσία όμως, Ισχύς και Ηθική είναι έννοιες αλληλένδετες και αλληλοεξαρτώμενες. Η θέση αυτή βρίσκει πρόσφορο έδαφος στον Ρεαλισμό, ο οποίος καταφέρει να τις ταυτίσει με το να διδάσκει ότι η Ηθική και η ουσιαστική εφαρμογή της, μπορεί να μετατραπεί σε ισχύ στα χέρια των κρατών. Σε αντίθεση με τον Φιλελευθερισμό, που βαπτίζει ηγεμονικές πρακτικές στο όνομα της Ηθικής, με σκοπό την ευκολότερη δικαιοκή και φιλοσοφική νομιμοποίηση, ο Ρεαλισμός υποστηρίζει το εθνικό συμφέρον της κρατικής κυριαρχίας και της επιβιώσής της και αντιτίθεται στην καταναγκαστική επιβολή- κατάκτηση.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

### Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

Bull Hedley, *International Theory: The Case for a Classical Approach*, World Politics, Vol. 18, No. 3. (Apr., 1966), pp. 361-377

Carr E. H., *"The Twenty Years' Crisis 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations"*, Palgrave, London 2001

Gilpin Robert, *The Richness of the Tradition of Political Realism*, International Organization, Vol. 38, No. 2. (Spring, 1984), pp. 287-304

Gilpin Robert, *"War and Change in World Politics"*, Ποιότητα, Cambridge University Press, 2006

Hobbes Thomas, *"Leviathan"*, Penguin Classics, London, 1985

Kropotkin Pyotr, *"Ηθική, Προέλευση και Ανάπτυξη"*, Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2007

Machiavelli Nicolo, *"The Prince"*, Πατάκη, Αθήνα, 2012

Mearsheimer John, *"The Tragedy of Great Power Politics"*, W. W. Norton, New York, 2001

Morgenthau Hans J., *"Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace"*, Alfred A. Kopf, New York, 1955

Waltz Kenneth, *"Theory of International Politics"*, Addison-Wesley, Massachusetts, 1979

Waltz Kenneth, *"Man, the State and War"*, Columbia University Press, 2001

Weber Max, *"Η Πολιτική ως Επάγγελμα"*, Παπαζήση, 1987

Wight Martin, *International Theory: The Three Traditions*, ed. Gabriele Wight & Brian Porter, Leicester & London: Leicester University Press, 1991

## Ελληνική Βιβλιογραφία

Ήφαιστος Παναγιώτης, *“Η Κοσμοθεωρία των Εθνών”*, Ποιότητα, 2009

Ήφαιστος Παναγιώτης, *“Ιστορία, Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία των Διεθνών Σχέσεων”*, Ποιότητα, 1999

Πλατιάς Αθανάσιος, *“Διεθνείς Σχέσεις και Στρατηγική στον Θουκυδίδη”*, Εστία 2007

## Αρθογραφία

Gaspar Biro, *Ηθική και Διεθνείς Σχέσεις*, *International Relations Quarterly*, Vol. 4. No.1. (Spring 2013/1)

Hulsman John C. & Lieven Anatol, *The Ethics of Realism*, *Natl Interest* no80 Summ 2005

Mearsheimer John, *Realism is Right*, *National Interest* no81 Fall 2005

Simes Dimitri, *Realism, its High-minded ... and It Works*, *Natl Interest* no74 Wint 2003/2004

Waltz Kenneth, *The Physiocrat of International Politics*