

Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης

Τόμ. 25, Αρ. 1 (2005)

Μνήμη Κοσμά Ψυχοπαίδη / Αφιέρωμα: Πόλεμος, ηγεμονία και πολιτική (β' μέρος)



Ο πόλεμος ως ηθικό πρόβλημα: μια σύντομη αναφορά στις φιλοσοφικές πηγές

Περικλής Σ. Βαλλιάνος

doi: [10.12681/hpsa.14701](https://doi.org/10.12681/hpsa.14701)

Copyright © 2017, Περικλής Σ. Βαλλιάνος



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Βαλλιάνος Π. Σ. (2017). Ο πόλεμος ως ηθικό πρόβλημα: μια σύντομη αναφορά στις φιλοσοφικές πηγές. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 25(1), 83–96. <https://doi.org/10.12681/hpsa.14701>

Ο ΠΟΛΕΜΟΣ ΩΣ ΗΘΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ: ΜΙΑ ΣΥΝΤΟΜΗ ΑΝΑΦΟΡΑ ΣΤΙΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ

Με αφορμή το άρθρο του Kant για την αιώνια ειρήνη επιχειρείται μια αναφορά στη φιλοσοφική συζήτηση περί «δίκαιου πολέμου». Τονίζεται ότι στη σύλληψη του Αυγουστίνου το θεολογικό πλαίσιο ακυρώνει εν τέλει την πρακτική χρησιμότητα της ιδέας αυτής, κληροδοτώντας εν τούτοις έναν εννοιολογικό διαχωρισμό ανάμεσα στο *jus ad bellum* και στο *jus in bello*. Παρά τις ενστάσεις του Kant, αυτός που όντως εξαργύρωσε τις εν λόγω έννοιες ως κριτήριο για την αποτίμηση της πραγματικότητας των διεθνών σχέσεων ήταν ο Grotius. Η ιδέα του πολέμου με την οποία δουλεύει ο Kant πηγάζει από την εμπειρία του 18ου αιώνα. Οι εθνικοί πόλεμοι του 19ου αιώνα ήταν όμως εντελώς διαφορετικοί, όπως έδειξε ο Clausewitz. Η θεωρία του δίκαιου πολέμου εξακολουθεί και σήμερα να αποτελεί απαραίτητο εργαλείο για την κριτική της πολιτικής ζωής, και η επαναδιατύπωσή της από τον Walzer, βασισμένη στην ιστορική εμπειρία του 20ού αιώνα, συνιστά την πιο ολοκληρωμένη και χρηστική εκδοχή της.

I.

Για να μιλήσουμε για την ειρήνη θα πρέπει πρώτα να μιλήσουμε για τον πόλεμο. Υπάρχει μια φιλοσοφική παράδοση η οποία ανάγει τον πόλεμο στη διεφθαρμένη φύση του εμπειρικού ή φυσικού ανθρώπου. Στον Πλάτωνα ο πόλεμος είναι η φυσιολογική εκδήλωση των αρπακτικών διαθέσεων της «τρυφώσης και φλεγμαινούσης πόλεως» προς όλες τις παρόμοιες που την περιστοιχίζουν.¹ Και αυτές οι διαθέσεις είναι, με τη σειρά τους, έκφραση της άρρωστης (δηλ. άδικης) ψυχής εκάστου των μελών της. Η θεραπεία από τα δεινά του πολέμου θα προέλθει, συνεπώς, από τη ριζική ανασύντα-

* Ο Π. Βαλλιάνος είναι Αναπληρωτής Καθηγητής Πολιτικής Φιλοσοφίας, στο Τμήμα ΠΕΕΔ, του Πανεπιστημίου Αθηνών.

1. Πλάτων, *Πολιτεία* 372e, 374d.

Ξη εσωτερικών ψυχικών δυνάμεων, από τη δημιουργία μιας νέας συνείδησης, μιας νέας αυτογνωσίας. Έτσι (μέσω της παιδείας αλλά και της ευγονικής) θα διαπλασθεί ένα «καινόν είδος» ανθρώπου, ο οποίος θα θυσιάζει την υλική πτυχή της υπόστασής του στον βωμό μιας υπερβατικής ιδέας. Η αντίληψη αυτή είχε βαθιά ιστορική επιρροή που εκτείνεται έως και τις ποικίλες μορφές του ουτοπικού σοσιαλισμού περιλαμβανομένου και του μαρξισμού.

Η «λύση» όμως αυτή δεν είναι λύση. Αφορμάται από μια ριζική διάσταση ανάμεσα στην εμπειρική και στη νοητή πραγματικότητα. Δεν εξηγεί τη σχέση ανάμεσα στις δύο ούτε τη μετάβαση από την πρώτη στη δεύτερη (την «έξοδο από το σπήλαιο» ή το «τέλος της ιστορίας») που τείνει να την κατανοεί με καταστροφικό, αποκαλυπτικό τρόπο. Από την οπτική αυτή ο πόλεμος παραμένει ανυπέρβλητη μοίρα, στον βαθμό που ο άνθρωπος εξακολουθεί να κυριαρχείται από τις σωματικές ορμές. Αν και ο Πλάτων αποπειράται να θέσει κάποιους ορθολογικούς φραγμούς, απαγορεύοντας στην *Πολιτεία* τον εξανδραποδισμό Ελλήνων από Έλληνες,² και εισάγοντας στους *Νόμους*³ μια πρόνοια που, στη συνέχεια, θα αποτελέσει βασικό συστατικό της θεωρίας του δίκαιου πολέμου, την ιδέα δηλαδή ότι η κήρυξη των εχθροπραξιών αποτελεί προνόμιο της νόμιμης εξουσίας.

Και η πιο πραγματιστική προσέγγιση του Αριστοτέλη αποδέχεται την αναγκαιότητα του πολέμου ανάμεσα σε πόλεις με διαφορετικά πολιτεύματα, αλλά και σε σχέση με μη ελληνικές κοινωνίες, μέσα σε ένα ασχημάτιστο διεθνές περιβάλλον. Η υπεράσπιση εδώ της δουλείας προϋποθέτει τη διαρκή παρουσία του πολέμου, αφού η δίκαιη ή ορθολογική μορφή της δουλείας όπως την ορίζει (δηλαδή η υποταγή των εκ φύσεως δουλικών όντων, των μη Ελλήνων, στο εκ φύσεως ηγεμονικό στοιχείο, το ελληνικό) μόνο μέσω του πολέμου είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί.⁴ Στη ρωμαϊκή πολιτική θεωρία, παρ' όλη την ενσωμάτωση της στωϊκής ιδέα του φυσικού δικαίου, ο πόλεμος όχι μόνο δικαιολογείται, αλλά και προάγεται –όπως λ.χ. στον Κικέρωνα– σε προνομιακό μέσο για την παγκόσμια επιβολή της ορθολογικής δικαιοσύνης (που την εκφράζει τώρα προνομιακά η ρωμαϊκή *res publica*).⁵

2. Πλάτων, *Πολιτεία* 469b-c.

3. Πλάτων, *Νόμοι* XII, 955b-c.

4. Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1253b-1255b.

5. Marcus Tullius Cicero, *De re publica*, III, xxii-xxiv. Βλ.: «Ο λαός μας έγινε μέ-

Η χριστιανική παράδοση αναλαμβάνει την πλατωνική ιδέα της διεφθαρμένης ανθρώπινης φύσης, ανάγοντάς τη στο προπατορικό αμάρτημα. Η μανιακή βδελυγμία του Αυγουστίνου για τον φυσικό άνθρωπο, τα κίνητρα και τους στόχους του, έχει ως λογική συνέπεια την κατανόηση της πολιτικής κατ' αρχήν ως ενός προβλήματος μηχανικής καταστολής της αντικοινωνικής επιθετικότητας που αναβλύζει μέσα από τον ψυχισμό του πεπτωκότος ανθρώπου. Ο πόλεμος είναι εγκόσμια μοίρα στον βαθμό που η «πολιτεία του Θεού» βρίσκεται σε τόσο ριζική, μεταφυσική αντίθεση με την πολιτεία των ανθρώπων.

Μέσα όμως σε τέτοιο άτεγκτα θεολογικό πλαίσιο βρίσκει χώρο να φτυρώσει μια θεωρία του «δίκαιου πολέμου». Η αφορμή είναι μια φιλοσοφία της ιστορίας που για πρώτη φορά «εξηγεί» την πολιτική τάξη ως έκφραση μιας ανεξιχνίαστης θείας πρόνοιας μέχρι να καταλυθεί ο ιστορικός χρόνος (και συνεπώς και η ίδια η πολιτική). Ρόλο επίσης παίζει η δυνατότητα (με ιστορικό παράδειγμα τον Κωνσταντίνο) να αναλάβει ένας χριστιανός την πολιτική εξουσία κατά το μεταβατικό αυτό στάδιο.⁶ Στην περίπτωση αυτή η απαγόρευση της χρήσης πολιτικής βίας, είτε στο εσωτερικό είτε προς τα έξω, θα συνιστούσε λογική αντίφαση, αφού θα απέκλειε εκ των προτέρων τη χρήση του πιο αποτελεσματικού όπλου (υπό συνθήκες φυσικής ζωής) για τη χαλιναγώγηση των παθών του αποθνηρωμένου ανθρώπου. Ο πολιτικός ηγέτης, χριστιανός ή μη, είναι το μαστίγιο στο χέρι του Θεού, ένα μαστίγιο που το αξίζει ο ολοκληρωτικά διαβρωμένος από την αμαρτία άνθρωπος.⁷ Καταχρη-

χει εκείνο το χρονικό σημείο κύριος ολόκληρου του κόσμου επειδή υπερασπιζόταν τους συμμάχους του». Η επιχειρηματολογία του Κικέρωνα εδώ βασίζεται ρητά στις αναλύσεις περί «φυσικής δουλείας» του Αριστοτέλη, υπογραμμίζοντας ότι είναι προς όφελος του «φύσει δούλου» να υπηρετεί τον κύριό του. Το ελίκαιο συμπέρασμα είναι ότι η ρωμαϊκή κοσμοκρατορία είναι ενεργητική για τους υποταγμένους λαούς, επειδή ακριβώς είναι εφαρμογή του φυσικού δικαίου.

6. Αυγουστίνος, *De civitate Dei*, V, 24: «Καλούμε εκείνους τους χριστιανούς αυτοκράτορες ευτυχείς που κυβερνούν με δικαιοσύνη [...] που τιμωρούν όχι για να λάβουν προσωπική εκδίκηση, αλλά μόνον όταν αναγκάζονται να υπερασπισθούν την τάξη και την ασφάλεια της πολιτείας (res publica)».

7. Αυγουστίνος, *De civitate Dei*, I, 21: «Ο ίδιος θείος νόμος που υπαγορεύει τον φόνο κάποιου ανθρώπου επιτρέπει ορισμένες εξαιρέσεις, όπως όταν ο Θεός επιτρέπει τον φόνο από τον γενικό νόμο ή όταν αναθέτει ρητώς μια τέτοια αποστολή σε κάποιο άτομο για περιορισμένο χρόνο. Επειδή το όργανο της εξουσίας δεν είναι παρά το ξίφος στο χέρι, και συνεπώς δεν είναι υπεύθυνο για τον φόνο,

στικές όμως είναι μορφές πολιτικής βίας τελείως παράλογες, που εξαργιώνουν περισσότερο αυτούς που πρέπει να νουθετηθούν εξωθώντας τους εν τέλει σε πιο ακραίες μορφές κακουργίας. Αλλά και στις περιπτώσεις αυτές ο αμαρτωλός άνθρωπος αξίζει αυτά του τα παθήματα, και δεν δικαιούται ούτε να κατηγορήσει τον Θεό ούτε να αντισταθεί στην άδικη εξουσία, παρά μόνο στην περίπτωση που απαιτήσει από αυτόν πράξεις, όπως να ορκιστεί σε είδωλα που προσβάλλουν τη χριστιανική πίστη (εάν τη διαθέτει). Πέρα από αυτό, ο πόλεμος κηρύσσεται από τις νόμιμες εξουσίες με στόχο την επιβολή του δικαίου και την εδραίωση μιας δίκαιης ειρήνης και με τον βαθμό εκείνο της βίας που είναι σύμμετρος με το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα.⁸ Ο πόλεμος, λοιπόν, δεν είναι ποτέ αυτοσκοπός⁹ ή, όπως το εκφράζει ο Αυγουστίνος, αυτός που πολεμάει πρέπει να το κάνει με «ειρηνικό φρόνημα». Εάν το κίνητρο για τον πόλεμο –έστω και γι' αυτόν που έχει ως αποτέλεσμα την αποκατάσταση του δικαίου– είναι ο εξουσιασμός επί του αντιπάλου, τότε ο πόλεμος δεν είναι δίκαιος.

Αυτός είναι ο πυρήνας της θεωρίας του «δικαίου πολέμου», της οποίας η πιο χρηστική μεσαιωνική συνόψιση, με θεμέλιο τις ιδέες του Αυγουστίνου, είναι εκείνη από τον Θωμά Ακινάτη.¹⁰ Ο πολεμιστής, από τη σκοπιά αυτή, δικαιώνεται μόνο ως εκτελεστής μιας θείας βούλησης, αφού είναι ο ίδιος ο Θεός που του ενεχείρισε το ξίφος. Όμως, μέσα στο θεολογικό πλαίσιο, θα επιχειρηματολογήσουμε ότι η θεωρία αυτή εν τέλει ακυρώνεται ως χρηστικό εργαλείο

δεν έρχεται με κανένα τρόπο σε αντίθεση με την εντολή “ου φονεύσεις” το να κάνει κανείς πόλεμο όταν διατάζει ο Θεός ή το να εκτελούν εγκληματίες οι αντιρόσωποι της πολιτικής εξουσίας σύμφωνα με τον νόμο και τον κανόνα της ορθολογικής δικαιοσύνης».

8. Αυγουστίνος, *De civitate Dei*, XIX, 7: «Ένας δίκαιος πόλεμος δικαιολογείται μόνο από την αδικία του επιτιθεμένου και η αδικία αυτή οφείλει να είναι αιτία δυσφορίας για κάθε καλόν άνθρωπο...».

9. Αυγουστίνος, *De civitate Dei*, XIX, 12: «...κι ούτε υπάρχει κανείς άνθρωπος που δεν επιθυμεί να βρίζεται εν ειρήνη. Γιατί ακόμη και αυτοί που επιθυμούν να κάνουν πόλεμο δεν επιθυμούν τίποτε άλλο από τη νίκη –δεν επιθυμούν μ' άλλα λόγια παρά να κατακτήσουν μιαν ένδοξη ειρήνη. [...] Άρα οι πόλεμοι γίνονται με την επιθυμία της ειρήνης, ακόμη και από αυτούς που χαιρόνται να ασκούν την πολεμοχαρή τους φύση στη στρατιωτική διοίκηση και στη μάχη. Συνεπώς είναι προφανές ότι η ειρήνη είναι ο σκοπός που επιδιώκεται διά του πολέμου». Βλ. επίσης XV, 4.

10. Θωμάς Ακινάτης, *Summa Theologica*, pars II:II, ques. 40.

πολιτικής σκέψης. Ο Αυγουστίνος απαγορεύει λ.χ. τον πόλεμο εάν στόχος του είναι η προστασία του ατομικού εαυτού μας από μια άδικη επίθεση. Η αυτοάμυνα είναι μιας μορφής cupiditas, αμαρτωλής δηλαδή εγωπάθειας.¹¹ Η βία, ατομική και συλλογική, επιτρέπεται –υπό συνθήκες φυσικής ζωής– μόνο αν στοχεύει στην υπεράσπιση του πλησίον μας από άδικη επίθεση, οπότε είναι έκφραση της caritas. Η νόμιμη αυτοάμυνα είναι όμως, όπως δείχνει ο Walzer, ακρογωνιαίος λίθος κάθε έννοιας πολιτικού δικαίου, αστικού ή διεθνούς.

Εάν, συνεπώς, το ύψιστο μέλημά μας είναι να δικαιώσουμε μια θεία οικονομία, την οποία ως άνθρωποι ούτε κατανοούμε ούτε δικαιούμεθα να κρίνουμε, τότε ακόμη και πόλεμοι οι οποίοι παραβιάζουν τα (ορθολογικά) κριτήρια του δικαίου είναι δίκαιοι εάν δεχθούμε ότι είναι προϊόντα της (αδιάγνωστης) θείας βούλησης. Η θυσία του Αβραάμ είναι από την ανθρώπινη σκοπιά αποτρόπαιο έγκλημα, όμως στη θεολογική της κατανόηση υπέρτατη μαρτυρία πίστης. Η επιμονή του Αυγουστίνου να δικαιώσει συλλήβδην όλους τους πολέμους των κριτών και των βασιλέων της Παλαιάς Διαθήκης με αποκλειστικό κριτήριο ότι ήταν εκτέλεση θείας εντολής δείχνει ότι δεν ενδιαφέρεται για μία ορθολογική αποτίμηση ιστορικών πραγματικοτήτων. Η συλλογιστική του επιτρέπει τελικά τη δικαιολόγηση κάθε λογής «ιερών πολέμων» περιλαμβανομένων και των πιο αποκρουστικών της δικής μας εποχής.

Όπως και να έχει το πράγμα, η ανάλυσή του κληροδότησε στην πολιτική σκέψη τον εννοιολογικό διαχωρισμό ανάμεσα στο jus ad bellum και στο jus in bello, τα οποία (μαζί με το jus post bellum) συνιστούν τους τρεις πυλώνες κάθε ορθολογικής φιλοσοφίας του πολέμου (και της ειρήνης). Για να λειτουργήσουν όμως οι διακρίσεις αυτές ως εργαλεία για την ηθική αποτίμηση της εμπειρικής πραγματικότητας, η θεωρία του φυσικού δικαίου που τις στηρίζει θα πρέπει να αποκολληθεί ριζικά από κάθε θεοκρατική μεταφυσική, όπως πρώτος το πέτυχε ο Grotius (παρά το φαινομενικά χριστιανικό περίβλημα της σκέψης του), αλλά και να απαλλαγεί από κάθε ζεύξη της στο *raison d'état* (που υπάρχει στη σκέψη του Κικέρωνα όσο και των νεοϊμπεριαλιστών διανοουμένων που αποτελούν τον σκληρό πυρήνα της σημερινής αμερικανικής ηγεσίας).

Όσον αφορά στον Hobbes, το μόνο που χρειάζεται να πούμε ε-

11. Αυγουστίνος, *De sermone Domini in Monte*, I:ix, 57.

δώ είναι ότι υιοθετεί πλήρως την αυγουστίνεια αντίληψη της ανθρώπινης φύσης (ως δέσμης αντικοινωνικών ορμέμφυτων), καθαιροντάς την αμείλικτα από κάθε θεολογικό συμφραζόμενο. Έτσι και εδώ η βία είναι πάλι το αποτελεσματικότερο μέσο για την εσωτερική ειρήνη, ενώ ο πόλεμος αφήνεται ανεξέλεγκτος στο διεθνές πεδίο να εκδιπλώσει τη δυναμική του. Η –πειστική, θεωρώ– ανασκευή αυτού του άτεγκτου «ρεαλισμού» στο πεδίο των διεθνών σχέσεων είναι πρωταρχικό μέλημα της φιλοσοφίας του πολέμου του Walzer.

Ο μόνος τρόπος για να ξεφύγει από την καταθλιπτική αναγκαιότητα του πολέμου μια φιλοσοφία που τον ανάγει στις εγγενείς ροπές της ανθρώπινης φύσης είναι να αναπτύξει μια καινούργια ανθρωπολογία και φιλοσοφία της ιστορίας, πάνω στις γραμμές που χάραξε ο Kant. Πρόκειται για μια φιλοσοφία της ιστορίας που απαλλαγμένη από κάθε αυγουστίνειο αποκαλυπτισμό δείχνει ότι η ειρήνη είναι ένα λογικό αίτημα που αναφύεται μέσα στον (συλλογικό) ανθρώπινο νου καθώς αυτός στοχάζεται την ιστορικά βιωμένη πραγματικότητα του πολέμου. Μια φιλοσοφία συνεπώς διαλεκτική, που βασική της παραδοχή είναι η δυνατότητα του ανθρώπου να διδαχθεί από την κοινωνική εμπειρία, και μέσα από τη λογική καλλιέργεια, μέσα από τον φωτισμό για τον οποίο ευθύνεται ο ίδιος, να κατανοήσει ότι η διασφάλιση του πολιτισμού και των ωφελημάτων του (υλική άνεση και πνευματική ελευθερία) προϋποθέτουν το χτίσιμο θεσμών που θέτουν αποφασιστικούς φραγμούς στον πόλεμο.¹² Μια τέτοια φιλοσοφία δεν αγνοεί την κακοήθη εγωπάθεια (το «ριζικό κακό») που εμφωλεύει στην ανθρώπινη φύση. Υποστηρίζει όμως ότι αυτή η ίδια η εκδήλωση των αντικοινωνικών παθών φανερώνει (στη μακρά διάρκεια) πόσο αυτοκαταστροφικός είναι ο «πόλεμος πάντων κατά πάντων». Και ότι, εάν δεν επιθυμούμε να καταλήξουμε στην αιώνια ειρήνη του κοιμητηρίου (που τόσο εύλογα εικονογραφούσε η επιγραφή πάνω από εκείνο το ολλανδικό καπηλειό), οφείλουμε να καταστείουμε μέσα μας τις αρπακτικές τάσεις του επιθυμητικού μέσα από μια πράξη ηθικής αυτονόμησης από το ωμό ένστικτο. Θα είχε –παρεν-

12. I. Kant, «Conjectural Beginnings of Human History», στο L.W. Beck (επιμ.), *Kant on History*, Νέα Υόρκη 1963, σ. 53-68. Βλ. σ. 67: «In the present state of human culture, then, war is an indispensable means to the still further development of human culture. Only in a state of perfect culture would perpetual peace be of benefit to us, and only then would it be possible».

θετικά— εξαιρετικό ενδιαφέρον να δειχθεί ότι και το «κοινωνικό συμβόλαιο» στο πλαίσιο της επιχειρηματολογίας του Hobbes, αν νοηθεί ως αδιάσπαστη συνέχεια της φυσικής ζωής υπό την επήρεια των εγωπαθών ενστίκτων, είναι λογικώς και οντολογικώς αδύνατον και μόνο ως ηθική ρήξη με τον μηχανικό αυτοματισμό τους μπορεί να πραγματωθεί. Αυτό το λογικό κενό που χαρακτηρίζει το χομπσιανό επιχείρημα είναι που υπαγορεύει τη μετάβαση σε μια ανθρωπολογία λοκιανού και στη συνέχεια (με την προσθήκη της ιστορικής παραμέτρου) καντιανού τύπου.

Η φιλοσοφία, λοιπόν, του «στρεβλού ξύλου» του Kant δεν απαιτεί να ισιώσει το ξύλο αυτό διαμιάς μέσα από μια εν ριπή οφθαλμού αλλαγή της πραγματικότητας, μέσα από μια καταστροφική συντέλεια του ιστορικού (ή του προϊστορικού, στη μαρξιστική κατανόηση) χρόνου. Αλλά εκμεταλλεύεται αυτά τα ίδια τα παθήματα μιας (ατέρμονης) ιστορικότητας για να το κάνει όσο γίνεται λιγότερο στρεβλό, για να ανυψώσει σταδιακά το ανθρώπινο είδος σε όλο και πιο παραγωγικές (υλικά και πνευματικά) μορφές ζωής.

Η προσέγγιση αυτή ενσωματώνει τις πιο πρωτοποριακές ενοράσεις της φιλελεύθερης σκέψης του 18ου αιώνα, όπως την «αόρατη χείρα» του A. Smith, τα διδάγματα από το παραμύθι των μελισσών του Mandeville, καθώς και το αίτημα για παγκόσμια ειρήνη μέσα από το διεθνές εμπόριο που βρίσκουμε στον Montesquieu, στον T. Paine και στον Bentham, ντύνοντάς τα όμως με ένα αξιοπρεπέστερο ηθικό ένδυμα που επικαλύπτει τον ενδημικό ωφελιμισμό εκείνων των θεωρήσεων.

Συμπερασματικά, ας υπογραμμισθεί ότι η αξεπέραστη συνεισφορά της καντιανής ιδέας μιας «πανουργίας της φύσης» που οδηγεί στο τέλος, παρά την έμφυτη αντικοινωνικότητά τους,¹³ τα ατομικά υποκείμενα να συμπήξουν μιαν οικουμενική κοινωνία αμοιβαιότητας και καταλλαγής είναι ότι όρισε την ειρήνη ως το κυρίαρχο διακύβευμα της πολιτισμένης ζωής. Με τον τρόπο αυτό προφήτευε το θεμελιακό ηθικό έλλειμμα των δύο αιώνων του ευρωπαϊκού αλληλοσπαραγμού που θα ακολουθούσαν. Και εδώ ακριβώς συνίσταται τελικά η υπεροχή της καντιανής σύλληψης σε σύγκριση με την «πανουργία του λόγου» του Hegel η οποία καθάριζε ακριβώς τον πόλεμο ως την κορωνίδα του ηθικού βίου.

13. C.v. Clausewitz, *Vom Kriege*, I, σ. 1-5.

II.

Για να μην ξεπέσουμε όμως σε μία αγιογραφική προσέγγιση θα άξιζε πιστεύω τον κόπο να αναδείξουμε και τις αμφιλεγόμενες πτυχές κάποιων καντιανών αναλύσεων. Μια πρώτη επισήμανση είναι απλή και αυτονόητη: η ιδέα του πολέμου που διαπερνάει το δοκίμιο *Περί αιωνίας ειρήνης*¹⁴ είναι βγαλμένη αφαιρετικά από την ιστορική εμπειρία του 17ου και του 18ου αιώνα. Θεωρεί δεδομένο τον τύπο του «περιορισμένου πολέμου», όπως τον ορίζει ο Clausewitz, έναν πόλεμο δηλαδή δυναστικό του οποίου τα αποτελέσματα ήταν αμφίρροπα και αμφίβολα, που διεξαγόταν ούτως ειπείν πάνω από τα κεφάλια των μαζών και, παρά τις τεράστιες θυσίες που όντως επέβαλλε στα λαϊκά στρώματα, η πολιτική του λογική και το ηθικό του νόημα ήταν λίγο πολύ ακαθόριστο και ακατανόητο πέρα από τους κλειστούς κύκλους των καγκελλαριών.

Οι πόλεμοι όμως του 19ου και του 20ού αιώνα ήταν κάτι εντελώς διαφορετικό: ήταν πόλεμοι, πάλι στην ορολογία του Clausewitz, «απόλυτοι», τέτοιοι δηλαδή που κινητοποιούσαν τεράστιες μάζες, εμποτισμένοι με καταλυτική ηθική σημασία και προσανατολισμένοι στην αποφασιστική καθυπόταξη (*Niederwerfung*) του αντιπάλου. Ήταν, δηλαδή, πόλεμοι *εθνικοί*, μια σύγκρουση ζωντανών ολολοτήτων, μια έκλυση βίας χωρίς όρια που στόχο είχε τον εκ βάθρων ανασχηματισμό του πολιτικού σύμπαντος, ένα αποτέλεσμα δηλαδή τελειωτικό και καθοριστικό που προϋπέθετε τη δραστική κινητοποίηση όλων των υλικών και ηθικών δυνάμεων μιας κοινωνίας. Και βασική κινητήρια δύναμή τους ήταν το αχαλίνωτο μίσος γι' αυτήν ακριβώς την ύπαρξη του Άλλου, το οποίο φθάνει σε ολοένα καινούργιες κορυφές εκρηκτικής έντασης και από τις δύο πλευρές (*Wechselwirkung*).¹⁵

Αυτού του είδους ο πόλεμος, συνεχίζει ο Clausewitz, είναι ένα καινοφανές «κοινωνικό φαινόμενο» που δεν είναι δυνατόν να αναλυθεί με τις αφηρημένες ορθολογικές κατηγορίες του προηγούμενου αιώνα. Βασίζεται πάνω σε μία εντελώς νέα σύνταξη και ενέργεια ορμητικών και ασυγκράτητων δυνάμεων που συνοψίζεται σε μια «θαυμαστή τριάδα» (*wunderliche Dreifaltigkeit*): τη συνένωση δηλαδή της τυφλής *ανορθόλογης ορμής* που πηγάζει από τον λαό,

14. C.v. Clausewitz, *Vom Kriege*, I, σ. 28.

15. I. Kant, «Perpetual Peace», στο *Kant on History*, ό.π., σ. 85.

της *απροσδιοριστίας* και της *τύχης* που δοκιμάζουν το μέταλλο και την ιδιοφυΐα των στρατιωτικών ηγετών και του *ορθολογικού υπολογισμού* που επιβάλλουν οι πολιτικές ηγεσίες.¹⁶

Ο Kant δεν ήταν δυνατόν να έχει συναίσθηση αυτού του καινούργιου κόσμου που ανέτελλε, αποτέλεσμα εν πολλοίς της κοσμογονίας που σήμανε η Γαλλική Επανάσταση. Δεν υπάρχει στοχαστής που κάθε μόριο της σκέψης του να είναι τόσο καθαρό από οποιαδήποτε πρόσμειξη εθνικού (πολλώ δε μάλλον εθνικιστικού) αισθήματος όσο ο σοφός της Καινιξβέργης, τις παραμονές ακριβώς της έκρηξης του εθνικού φρονήματος στη γερμανική θεωρία και κοινωνία. Στον κόσμο που περιγράφει ο Clausewitz, στον κόσμο που προσπαθούσε να ερμηνεύσει φιλοσοφικά και ο Hegel, ο πόλεμος είναι λοιπόν πολύ πιο οργανικά ενσωματωμένος στο κοινωνικό και στο πολιτιστικό γίγνεσθαι, η επιρροή του στην ιστορική διαδικασία πολύ πιο καιρία. Υπό το κράτος ακόμα των αισιόδοξων οραματισμών του Διαφωτισμού, ο Kant φαίνεται να κατανοεί τον πόλεμο ως κατάλοιπο μιας ουσιαστικά παρωχημένης εποχής, μια μαύρη κηλίδα επάνω στη στιλπνή επιφάνεια του πολιτισμού την οποία η διάδοση της ηθικής καλλιέργειας επέπρωτο λίγο πολύ να διαλύσει. Η κριτική δραστηριότητα του στοχαστή συμβάλλει και αυτή στη διάλυση αυτής της τελευταίας των ανορθόλογων εμμονών του παρελθόντος. Και το γεγονός ότι ο πόλεμος φαίνεται να είναι ένα καταστροφικό και απάνθρωπο παιχνίδι που παίζουν κάποιες κλειστές ελίτ κάνει παραδόξως το έργο του ευκολότερο, εάν κατορθώσει βέβαια να πείσει τους πολιτικούς ηγέτες απλώς και μόνο να ακροασθούν τα δικά του ορθολογικά επιχειρήματα.

Αυτή είναι νομίζω και η αντίφαση που διαπερνάει το δοκίμιο *Περί αιωνίας ειρήνης*. Από τη μια μεριά, ο Kant εκλιπαρεί την πολιτική εξουσία να μην εκλάβει τους ιστοριοσοφικούς του προβληματισμούς ως κριτική των πράξεών της, ως ανατρεπτική πράξη απείθειας προς τις αρχές, αφού μόνον αυτές έχουν την πρακτική υπευθυνότητα για τη διαχείριση των πεπρωμένων της πολιτείας. Από την άλλη, τους παρακαλεί να τείνουν ευήκοον ους στους στοχασμούς του.¹⁷ Η διστακτική αυτή στάση, πρακτικής υποταγής από τη μια μεριά και προσεκτικής θεωρητικής αυτονόμησης από την άλλη, αποτυπώνει βέβαια τη δυσχερή ενσωμάτωση της διανόη-

16. I. Kant, «Perpetual peace», *ό.π.*, Appendix I.

17. I. Kant, «Perpetual Peace», *ό.π.*, σ. 99.

σης στο σύστημα της πρωσσιακής κρατικής εξουσίας. Θεωρητικά όμως βεβαιώνει αυτό ακριβώς που τα μεθοδολογικά παραρτήματα του δοκιμίου προσπαθούν να αναιρέσουν, μια ριζική διάσταση ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη. Ο «ηθικός πολιτικός» του Kant, εκείνος που προσπαθεί να ζυξίσει την πολιτική πράξη σε ηθικά αττήματα, εκείνος που κυβερνήτη του έχει τον πρακτικό λόγο, είναι καταδικασμένος να μην έχει την παραμικρή πρακτική επίδραση. Έτσι το πεδίο κυριαρχείται από τον «πολιτικό ηθικιστή», εκείνον δηλαδή που εφευρίσκει εκ των υστέρων ηθικές δικαιολογήσεις για κάθε λογής πολιτικό έγκλημα ή ατιμία.¹⁸

Μέσα σε αυτό το κενό ακούγονται παράξενα οι επικρίσεις του Kant κατά των φιλοσόφων που είχαν προσπαθήσει μέχρι τότε να υποτάξουν την πρακτική δραστηριότητα των πολιτικών στο διεθνές επίπεδο σε κάποια ορθολογική πειθαρχία. Και κύριος αποδέκτης της κριτικής αυτής είναι αυτός ο «ενοχλητικός παρηγορητής», δηλαδή ο Grotius.¹⁹ Αυτό είναι παράδοξο, γιατί το πρώτο τμήμα του καντιανού δοκιμίου, τα «προκαταρκτικά άρθρα» για την αιώνια ειρήνη, βρίσκεται σαφώς μέσα στην παράδοση της θεωρίας περί δικαίου πολέμου, και συγκεκριμένα απαριθμεί πρόνοιες τέτοιες που εντάσσονται στο *jus in bello*. Το αίτημα του *pacta sunt servanda*, καθώς και η απαγόρευση κάθε *reservatio mentis* και κάθε διαφορούμενων εκφράσεων που θα επέτρεπαν τη δόλια αθέτηση των συμφωνημένων αποτελούν κεντρικό μέλημα του *De jure belli ac pacis*. Γιατί αυτή η μήνις του Kant κατά του Grotius; Προφανώς τον θεωρεί λίγο πολύ εξωνημένο υπηρέτη των καγκελλαριών, ανηθικιστή πολιτικό που σκοπό έχει να ανακηρύξει *a posteriori* ορθολογική κάθε λογής πολιτική σκοπιμότητα και υπερβασία των εργοδοτών του. Οι επικρίσεις αυτές θα είχαν ενδεχομένως μεγαλύτερη εγκυρότητα εάν απευθύνονταν στον Abbé St. Pierre, του οποίου τα σχέδια για μια ευρωπαϊκή ομοσπονδία θα μπορούσαν να κατηγορηθούν ότι νομιμοποιούν τις άδικες κατακτήσεις των μεγάλων δυνάμεων, ως τίμημα όμως για να μπει τέρμα στις διαρκείς αναμεταξύ τους συγκρούσεις. Ως προς τον Grotius, όμως, το επιχείρημα είναι

18. H. Grotius, *De jure belli ac pacis*, I, 1:x: «Το φυσικό δίκαιο είναι μια επιταγή του ορθού λόγου η οποία δείχνει την ηθική απαξία ή την ηθική αναγκαιότητα κάθε πράξης με κριτήριο αν αυτή συμφωνεί ή δεν συμφωνεί με μια λογική φύση, και συνεπώς ότι η πράξη αυτή είτε απαγορεύεται είτε επιτάσσεται από τον Θεό, τον δημιουργό της φύσης».

19. I. Kant, «Perpetual Peace», *ό.π.*, σ. 85-135.

καθαρά ad hominem (ο Grotius ήταν όντως δικηγόρος και διπλωμάτης) και παρακάμπτει την ουσία της σκέψης του Ολλανδού.

Βασική καθοδηγητική της αρχή είναι η λογική ενόραση ενός φυσικού δικαίου,²⁰ της οποίας η πραγματολογική θεμελίωση είναι ex consensu gentium.²¹ Ο Grotius δεν κατασκευάζει θεωρία εκ των υστέρων, αποδίδοντας δηλαδή λογικό κύρος στο εμπειρικά υπαρκτό, προβιβάζοντας σε αρχή τη σκοπιμότητα. Ρητά δηλώνει ότι η κανονιστική λειτουργία του φυσικού δικαίου είναι ένα αξίωμα, η *arguio* θεωρητική υπόθεση που μας επιτρέπει να κατανοήσουμε την ύπαρξη ηθικών κανόνων που περιορίζουν κατηγορηματικά τη δράση των πολιτικών ηγεσιών. Το φυσικό δίκαιο είναι μια αυθύπαρκτη πραγματικότητα που πηγάζει από αυτήν τη λογική φύση των πραγμάτων και άρα ελέγχει την εμπειρία, δεν τη συγκεφαλαιώνει. Η πιο κρίσιμη θεωρητική καινοτομία του Grotius, και αυτή που εξηγεί τη λειτουργική υπεροχή της απέναντι στην αυγουστίνεια σύλληψη του «δίκαιου πολέμου», είναι ο ισχυρισμός ότι ακόμη και σε ένα θεοκρατούμενο σύμπαν ο φυσικός νόμος υποχρεώνει και τον ίδιο τον Θεό. Είναι λογικώς ασυνάρτητο, επιχειρηματολογεί ο Grotius, ο Θεός ο οποίος είναι ο ίδιος η πηγή της λογικής τάξης που διέπει τα σύμπαντα να θεωρηθεί ότι είναι έξω από την τάξη αυτή, η οποία είναι ο εαυτός του, ή να λειτουργήσει ενδεχομένως με τρόπο που καταλύει την τάξη αυτή:

«Ο νόμος της φύσης είναι τόσο αμετάβλητος, που δεν μπορεί να αλλάξει ούτε από τον ίδιο τον Θεό. Επειδή, αν και η δύναμη του Θεού είναι άπειρη, υπάρχουν εν τούτοις κάποια πράγματα στα οποία δεν έχει εφαρμογή. Διότι τα πράγματα που εκφράζονται κατά τον τρόπο αυτό δεν θα είχαν πραγματικό νόημα, αλλά θα περιείχαν μια λογική αντίφαση».²²

Η βούληση του Θεού σε κάθε περίπτωση επιτάσσει ο άνθρωπος να πράττει σύμφωνα με τις προδιαγραφές του ορθού λόγου. Σε ευθεία αντίθεση με τον Αυγουστίνο, ο Grotius επιμένει ότι οι πόλεμοι

20. I. Kant, «Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View», στο *Kant on History*, ό.π., σ. 11-26.

21. Στο ίδιο, I, 1: xii: «... ο Αριστοτέλης λέει ότι είναι μια ισχυρή απόδειξη υπέρ υμών όταν όλοι φαίνεται να συμφωνούν με αυτό που βεβαιώνουμε και ο Κιρκίων υποστηρίζει ότι η συναίνεση όλων των εθνών σε κάθε περίπτωση πρέπει να γίνει δεκτή ως νόμος της φύσης».

22. Στο ίδιο, I, 1: x.

τους οποίους διέταξε τους Ισραηλίτες ο Θεός να αναλάβουν ήταν όλοι σύμφωνοι με τις επιταγές της φυσικής δικαιοσύνης, και γι' αυτό ακριβώς τους διέταξε.²³ Δεν μπορεί λοιπόν να στηριχθεί στις Γραφές κανένα επιχείρημα που να δικαιολογεί τη χρήση βίας, ιδιωτική, δημόσια ή διεθνή, που καταπατεί την ορθολογικά ορισμένη νομιμότητα. Κεφαλαιώδης αρχή του δικαίου, υπό την έποψη τώρα του *jus ad bellum*, είναι ότι ένας πόλεμος είναι δίκαιος μόνον όταν αναλαμβάνεται για την προστασία της (συλλογικής) περιουσίας μιας πολιτικής κοινότητας από εξωτερική βίαιη προσβολή αυτών που νομίμως κατέχει.²⁴ Συνοδευτική δε προϋπόθεση είναι και εκείνη η πλατωνική, ότι η κήρυξη του πολέμου είναι στην αποκλειστική δικαιοδοσία της νόμιμης εξουσίας.

Πιστεύω ότι μια καντιανού τύπου δεοντολογία δεν μπορεί να έχει καμιά θεωρητική αντιδικία με την παραπάνω προβληματική. Η ανάλυση του Grotius δεν είναι μάταιη σοφιστεία και καζουρισμός, αλλά ένας φιλοσοφικός ακριβώς έλεγχος της εμπειρικής πραγματικότητας από τη σκοπιά κανονιστικών *argiōi* αρχών, οι οποίες επιπροσθέτως (σε απόλυτη εναρμόνιση με την καλοπροαίρετη διαφωτιστική αισιοδοξία του Kant) θεωρείται ότι έχουν εισχωρήσει και διαμορφώσει το θετικό δίκαιο των διεθνών σχέσεων. Εάν υποθέσουμε –όπως ο Kant– ότι η κατάσταση της παγκόσμιας ομοσπονδίας που θα επιβάλει τη διαρκή ειρήνη είναι μια κανονιστική ιδέα που θα πραγματοποιηθεί μόνο μέσα από μια άπειρη πρόοδο (μια ασυμπτωτική δηλαδή διαδικασία στο «τέλος» του ιστορικού χρόνου), και εάν –όπως δυστυχώς έχει δείξει ο Clausewitz– ο πόλεμος είναι στο ενδιάμεσο διάστημα μια πολύ πιο καταλυτική παρουσία από ό,τι παλαιότερα, τότε όχι μόνο δεν πρέπει να παραιτηθούμε από την προβληματική του «δίκαιου πολέμου», αλλά αντιθέτως η τελευταία είναι το πιο ζωτικό πράγμα που έχουμε σήμερα να κάνουμε. Ο δρόμος προς την αμετάκλητη ειρήνη περνάει μέσα από τον ορθολογικό περιορισμό του πολέμου, ένα σύστημα δηλαδή νο-

23. Στο ίδιο, I, 2:v: «Ούτε ο νόμος του Μωυσέως ούτε εκείνος που εδόθη στον Νώε διέταζαν κάτι το καινούργιο, αλλά ήταν απλώς μια κατηγορηματική επανάληψη του νόμου της φύσης ο οποίος είχε καταλυθεί από το εξασχειωμένο έθος». Ομοίως αυτόθι: «... η θεϊκή εξουσία απλώς κατεκύρωσε τις επιταγές της φυσικής δικαιοσύνης [...] Και με τον ίδιο τρόπο ο Μωυσής διέταξε τον λαό να πολεμήσει εναντίον των Αμαλεκιτών που τους επιτέθηκαν ακολουθώντας στην περίπτωση αυτή τις επιταγές της φύσης, αφού δεν φαίνεται να είχε κάποια ειδική επικοινωνία με τον Θεό».

24. Στο ίδιο, I, 2:iii.

μικών φραγμών επιβαλλομένων από μια διεθνή έννομη τάξη και τα εκτελεστικά της όργανα.

Αυτή ακριβώς είναι και η θεωρητική συνεισφορά του Michael Walzer, ο οποίος στο κλασικό πλέον έργο του *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*²⁵ έχει συνοψίσει την άποψη αυτή με τον πιο αποτελεσματικό τρόπο. Το έργο αυτό είναι μια πολυσχιδής θεωρητική αντίδραση στην ιστορική εμπειρία ενός άδικου πολέμου (του Βιετνάμ), πίσω του όμως στέκονται και άλλα δύο θεμελιακά ιστορικά παραδείγματα, ο ναζισμός και η σημερινή σύγκρουση Ισραηλινών και Παλαιστινίων. Ο Walzer υπεραμύνεται ενός τύπου (δεοντολογικής) φιλοσοφίας, η οποία όμως βρίσκεται σε άμεση επαφή με τους ενεργούς κρατήρες της ιστορικότητας. Απορρίπτει μια θεωρία που αφορμάται από ανιστορικές αφαιρέσεις, και εδώ ακριβώς έγκειται η διαφωνία του με την προσέγγιση του Rawls (όπως την εκθέτει στο άλλο μεγάλο του έργο, *Spheres of Justice*). Η σημερινή φιλοσοφία του δίκαιου πολέμου έχει, κατά τον Walzer, τις ακόλουθες αιχμές: πρώτον, όπως προείπαμε, τη θεωρητική αναίρεση του χομπσιανού ρεαλισμού, δεύτερον την κριτική του απόλυτου ειρηνισμού (pacifism), τρίτον τη διατύπωση ενός σύγχρονου δόγματος του jus ad bellum και του jus in bello. Δίκαιος είναι ένας πόλεμος μόνο για την απόκρουση απρόκλητης επίθεσης (αρχή της αυτοάμυνας). Επεμβάσεις στα εσωτερικά μιας άλλης χώρας για την αλλαγή του καθεστώτος της απαγορεύονται. Τέτοια επέμβαση επιτρέπεται μόνο αν έχει καταρρεύσει τελείως η εσωτερική πολιτική τάξη και ένα μεγάλο κομμάτι του πληθυσμού απειλείται με εξόντωση (περίπτωση Ρουάντας). *Αποτρεπτικοί* πόλεμοι (preemptive wars) επιτρέπονται, και τέτοιοι είναι αυτοί που τους αρχίζει ένα κράτος του οποίου όμως ο εχθρός έχει πλέον εκδηλώσει την πρόθεση και ετοιμότητά του να επιτεθεί άμεσα (περίπτωση πολέμου των επτά ημερών του 1967). *Προληπτικοί* πόλεμοι (preventive wars) απαγορεύονται, και τέτοιοι είναι αυτοί που τους αρχίζει ένα κράτος για να μην αφήσει να αναπτυχθεί μια *ενδεχόμενη μελλοντική απειλή* (περίπτωση Ιράκ). Ο ανταρτοπόλεμος δεν είναι ως τέτοιος τρομοκρατία (έστω και αν χρησιμοποιεί τρομοκρατικές ενίοτε μεθόδους). Ενώ η τρομοκρατία καθαυτή (δηλαδή η εκ προθέσεως επίθεση κατά αμάχων με όποιο πολιτικό σκεπτικό)

25. M. Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, Νέα Υόρκη 1977 και 2η έκδ. 1992.

είναι *pace Sartre* καταδικαστέα σε κάθε περίπτωση. Κατά τη διεξαγωγή κάθε πολέμου γενικά απαγορεύεται να είναι στόχος οι άμαχοι, καθώς και γενικά η χρήση αδιάκριτης και υπέρμετρης βίας. Ακόμη και αυτός που αναλαμβάνει, λοιπόν, έναν δίκαιο πόλεμο είναι ανστηρά περιορισμένος ως προς τα μέσα που είναι ελεύθερος να χρησιμοποιήσει για να νικήσει, *έστω και αν ο (αυτο)περιορισμός αυτός ενδέχεται να έχει ως συνέπεια να ηττηθεί*. Όμως, αντιστρόφως, απώλειες ανάμεσα στον άμαχο πληθυσμό που είναι οπωσδήποτε αναπόφευκτες *δεν σημαίνουν* ότι ο πόλεμος είναι *ipso facto* άδικος. Δεν υπάρχει απολύτως κανένας δίκαιος πόλεμος στην ιστορία που να πολεμήθηκε χωρίς να προκληθούν, από τους εν δικαίω ευρισκομένους, τέτοιες απώλειες. Όσον αφορά στο *jus post bello*, είναι υποχρέωση του νικητή να αποκαταστήσει στην κατακτημένη κοινωνία συνθήκες έννομης ελευθερίας, κρατικής ανεξαρτησίας και οικονομικής ευημερίας.

Αυτή είναι μια εντελώς σχηματική παράθεση κάποιων από τα κριτήρια του Walzer, που διασώζουν τον πυρήνα της προβληματικής του δίκαιου πολέμου καθαρίζοντάς την ταυτόχρονα από τα μεταφυσικά εκείνα συμφραζόμενα που εν πολλοίς ακύρωναν τη χρηστικότητα της. Δεν θα κρίνουμε εδώ τα αποτελέσματα της συγκεκριμένης εφαρμογής τους στη σημερινή κατάσταση. Αυτό που έχει σημασία είναι ότι συγκροτούν μια μέθοδο για κρίσιμες διακρίσεις στην ηθική αποτίμηση του ιστορικού παρόντος, ένα καθήκον που έχουν πάνω απ' όλα εκείνοι οι οποίοι εδράζουν τη σκέψη τους πάνω σε λογικά και ηθικά ιδεώδη. Η πίστη σε μία ιδέα, όσο φιλοσοφικά δικαιολογημένη και αν είναι, δεν παρέχει το ελεύθερο για σαρωτικές, αφ' υψηλού αποτιμήσεις, αλλά εντείνει την υποχρέωση για μία εκ του σύνεγγυς ανάλυση των πολιτικών δρωμένων εμποτισμένη με υψηλό βαθμό ιστορικής γνώσης και ευαισθησίας. Πάνω σε αυτήν την αρχή βασίζεται και η έκκληση του *πολίτη* Walzer για μία «ηθικώς αξιοπρεπή Αριστερά» (*a decent Left*),²⁶ που θα ξεπερνά τις ιδεολογικές εμμονές του κακού της παρελθόντος και θα αναγνωρίζει τα διλήμματα μιας καινούργιας εποχής.