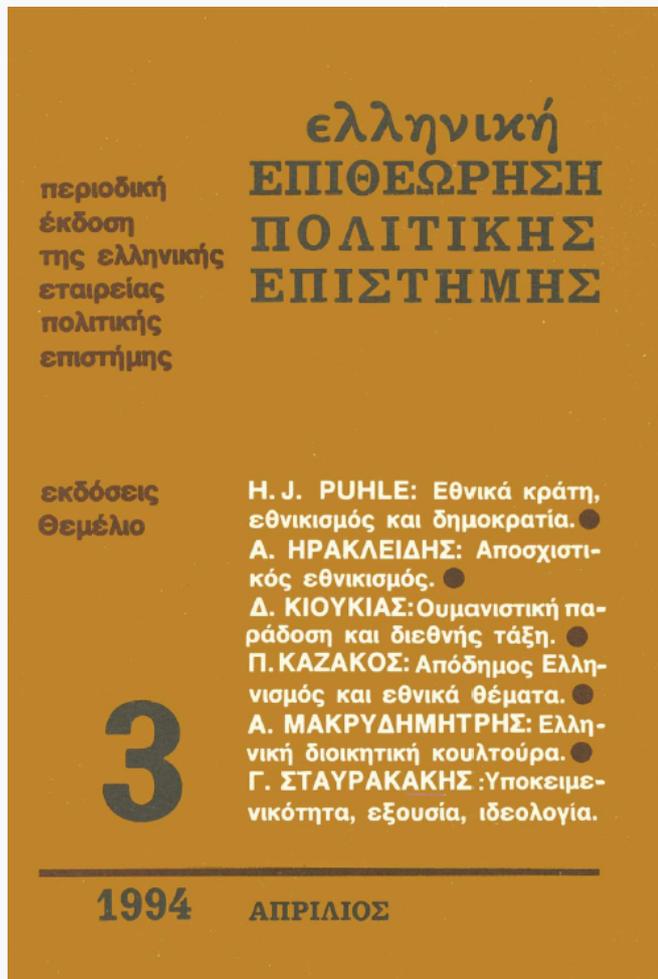


## Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης

Τόμ. 3, Αρ. 2 (1994)



**Richard Falk: Η ουμανιστική-κανονιστική παράδοση στην υπηρεσία της διεθνούς τάξης**

Δημήτρης Κιούκias

doi: [10.12681/hpsa.15303](https://doi.org/10.12681/hpsa.15303)

Copyright © 2017, Δημήτρης Κιούκias



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

### Βιβλιογραφική αναφορά:

Κιούκias Δ. (2017). Richard Falk: Η ουμανιστική-κανονιστική παράδοση στην υπηρεσία της διεθνούς τάξης. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 3(2), 71-102. <https://doi.org/10.12681/hpsa.15303>

**ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΙΟΥΚΙΑΣ**

---

**RICHARD FALK: Η ΟΥΜΑΝΙΣΤΙΚΗ-ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΗ  
ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΣΤΗΝ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΤΗΣ ΔΙΕΘΝΟΥΣ  
ΤΑΞΗΣ**

**1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ**

Η επιστήμη των διεθνών σχέσεων είναι νέα επιστήμη, πνευματικό τέκνο του 20ού αιώνα. Όπως κάθε νέα επιστήμη ή γενικότερα περιοχή σκέψης, αντιμετώπισε και αντιμετωπίζει υπαρκτά προβλήματα και ενίοτε κρίσεις ταυτότητας. Ένα πρωταρχικό δίλημμα που την ταλάνισε και που αφορά γενικότερα τις «νέες» κοινωνικές επιστήμες, όπως η πολιτική επιστήμη και η κοινωνιολογία, ήταν το αν θα στεκόταν ως «πραγματική» επιστήμη κατά τα πρότυπα των φυσικών επιστημών, ή αντίθετα θα αντλούσε από και θα βρισκόταν σε επαφή με παραδοσιακούς, «προ-επιστημονικούς» ή «ημι-επιστημονικούς» τρόπους σκέψης, σαν αυτούς που υποδείκνυαν για παράδειγμα η πολιτική φιλοσοφία και η ιστορία. Το πλεονέκτημα της πρώτης προσέγγισης ήταν κατά τα φαινόμενα η χειραφέτηση από τις παραδοσιακές ηθικολογικές, ιδεοκρατικές και μη ρεαλιστικές προσεγγίσεις και η πρόσκτηση κύρους θετικής επιστήμης με ίδιο, αυτοτελές, αντικείμενο. Το μειονέκτημά της κατά τους πολέμιους της ήταν ένας ψευδοεπιστημονισμός που δεν μπορούσε να συλλάβει την παρατηρούμενη πραγματικότητα ενόσω απέκλειε ιδέες, αξίες και ηθικούς νόμους που είναι βασικά συστατικά της «ανθρώπινης ύλης». Αντίθετα κατά τους υπέρμαχούς της με τη δεύτερη προσέγγιση οι ελλείψεις αυτές διορθώνονταν, ενώ παράλληλα οι διεθνείς σχέσεις απέβαλλαν το στίγμα του «νεοφώτιστου» και του ύστερου μιμητή με την άμεση σύνδεσή τους με ένα πανάρχαιο σώμα σκέψης, την πολιτική φιλοσοφία και την ιστορία. Την ίδια στιγμή βέβαια το εγχείρημα αυτό ενείχε τον κίνδυνο της ενδοτικότητας στις παραδοσιακές προσεγγίσεις και της μη σύμπτωσης με

τα διαδεδομένα επιστημολογικά πρότυπα της εποχής.<sup>1</sup>

Το δίλημμα αυτό τελικά φάνηκε ότι επιλύθηκε υπέρ του «επιστημονισμού» και έτσι οι διεθνείς σχέσεις ακολούθησαν το θετικισμό που επικράτησε σε συναφείς κλάδους κοινωνικών επιστημών. Το κυρίαρχο αυτό υπόδειγμα επέτασε την ακριβή παρατήρηση της κοινωνικής πραγματικότητας, τη μελέτη δηλαδή του «είναι» και όχι του δέοντος, τη διά τούτου εξαγωγή νόμων/κανονικοτήτων που διέπουν τη διεξαγωγή των διεθνών σχέσεων και την ένταξη των τελευταίων σε κατασκευασμένα ερμηνευτικά πλαίσια ή «παραδείγματα», όπως αυτά του «ρεαλισμού», του «πλουραλισμού» ή του «στρουκτουραλισμού».<sup>2</sup> Το έδαφος για την επικράτηση αυτών των αντιλήψεων το προετοίμασε βέβαια μια παραδοσιακή σε αναλυτικά εργαλεία σχολή, οι «ρεαλιστές», με κυριότερους «ιδρυτές» τον Αμερικανό Morgenthau και τους Βρετανούς Carr και Wight. Με την επιμονή των ρεαλιστών στην «ουδέτερη» παρατήρηση της πραγματικότητας των διεθνών σχέσεων και την εξαγωγή νόμων που τις διέπουν άνοιξε ο δρόμος για μια πιο επιστημονική παρατήρηση αυτής της πραγματικότητας με βάση τα πρότυπα των θετικών επιστημών. Έτσι στις δεκαετίες του 1950 και του 1960 εμφανίστηκαν μια σειρά τέτοιων επιστημονικών θεωριών, όπως η συστημική ανάλυση, η θεωρία των παιγνίων (game theory), διάφορες μέθοδοι συλλογής και επεξεργασίας στοιχείων, δάνεια από την οικονομική επιστήμη και την ψυχολογία και εν γένει ένα ολόκληρο κύμα που αποτέλεσε ειδικότερη εφαρμογή του «συμπεριφορισμού».<sup>3</sup>

Το κυρίαρχο υπόδειγμα διατηρείται με διάφορες παραλλαγές

1. Το ζήτημα αυτό είναι από τα πλέον πολυσυζητημένα στην επιστήμη των διεθνών σχέσεων. Μια ολοκληρωμένη εικόνα μπορεί να αποκτήσει κανείς *inter alia* από το ειδικό αφιέρωμα του *Millenium, Journal of International Studies*, «The Study of International Relations» (τόμ. 16, αρ. 2, καλοκαίρι 1987). Από τον τόμο αυτό ιδιαίτερα κατατοπιστικό είναι το άρθρο του S. Smith, «Paradigm Dominance in International Relations: The Development of International Relations as a Social Science», σ. 190-193. Βλ. επίσης τη θαυμάσια εισαγωγή του C. Brown, στο πρόσφατο βιβλίο του *International Relations Theory. New Normative Approaches*, Harvester/Wheatsheaf 1992, σ. 1-11.

2. Βλ. C. Brown, *International Relations Theory. New Normative Approaches*, ό.π., σ. 2, και C. Navari, «Introduction: A Methodological Overview», στο *The State and International Relations, Concepts and Practice*, διδακτορική διατριβή, University of Birmingham 1991, σ. 6-10.

3. Βλ. C. Brown, *International Relations...*, ό.π., σ. 98-99.

(π.χ. νεορεαλισμός) ως τις μέρες μας.<sup>4</sup> Όμως από τη δεκαετία του 1970 άρχισε να κλονίζεται η παντοδυναμία του. Στις Ηνωμένες Πολιτείες η τραυματική εμπειρία του πολέμου του Βιετνάμ έδωσε το έναυσμα για μια επιστροφή σε δεοντολογικές/ηθικολογικές θεωρήσεις. Χαρακτηριστικό διανοητικό προϊόν της εποχής αυτής ήταν το έργο του M. Walzer για τους «δίκαιους και άδικους πολέμους» με το οποίο γινόταν προσπάθεια να τεθούν ηθικά και νομικά κριτήρια όσον αφορά την προσφυγή σε πόλεμο («*ius ad bellum*») και τον τρόπο διεξαγωγής των εχθροπραξιών («*ius in bello*»)<sup>5</sup> Παράλληλα η αυξανόμενη συνείδηση –και φιλολογία– γύρω από τη λεγόμενη «αλληλεξάρτηση» και τα προβλήματα των κρατών του Τρίτου Κόσμου (π.χ. οικονομική εξαθλίωση και πείνα) ενίσχυσαν το ενδιαφέρον για δεοντολογικά ζητήματα και διεύρυναν τη θεματική των ασχολούμενων με αυτά με την προσθήκη του τεράστιου ζητήματος της αναδιανεμητικής δικαιοσύνης σε παγκόσμιο επίπεδο. Επίσης οι σύγχρονες διεθνείς τάσεις για υπερεθνικότητα και αμφισβήτηση του κράτους και της κυριαρχίας του καθώς και η προβολή του θέματος της καταπάτησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από αρκετά κράτη προσέθεσαν το ζήτημα του αν το άτομο οφείλει τυφλή υποταγή στο εθνικό κράτος, ή αντίθετα, σε ορισμένες τουλάχιστον περιπτώσεις, θα μπορεί να επικαλείται απευθείας την προστασία της διεθνούς κοινότητας.

Έτσι σιγά σιγά δημιουργήθηκε ένα σώμα σκέψης που προσπάθησε να αμφισβητήσει το κυρίαρχο υπόδειγμα και που συνοψίζεται στον όρο «κανονιστικές» (normative) θεωρίες ή προσεγγίσεις.<sup>6</sup>

4. Δε σκοπεύω εδώ να δώσω μια πλήρη καταγραφή της ιστορίας των θεωριών των διεθνών σχέσεων. Ο σκοπός μου είναι να αντιπαράθεσω ένα λίγο ως πολύ κυρίαρχο υπόδειγμα που βασιζεται στο θετικισμό/επιστημονισμό και που οι ρίζες του βρίσκονται στη ρεαλιστική σχολή σε ένα εναλλακτικό υπόδειγμα, το «κανονιστικό». Πρόκειται βέβαια για μια αδρή αναλυτική διχοτόμηση. Εάν επιθυμεί κανείς να εμβαθύνει στην εξέλιξη των θεωριών των διεθνών σχέσεων, ιδίως σχετικά με τη λεγόμενη «μετα-συμπεριφορική φάση», δεν έχει παρά να συμβουλευτεί τη σχετική εξειδικευμένη βιβλιογραφία που είναι τεράστια και που στα καθ' ημάς συνοψίζεται θαυμάσια, εκτός άλλων, στο βιβλίο Θ. Κουλουμπής - Δ. Κώνστας, *Διεθνείς Σχέσεις: μια συνολική προσέγγιση*, Παπαζήσης, Αθήνα 1985, τόμ. Α, σ. 17-128. Για μια περαιτέρω εμβάθυνση στην περιοχή αυτή μπορεί κανείς να συμβουλευτεί τον τόμο A. Groom - C. Mitchell (επιμ.), *International Relations Theory: A Bibliography*, Frances Pinter, Λονδίνο 1978.

5. M. Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Penguin, Harmondsworth 1980.

6. Ο λατινογενής όρος «normative» είναι κάπως προβληματικός ως προς την

Κοινή σ' αυτές τις προσεγγίσεις είναι η διαπίστωση ότι η μελέτη της «πραγματικότητας» των διεθνών σχέσεων, δηλαδή ουσιαστικά της πολιτικής της ισχύος (power politics), με βάση την παραδοχή ότι οι διεθνείς σχέσεις διέπονται από ένα αυστηρά ορθολογικό υπολογισμό συμφερόντων, είναι ανεπαρκής· χρειάζεται η επανεισαγωγή τρόπων σκέψης που από την άποψη της περιγραφής/ερμηνείας παίρνουν υπόψη τους αξίες, ιδέες και ηθικές εκτιμήσεις και από την άποψη της σύστασης είναι σε θέση να εξαγάγουν δεοντολογικά κριτήρια και προτάσεις. Οι διεθνείς σχέσεις λειτουργούν και με ιδεολογίες, θρησκείες και άλλα συστήματα πεποιοθήσεων που έχουν τη δική τους αυτονομία και δυναμική (λειτουργούν, για παράδειγμα, ενίοτε σαν ανεξάρτητες μεταβλητές σε σχέση με τον προσδιορισμό του εθνικού συμφέροντος). Επομένως, κατά τις προσεγγίσεις αυτές, αντί για την εξαγωγή «φυσικών νόμων» κατά τον θετικιστικό χαρακτήρα του κυρίαρχου υποδείγματος, θα πρέπει κανείς να εστιάσει την προσοχή του στα συστήματα εκείνα των ιδεών που αποτελούν τα αρχέτυπα της ανθρώπινης δράσης στις διεθνείς σχέσεις. Έτσι «η κανονιστική θεωρία είναι διακριτή από την εμπειρική ή θετικιστική θεωρία χάρις στο ότι το αντικείμενό της κείται μάλλον στο βασίλειο των ιδεών παρά σε αυτό των παρατηρήσιμων γεγονότων. Οι κανόνες δεν είναι συγγενείς με φυσικούς νόμους, αλλά μάλλον είναι κατασκευάσματα ανθρώπινης επινόησης. Το ότι είναι παρά τη φύση τους αυτή πραγματικοί οι κανόνες αυτοί είναι ένα κυριαρχικό ζήτημα πάνω στο οποίο στηρίζεται η κανονιστική θεωρία».<sup>7</sup>

ακριβή μετάφρασή του στα ελληνικά. Μέχρις ότου υπάρξει μια κοινά αποδεκτή απόδοση από την ελληνική ακαδημαϊκή κοινότητα, αναγκαστικά θα υπάρχουν μονομερείς επιλογές. Εδώ έχουμε προκρίνει ως απόδοση το κανονιστικός -ή και, εναλλακτικά (σπανιότερα), το δεοντολογικός -ή. Νομίζω ότι η μετάφραση του όρου «normative» ως «setting a standard» από έγκυρα λεξικά, όπως το Oxford/Hornby (Oxford Univ. Press, 1986), και η χρήση του επιθέτου κανονιστικός (π.χ. κανονιστική αρχή) σε εγχώρια εγχειρίδια (ηθικής) φιλοσοφίας για την απόδοση της έννοιας «ο θέτων ή ασπαζόμενος ηθικούς κανόνες ή αρχές» (βλ. π.χ. *Ανθολόγιο Φιλοσοφικών Κειμένων Γ' Λυκείου*, ΟΕΔΒ, 1976) δημιουργούν ευνοϊκό έδαφος για τη «νομιμότητα» του όρου «κανονιστικός». Μια τρίτη απόδοση του «normative» θα μπορούσε να είναι το «δεοντοκρατικός», ιδιαίτερα ως προσδιοριστικό θεωριών. Εν πάση περιπτώσει ας ελπίσουμε ότι το σχετικό μεταφραστικό πρόβλημα θα λυθεί σύντομα και αποτελεσματικά.

7. Βλ. H.C. Dyer, «Normative Theory and International Relations», στο H. C. Dyer - L. Mangasarian (επιμ.), *The Study of International Relations, The State of the Art*, MacMillan/Millennium, Λονδίνο 1989, σ. 172-185.

Συνέπεια αυτής της αντίληψης είναι η ανάγκη της επιστροφής στους μεγάλους κλασικούς (π.χ. Kant, Hegel) με σκοπό το αναβάπτισμα στο «βασιλείο των ιδεών» και εν συνεχεία η επαναδιατύπωση και προσαρμογή των «μεγάλων διδαγμάτων» στην πραγματικότητα και γλώσσα των σημερινών διεθνών σχέσεων.

Ο όρος βέβαια «κανονιστική θεωρία» στις διεθνείς σχέσεις περικλείει πολλές προσπάθειες. Μερικοί μελετητές του είδους, όπως ο R. Beitz,<sup>8</sup> ο M. Frost<sup>9</sup> ή ο T. Nardin<sup>10</sup> επιφύλαξαν στον εαυτό τους θέση «μεγάλου θεωρητικού» συζητώντας σε αρκετά αφαιρετικό επίπεδο το περίφημο πρόβλημα της διεθνούς τάξης, άλλος από «κοσμοπολιτική» σκοπιά (Beitz), άλλος από «κοινοτική» σκοπιά,<sup>11</sup> υπεραμνόμενος της πρωτοκαθεδρίας του κράτους-έθνους (Frost), και άλλος υποστηρίζοντας μια νέα διατύπωση της πλουραλιστικής εκδοχής της διεθνούς τάξης (Nardin). Άλλοι πάλι (π.χ. Falk, Kothari) προτίμησαν την επεξεργασία πρακτικών μοντέλων για την υπέρβαση της παρούσας διεθνούς τάξης και θεωρήθηκαν υπέρμαχοι μιας παγκόσμιας κυβέρνησης.<sup>12</sup> Κάποιοι άλλοι (π.χ. Walzer, Nagel, Singer, Barry) συζήτησαν μόνο συγκεκριμένα θέματα, όπως το δίκαιο της προσφυγής σε πόλεμο, την ηθική της (ένοπλης) επέμβασης ή το ζήτημα της αναδιανεμητικής δικαιοσύνης.<sup>13</sup> Τέλος, δεν έλειψαν και προσπάθειες εισαγωγής της «κριτικής θεωρίας» και της προβληματικής του «μεταμοντερνισμού» ή ακόμα και φε-

8. Βλ. C.R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton Univ. Press, Princeton 1979.

9. Βλ. M. Frost, *Towards a Normative Theory of International Relations*, Cambridge Uni. Press, Cambridge 1986.

10. Βλ. T. Nardin, *Law, Morality and the Relations of States*, Princeton Univ. Press, Princeton 1983.

11. Η διάκριση «κοσμοπολιτική» (cosmopolitan) και «κοινοτική» (communitarian) άποψη-θεωρία έχει γίνει από τον C. Brown (βλ. C. Brown, *International Relations...*, ό.π., σ. 12-13) προκειμένου να καταταχθούν οι κανονιστικές θεωρήσεις των διεθνών σχέσεων σε δύο πλατιά φιλοσοφικά ρεύματα. Η πρώτη θεωρία αφορμάται στους νεότερους χρόνους από τον Kant και εντάσσει στους κόλπους της διανοητές που εντοπίζουν την υπέρτατη πηγή νομιμότητας και ηθικής σε κάποια μορφή διεθνούς κοινότητας. Αντίθετα για τη δεύτερη θεωρία, πατρική φιγούρα της οποίας θεωρείται ο Hegel, η πηγή νομιμότητας είναι η «κοινότητα», μια κλειστή κοινωνική ομάδα, που στις διεθνείς σχέσεις δεν είναι άλλη από το κράτος.

12. Βλ. H. Bull, *The Anarchical Society*, Macmillan, Λονδίνο 1977, σ. 252, 261, 291.

13. Βλ. C. Brown, *International Relations...*, ό.π., σ. 126.

μνιστικές προσεγγίσεις που αμφισβήτησαν απ' τη δική τους σκοπιά το κυρίαρχο θετικιστικό υπόδειγμα.<sup>14</sup>

Το παρόν άρθρο αποτελεί ενασχόληση με την κανονιστική θεωρία κατά διττό τρόπο. Πρώτον, παρουσιάζει το έργο ενός υπέρμαχου της υπέρβασης της παρούσας διεθνούς τάξης, του Αμερικανού Richard Falk. Δεύτερον, αποπειράται να εντάξει το έργο αυτό σε ένα σώμα κανονιστικής σκέψης, τον πολιτικό ουμανισμό με την αρχαιοελληνική και τις νεότερες διατυπώσεις του. Καθώς δε για το σκοπό αυτό επιχειρείται μια σύνδεση των απόψεων ενός σύγχρονου διεθνολόγου με τα «μεγάλα διδάγματα» των κλασικών, το όλο εγχείρημα φιλοδοξεί ταυτόχρονα να αποτελέσει ζωντανό παράδειγμα κανονιστικής προσέγγισης. Με άλλα λόγια και, ίσως, κάπως τολμηρά δεν αρκείται απλώς στο να περιγράψει κανονιστική θεωρία, αλλά αποτελεί συμβολή στη συγγραφή τέτοιας θεωρίας.

Αυτό βέβαια, η είσοδος μου δηλαδή στα «νερά» της διεθνούς κανονιστικής θεωρίας, με υποχρεώνει να προβώ σε ορισμένες δι-

14. Η κριτική θεωρία στις διεθνείς σχέσεις αμφισβήτησε και αυτή με τη σειρά της το θετικιστικό υπόδειγμα υποστηρίζοντας το ανέφικτο της εξαγωγής αντικειμενικών νόμων στην επιστήμη και εισάγοντας έναν υποκειμενισμό στη βάση της παραδοχής ότι τα δρώντα υποκείμενα είναι δέσμοι του συγκεκριμένου ιστορικού χρόνου και του συγκεκριμένου συστήματος αξιών στο οποίο υπόκεινται. Έτσι κατά την κριτική θεωρία η μελέτη μετατίθεται στις αξίες, γλώσσα, ρητορική που δίνουν «κοινωνικό νόημα» στις σκέψεις και πράξεις των δρώντων και που όταν αποκωδικοποιηθούν αποκαλύπτουν τις πραγματικές προθέσεις τους. Στο βαθμό που η κριτική θεωρία (και οι συναφείς κλάδοι, π.χ. φαινομενολογία, «discourse analysis», μεταμοντερνισμός) εισάγουν αξίες στη μελέτη των διεθνών σχέσεων εντάσσονται από ορισμένους στις κανονιστικές θεωρίες (βλ. H.C. Dyer, «Normative Theory and International Relations...», *ό.π.*, σ. 175-176, και C. Brown, *International Relations...*, *ό.π.*, σ. 195-233). Στο βαθμό όμως που, όπως σωστά αναλύει η C. Navari («Introduction: A Methodological Overview...», *ό.π.*, σ. 11-14), οι νέες αυτές προσεγγίσεις χαρακτηρίζονται από έντονο σχετικισμό και αρνούνται την οποιαδήποτε αντικειμενικότητα στη γνώση, ιδιαίτερα την αλήθεια των ιδεών ή τουλάχιστον τη δυνατότητα «διαλόγου» ανάμεσα σε συστήματα ιδεών διαφορετικών εποχών, θα έλεγα ότι, από αυτή την άποψη, βρίσκονται στον αντίποδα των κλασικών κανονιστικών προσεγγίσεων. Το σημείο αυτό το επισημαίνω, με αφορμή τον Falk, και μέσα στο κείμενο.

Σχετικά τώρα με την εισβολή φεμινιστικών προσεγγίσεων στις διεθνείς σχέσεις, τη δική τους τάση να σχετικοποιήσουν/απομυθοποιήσουν το –ανδρικό πλέον– κυρίαρχο υπόδειγμα, να ανατρέξουν γι' αυτό τη δυνατότητα αντικειμενικής γνώσης και διατύπωσης «μεγάλων θεωριών», αλλά και να καταλήξουν ακούσια στη δική τους «μεγάλη θεωρία» (το ξαναγράψιμο της ιστορίας από τη «γυναικεία πλευρά») βλ. C. Brown, *International Relations...*, *ό.π.*, σ. 237.

ευκρινίσεις. Όπως θα φανεί και στον επίλογο του άρθρου, ούτε οι απόψεις του Falk ούτε οι κανονιστικές προσεγγίσεις ευρύτερα με βρίσκουν απόλυτα σύμφωνο. Η κατάληξη του άρθρου με μια μάλλον χομπσιανή περίσκεψη ακριβώς υπογραμμίζει αυτό και δηλώνει τα όρια των προσεγγίσεων του είδους. Απορρίπτοντας το ρόλο του φανατικού πιστού, συμφωνώ απόλυτα με τον Chris Brown, ο οποίος δέχεται την αναγκαιότητα της παράλληλης (με τις κανονιστικές προσεγγίσεις) ρεαλιστικής/εμπειρικής προσέγγισης.<sup>15</sup> Από την άλλη διαφωνώ με την τάση υποβάθμισης της κανονιστικής θεωρίας, ιδιαίτερα και κυρίως της σύνδεσης των διεθνών σχέσεων με την πολιτική φιλοσοφία. Ας μου επιτραπεί να πω ότι η φιλοσοφική ενατένιση του κόσμου, και ιδιαίτερα η επανεισαγωγή στη σκέψη μας της ηθικής φιλοσοφίας, αποτελεί αναγκαίο συμπλήρωμα της ρεαλιστικής αντιμετώπισης της καθημερινότητας, ιδίως σε εποχές κρίσης. Από αυτή την άποψη πιστεύω ότι έχει δίκιο ο Falk όταν, όπως θα δούμε, κάνει έκκληση για έναν νέο Διαφωτισμό. Το ότι βέβαια θεωρίες και ιδέες σαν του Falk ίσως αποτελούν τελικά κραυγές για κάτι που δεν μπορεί εύκολα να πραγματοποιηθεί δε θα πρέπει να ακυρώνει συνολικά το είδος του εγχειρήματος.

## 2. Η ΘΕΣΗ ΤΟΥ RICHARD FALK ΣΤΗ ΔΙΕΘΝΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ, ΤΟ ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΟ ΤΟΥ ΣΤΙΓΜΑ ΚΑΙ ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ

Ο Richard Falk έχει γίνει γνωστός ως πολυγραφότατος λόγιος των διεθνών σχέσεων, ως νόμιμος συνομιλητής για αρκετό διάστημα των συναδέλφων του διεθνολόγων σε ό,τι αφορά τις επιστημονικές συζητήσεις που απασχόλησαν τον κλάδο, αλλά και ως ουτοπικός στοχαστής, τουλάχιστον στους κύκλους του κυρίαρχου ρεύματος της επιστήμης των διεθνών σχέσεων. Πράγματι, αν και οι εκκλήσεις του για ανθρωπισμό και δικαιοσύνη στην παγκόσμια πολιτική καθώς και για ένα ανανεωτικό διεθνές δίκαιο που να ενσωματώνει τέτοιες αξίες βρήκαν αρχικά ένα συμπαθές ακροατήριο (ιδιαίτερα τη δεκαετία του 1960), ο ριζοσπαστικός μεσσιανισμός του μαζί με τα μεγαλεπήβολα σχέδιά του για μια ριζικά νέα διεθνή τάξη όπως και η μη συστηματικότητα της θεωρίας του προκάλεσαν τους πιο πάνω χαρακτηρισμούς και τελικά έκαναν τη φωνή του ό-

15. Βλ. C. Brown, *International Relations...*, ό.π., σ. 2.

λο και λιγότερο ακουστή, ίσως μια «*vox clamantis in deserto*».<sup>16</sup>

Οπωσδήποτε οι κριτικές που ασκήθηκαν στον Falk δεν ήταν α-στήρικτες. Και άλλωστε δεν είναι εύκολο για κάποιον να διατεθεί ευνοϊκά προς τα οράματά του σε έναν κόσμο που κυριαρχείται από τον ρεαλιστικό στοχασμό και που είναι απορροφημένος –συχνά πολύ δικαιολογημένα– με τα σύνθετα προβλήματα της καθημερινής πολιτικής της ισχύος. Γιατί πραγματικά ο Falk έχει πολύ λίγα να πει για πρακτικές λύσεις σε τρέχοντα προβλήματα εκτός ίσως από εκείνο το μέρος του έργου του που ασχολείται με τις μεταρρυθμίσεις που πρέπει, κατά τη γνώμη του, να γίνουν στο διεθνές δίκαιο προκειμένου αυτό να γίνει περισσότερο νομιμοποιημένο και αποτελεσματικό. Εντούτοις το να μην είναι κανείς πρακτικός δε σημαίνει ότι είναι και ανάξιος. Η γνώμη μου είναι ότι, αν το έργο του Falk αντιμετωπιστεί πιο φιλοσοφικά, αν δηλαδή τεθεί στο σωστό φιλοσοφικό πλαίσιο και το φιλοσοφικό μέρος διαχωριστεί από εκείνο του «πολιτικού μανιφέστου», μπορεί να προκύψει μια διαφορετική εικόνα από αυτή στην οποία μας συνήθισε μέρος της διεθνούς γραμματείας και έτσι ίσως «περισσότερη συμπάθεια για το διάβολο» να αισθανθούμε.

Προτείνω, λοιπόν, να δούμε το έργο του Falk υπό ένα νέο πρίσμα. Το επιχειρήμα μου είναι ότι στον εσώτερο πυρήνα των πολυάριθμων και αυστηματοποιητών γραπτών του υπάρχει μια σταθερή αναζήτηση για έναν νέο ορθολογισμό, έναν ουμανιστικό ορθολογισμό με απώτερο στόχο τη διατύπωση ενός δεοντολογικού (normative) κριτηρίου με το οποίο να μπορούν να κριθούν και ίσως να διορθωθούν οι πράξεις των διευθυνόντων τις τύχες της ανθρωπότητας. Αλλά για να κατανοηθεί αυτός ο τρόπος σκέψης καλύτερα, θα πρέπει να ανατρέξουμε και στην παράδοση του αρχαιοελληνικού πολιτικού ουμανισμού. Όπως θα διαφανεί στη συνέχεια, τα κυρίαρχα θέματα αυτής της παράδοσης, δηλαδή η δεοντολογική/κανονιστική (normative) κοινωνική σκέψη, η χαοτική εικόνα του κόσμου και η έννοια της τραγωδίας, η φιλοσοφία του

16. Χαρακτηριστικοί επικριτές του Falk, αλλά και ταυτόχρονα διανοητές που ασχολήθηκαν σοβαρά με το έργο του, είναι ο «συντηρητικός» H. Bull και ο «φιλελεύθερος-πλουραλιστής» S. Hoffmann (βλ. H. Bull, *The Anarchical Society*, ό.π., και S. Hoffmann, *Duties Beyond Borders*, Syracuse Uni. Press, Syracuse 1981). Πάντως θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο Falk και σήμερα ακόμα έχει το «δικό του κοινό», ιδιαίτερα στις Ηνωμένες Πολιτείες. Υπάρχουν δε επιστημονικά περιοδικά, όπως το *Alternatives* και το *Praxis International*, που ασχολούνται συστηματικά με το έργο του, όπως και με το έργο «ομοτέχνων» του.

μέτρου, η ιδέα του «φωτισμένου νομοθέτη» και του φωτισμένου κριτή, καθώς και η αναζήτηση για την ιδεατή-αγαθή κοινότητα, είναι ιδιαίτερα κατάλληλα για την κατανόηση των απόψεων του Falk, μολονότι ο τελευταίος ασχολείται με τις διεθνείς σχέσεις.

Θα πρέπει βέβαια να επισημάνω ότι η επίκληση της κανονιστικής παράδοσης ως ερμηνευτικού οδηγού κάθε άλλο παρά σημαίνει την αντιμετώπιση του Falk ως συνειδητού αναγεννητή αυτής της παράδοσης. Αντίθετα με τον αμερικανό πολιτικό φιλόσοφο Leo Strauss, ο οποίος μπορεί να θεωρηθεί με τέτοιους όρους,<sup>17</sup> ο Falk στην καλύτερη των περιπτώσεων κάνει λόγο για «κανονιστικές διεθνείς σχέσεις» (normative international relations),<sup>18</sup> χωρίς βέβαια να τις συνδέει με κάποια παράδοση κανονιστικής θεωρίας. Φαίνεται δε καθαρά ότι η πνευματική του ανέλιξη έχει άμεση σχέση με την αμερικανική συνταγματική παράδοση — ο ίδιος είναι κατά κύριο λόγο καθηγητής του διεθνούς δικαίου — από όπου έχει ενσωματώσει την ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως επίσης έχει σχέση με τη χριστιανική αντίληψη για την ισότητα και την ανθρωπινή αξιοπρέπεια. Ακόμα είναι γνωστό ότι στις αρχές της καριέρας του είχε επηρεαστεί έντονα από μια συγκεκριμένη νομική θεωρία, την κοινωνιολογική προσέγγιση του δικαίου (sociological jurisprudence).<sup>19</sup> Τέλος δε θα πρέπει να διαφεύγει της προσοχής μας

17. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο L. Strauss, του οποίου ορισμένες απόψεις επικαλούμαστε στη συνέχεια, είναι μεν σύγχρονος ουμανιστής και συνειδητός υπέρμαχος της επανεισαγωγής της κανονιστικής παράδοσης στις πολιτικές επιστήμες, αλλά από ιδεολογική άποψη εννοεί τον ουμανισμό διαφορετικά από ό,τι ο Falk και άλλοι. Συγκεκριμένα ο Strauss τάσσεται υπέρ μιας ποιοτικής βελτίωσης της σύγχρονης δημοκρατίας με την εισαγωγή αριστοκρατικού ήθους (βλ. L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*). Από φιλοσοφική άποψη όμως, ο γνήσιος και βαθύς ουμανισμός του Strauss, ιδιαίτερα ο «κοσμοπολιτισμός», τον είναι πέραν αμφιβολίας. Αυτό το στοιχείο μάς επιτρέπει να τον επικαλεστούμε σε ορισμένα σημεία στο πλαίσιο μιας ευρύτερης σύλληψης της κανονιστικής σχέσης.

18. Βλ. R.A. Falk, *The End of the World Order. Essays on Normative International Relations*, Holmes & Meier, Λονδίνο 1983, σ. 3.

19. Η κοινωνιολογική προσέγγιση του δικαίου αναπτύχθηκε στις Ηνωμένες Πολιτείες στη δεκαετία του 1950 από τον M. McDougal και τον H. Lasswell. Απέκτησε αρκετή επιρροή στους κύκλους των αμερικανών διεθνολόγων χάρις και στην προώθηση συναφών αντιλήψεων από τη νομική σχολή του πανεπιστημίου Yale. Σύμφωνα με τις πεποιθήσεις της σχολής αυτής, ο διεθνής δικαστής δεν περιορίζεται στην ουδέτερη εφαρμογή των κανόνων του κρατούντος διεθνούς δικαίου (άποψη του νομικού θετικισμού). Αντίθετα διευρύνει τα δικανικά του κριτήρια με γνώμονα παγκόσμιες ουμανιστικές αξίες και παίρνει αποφάσεις που έχουν χαρακτηριστικά πολιτικής μεταρρύθμισης. Την «πολιτικοποιημένη» αυτή άποψη του

μια αναδυόμενη συμπάθεια προς τον ουμανιστικό σοσιαλισμό.

Παρά ταύτα η γενικότερη κοσμοθεωρία του μέσα από την οποία αντιλαμβάνεται τον κόσμο και προτείνει λύσεις για το ξεπέραςμα της «σύγχρονης τραγωδίας» γίνεται κατανοητή μέσα από την κανονιστική παράδοση. Πολύ σημαντικό από αυτή την άποψη είναι το ιδιαίτερο ιδεολογικό πλαίσιο μέσα από το οποίο ασκεί κριτική στη «σκοτεινή» πλευρά αυτού που ονομάζουμε «νεωτερικότητα» (modernity). Πράγματι πιστεύω ότι, ενώ ο Falk στηλιτεύει αυτά που πιστεύει ότι αποτελούν τα πνευματικά θεμέλια της νεωτερικότητας, δηλαδή το μακιαβελικό πολιτικό ήθος και τον υλιστικό προοδευτισμό (την αντίληψη περί συνεχούς προόδου) της νεωτερικής επιστήμης (τεχνολογίας), καθώς και τα πρακτικά αποτελέσματά αυτής της παράδοσης, το ιδεολογικό του στίγμα είναι ουμανιστικό-κανονιστικό. Η κριτική του δεν είναι ούτε ενός φιλελεύθερου μεταρρυθμιστή ούτε ενός μαρξιστή επαναστάτη, καθώς έχει καταγγείλει και των δυο τις αντιλήψεις για την κοινωνική αλλαγή. Επιπλέον, αν και έχει εκφράσει κάποια συμπάθεια για τον «φιλοσοφικό αναρχισμό»,<sup>20</sup> έχει επίσης καταγγείλει τη βία, την τρομοκρατία και το μηδενισμό ως νόμιμα και βιώσιμα μέσα μεταμόρφωσης της παρούσας διεθνούς τάξης. Πραγματικά κάπου σχολιάζει μιλώντας για το ξεπέραςμα της παρούσας διεθνούς τάξης ως εξής:

«Το να υποταγούμε σε μια τέτοια πραγματικότητα ισοδυναμεί με το να αρνηθούμε την ελπίδα για το μέλλον. Το να προβάλλουμε απλές εικόνες ενός βιώσιμου μέλλοντος είναι σαν να παίζουμε τη λύρα ενώ η Ρώμη καίγεται. Το να επιβιβαστούμε για ένα επαναστατικό ταξίδι, δεδομένων όλων όσων ξέρουμε για την τάση των επαναστάσεων να καταβροχθίζουν τα παιδιά τους, είναι μάλλον σαν να επιλέγουμε μια βίαιη πορεία τρόμου που ούτε καν περιέχει μεγάλη ελπίδα γνήσιου μετασχηματισμού...».<sup>21</sup>

Αλλά ούτε και μια υπαρξιστική ή κριτική/μεταμοντέρνα στάση θα χαρακτήριζε πειστικά την προσέγγιση του Falk. Ο ηθικός λόγος του και η έντονη αίσθηση ενότητας και κοινού πεπρωμένου της ανθρωπότητας ανεξαρτήτως χώρου και χρόνου αποκλείουν μια τέ-

διεθνούς δικαίου παρουσιάζει και αναλύει ωραία η Rosalyn Higgins στο γνωστό άρθρο «Policy Considerations and the International Judicial Process» (*International and Comparative Law Quarterly*, αρ. 17, 1968, ιδίως σ. 58-59).

20. Βλ. R.A. Falk, *The End of the World Order...*, ό.π., σ. 20.

τοια στάση. Κάθε άλλο παρά αθεϊκός, πολιτισμικά καθορισμένος και καταδικασμένος να είναι κατακερματισμένος, ο κόσμος του Falk παρουσιάζεται, τουλάχιστον εν δυνάμει, δεμένος από μια κοινή αρχή και ένα τέλος (με την αρχαιοελληνική έννοια) και, μολοντί διαιρεμένος πολιτικά, πλήρως ικανός διαπολιτιστικής επικοινωνίας. Έτσι λοιπόν το ιδιαίτερο ιδεολογικό πλαίσιο μέσα από το οποίο επικρίνει τη νεοτερικότητα είναι η ουμανιστική/κανονιστική προσέγγιση, η οποία καθώς είναι άμεσα συνδεδεμένη με την αρχαιοελληνική παράδοση συνιστά μια προ-νεοτερική (pre-modern) απάντηση στα προβλήματα της κοινωνικής αναταραχής. Φυσικά η παράδοση αυτή αναβιώθηκε και καλλιεργήθηκε από νεοτερικούς στοχαστές, ιδιαίτερα εκείνους που είχαν μια κλίση προς το φυσικό δίκαιο (αν και δεν είναι σαφές ότι ο νεοτεριστικός ουμανισμός ανέπτυξε την έννοια της τραγωδίας, που είναι και τόσο κεντρική στο έργο του Falk). Εντούτοις φαίνεται πως, σε ό,τι αφορά τουλάχιστον τον 20ό αιώνα, σύγχρονοι ουμανιστές στοχαστές, όπως ο Albert Camus, οι οποίοι άσκησαν κριτική στη νεοτερικότητα αλλά δεν υπέκυψαν στις εναλλακτικές λύσεις των σύγχρονων αντι-νεοτεριστικών φιλοσοφιών (υπαρξισμό, μαρξισμό κλπ.) αναζήτησαν έμπνευση και λύσεις σε προ-νεοτερικές φιλοσοφίες, ιδιαίτερα της κλασικής Ελλάδας.<sup>22</sup>

Αλλά είναι καιρός πλέον να περάσουμε στην εξέταση των αντιλήψεων του Falk όπως αποτυπώνονται στο έργο του. Θα προσπαθήσουμε πρώτα να δώσουμε συνοπτικά την κεντρική ιδέα της φιλοσοφίας του για το σύγχρονο διεθνές σύστημα και στη συνέχεια θα αναφερθούμε σε κείνους σταθμούς που σηματοδότησαν τη διανοητική του πορεία.

Μέσα από τα πολλά βιβλία και άρθρα του ο Falk έχει επίμονα κάνει έκκληση για τη δημιουργία μιας νέας παγκόσμιας τάξης που θα είναι απαλλαγμένη από τις ψυχώσεις της πολιτικής της ισχύος (power politics) και θα ενσωματώνει παγκόσμιες αξίες όπως «ειρήνη, οικονομική ευημερία, κοινωνική και πολιτική δικαιοσύνη και οικολογική ισορροπία». Θεωρώντας ότι το «κρατικό σύστημα», όπως το ονομάζει, και οι παράγωγοι διεθνείς θεσμοί αυτού του συστήματος δεν είναι πλέον σε θέση να προωθήσουν αυτές τις αξίες καταφέρεται με δριμύτητα εναντίον των πνευματικών του θεμε-

21. Στο ίδιο, σ. 7.

22. Βλ. A. Camus, *Ο επαναστατημένος άνθρωπος*, μετάφρ. Τ. Τσακίρη, Μπουκουμάνης, Αθήνα 1971, σ. 370.

λίων, δηλαδή του ρεαλισμού και της τεχνολογικής αισιοδοξίας, επισημαίνει τους παραλογισμούς και τις καταστροφικές συνέπειές του και διατυπώνει προτάσεις για το πώς αυτό το σύστημα μπορεί να ξεπεραστεί και να αντικατασταθεί από μια νέα δίκαιη παγκόσμια τάξη.

Το έργο του Falk λοιπόν συνίσταται από διάγνωση, κριτική και μεταρρυθμιστικές προτάσεις. Πιο συγκεκριμένα σε ό,τι αφορά τη διάγνωση ο Falk πιστεύει ότι η διαίρεση του κόσμου σε κράτη-έθνη, οι κανόνες του παιχνιδιού της κατεστημένης τάξης, δηλαδή η πολιτική της ισχύος και η αφελής πίστη στην απελευθερωτική δύναμη της τεχνολογίας, οδηγούν τον κόσμο σε οικονομική, πυρηνική και οικολογική καταστροφή. Επιπλέον, επειδή ο ρεαλιστικός τρόπος σκέψης που ακόμα επικρατεί αποδεικνύεται ανίκανος να αντιληφθεί τον παραλογισμό της τρέχουσας κατάστασης, καταγγέλλεται από τον Falk ως ψευδο-ρεαλιστικός και αντικαθίσταται από νομικούς και ηθικούς κανόνες συμπεριφοράς που χρησιμεύουν ως δεοντολογικά κριτήρια αξιολόγησης της παρούσας κατάστασης. Τέλος, σε σχέση με τις μεταρρυθμιστικές προτάσεις ο Falk προτείνει την απάλειψη του κράτους ως βασικής πολιτικής οντότητας του διεθνούς συστήματος και επεξεργάζεται στρατηγικές μετάβασης σε μια α-κρατική παγκόσμια τάξη, οι οποίες ποικίλλουν περιλαμβάνοντας από μεταρρυθμίσεις του διεθνούς δικαίου μέχρι διεθνή συνεργασία κινήματων που εναντιώνονται στο θεσμό του κράτους.

Όμως, μολονότι το ιδανικό του Falk παρέμεινε και παραμένει σταθερό μέσα στο πέρασμα του χρόνου, τα μέσα που ο ίδιος φαντάστηκε για την πραγμάτωσή του τροποποιήθηκαν μέσα από κριτικές, αυτοκριτικές και παλινωδίες, αν και όχι σε τέτοιο βαθμό που να προδίδουν τη γενική φιλοσοφία του. Ο ίδιος ο Falk σχετικά πρόσφατα<sup>23</sup> πρόσφερε ένα είδος πνευματικής αυτοβιογραφίας διαιρώντας τη διανοητική του πορεία σε τρεις φάσεις.<sup>24</sup>

23. Βλ. R.A. Falk, *The Promise of World Order: Essays in Normative International Relations*, Wheatsheaf, Brighton 1987, σ. 13-24.

24. Το έργο βέβαια του Falk συνεχίζεται και μετά το 1987. Ο διανοητής Falk είναι ακόμα παρών και ενεργός. Για παράδειγμα το 1988 έγραψε το *Revolutionaries and Functionaries: The Dual Face of Terrorism* (Dutton, Νέα Υόρκη) και το 1989 το *Revitalizing International Law* (Iowa Univ. Press). Το γεγονός αυτό δεν αναιρεί την ουσία της ανάλυσής μας, που ούτως ή άλλως δεν ενδιαφέρεται να παρουσιάσει τα «άπαντα» ενός άλλωστε πολυπράγμονα συγγραφέα, αλλά να δώσει κριτικά τον πυρήνα και τις φιλοσοφικές αφετηρίες της διδασκαλίας του ή με άλλα λόγια τις

Την πρώτη φάση του έργου του, που καλύπτει χρονικά κατά προσέγγιση τις δεκαετίες 1950 και 1960, ο Falk τη χαρακτηρίζει ως «συνθετική ουμανιστική μεταρρύθμιση» (comprehensive humanist reform). Εμείς θα τη χαρακτηρίζαμε καλύτερα ως την (πλέον) νομικιστική φάση της σκέψης του, καθόσον οι προτεινόμενες λύσεις του για το ξεπέραςμα μιας αναρχούμενης διεθνούς τάξης περιστρέφονται γύρω από μεταρρυθμίσεις των θεσμών του διεθνούς δικαίου. Πράγματι, επηρεασμένος την εποχή εκείνη από την κοινωνιολογική σχολή του δικαίου όπως την εξέφρασαν στις ΗΠΑ οι M. McDougal και H. Lasswell και το κυρίαρχο δόγμα της ότι το δίκαιο είναι εργαλείο πραγμάτωσης αξιών (a value-realising instrument), προσπαθεί να ασκήσει επιρροή προς τους κατέχοντες τη σχετική εξουσία προκειμένου να διευρύνουν τα δικανικά τους κριτήρια. Μέσα από πλειάδα νομικών πραγματειών απορρίπτει την έννοια του θετικισμού στο διεθνές δίκαιο και προβαίνει σε διευρυμένη ερμηνεία των διεθνών αντιδικιών (π.χ. επέμβαση των ΗΠΑ στο Βιετνάμ, δίκες εγκληματιών πολέμου) με αναφορά σε κριτήρια φυσικού δικαίου, δηλαδή πανανθρώπινων αξιών. Στις περιπτώσεις αυτές δικαιώνονται ερμηνείες που παρακάμπτουν τη στενή νομοθεσία των ισχυρών κρατών (που πολλές φορές πρόκειται για νομική κάλυψη αυθαιρεσιών) και που αναγορεύουν ένα φωτισμένο διεθνές δίκαιο σαν υπέρτατο κριτή των πράξεων όχι μόνο των κυβερνήσεων αλλά και των υπηκόων ενός κράτους. Αυτό είναι συνεπές με την άποψη πως τα σημερινά παγκόσμια προβλήματα απαιτούν «σφαιρικές λύσεις». Έτσι ο Falk προτείνει την όσο το δυνατόν μεγαλύτερη θεσμοθέτηση των διεθνών σχέσεων με ενδυνά-

---

«σταθερές» και όχι τις «μεταβλητές» της πορείας του. Για όποιον ενδιαφέρεται βέβαια να παρακολουθήσει κατά πόδας τον πολυδαίδαλο Falk και μάλιστα τη διαπραγμάτευση από αυτόν ειδικών θεμάτων του διεθνούς δικαίου και των διεθνών σχέσεων η ενημέρωσή του πάνω στην «τελευταία λέξη» του συγγραφέα ίσως είναι απαραίτητη, ανάλογα με τα ενδιαφέροντά του. Για όποιον αναζητήσει τον Falk-στοχαστή της μέλλουσας διεθνούς τάξης τα καιρία έργα που πρέπει να μελετήσει περιέχονται στα Falk 1970, 1983, 1987 και, κατά δεύτερο λόγο, στα συλλογικά των 1966 και 1969 (βλ. σχετικές σημειώσεις). Παράλληλα όμως θα πρέπει ο έτοιμος ενδιαφερόμενος να έχει γνώση και των πιο «τεχνικών» έργων του Falk, μιας και σ' αυτά περιέχονται αποσπασματικά επαναδιατυπώσεις της γενικότερης φιλοσοφίας του. Τέτοια έργα είναι τα Falk 1961, 1988. Αυτό δε ισχύει κατά μείζονα λόγο στο βαθμό που ο ίδιος ο Falk δεν ενδιαφέρθηκε να δημιουργήσει ο ίδιος ένα συνεκτικό σώμα κανονιστικής θεωρίας των διεθνών σχέσεων. Ακόμα και τα πιο «θεωρητικά» του έργα συνιστούν μάλλον συμπιλήματα απόψεων και αφορισμών.

μωση του ρόλου των Ηνωμένων Εθνών, με ισχυρότερους περιφερειακούς θεσμούς και με ανάπτυξη ειδικευμένων καθεστώτων (specialised regimes) ικανών να αντιμετωπίσουν την αυξανόμενη διεθνή αλληλεξάρτηση (interdependence). Στην καλύτερη περίπτωση η κατεύθυνση αυτών των μεταρρυθμίσεων θα μπορούσε να οδηγήσει σε ένα σύστημα παγκόσμιας διακυβέρνησης (όχι απαραίτητα συγκεντρωτικής). Στη χειρότερη (λιγότερο ριζοσπαστική) περίπτωση ο εκπαιδευτικός ρόλος του (διεθνούς) δικαίου θα συντελούσε σε μείωση των διεθνών τριβών, αλλά και στη δημιουργία μιας πολιτισμένης («civic») παγκόσμιας πολιτικής κουλτούρας. Οι ιδέες αυτές συνοψίζονται από τον ίδιο τον Falk, ο οποίος υποδιαιρεί τη φάση που συζητούμε σε δύο χρονικές υποπεριόδους: Την περίοδο 1955-1965 κατά την οποία «δεν προέκυψε κάποιο ολοκληρωμένο σχέδιο [μεταρρύθμισης]· μάλλον μια διαδικασία δεοντολογικής αξιολόγησης ανελίχθηκε η οποία βασιζόταν έντονα πάνω σε νομικά και ηθικά κριτήρια», και την περίοδο του δεύτερου μέρους της δεκαετίας 1960 κατά την οποία σε συνεργασία με τον Saul Mendlovitz συντάχθηκε το τετράτομο έργο *The Strategy of World Order*.<sup>25</sup> «Σε αυτούς τους τόμους η έμφαση δίνεται στην ενθάρρυνση μιας διαδικασίας σφαιρικής μεταρρύθμισης που ανυψώνει το δικαιο και αξίες παγκόσμιας τάξης (ειρήνη, οικονομική ευημερία, κοινωνική και πολιτική δικαιοσύνη, και οικολογική ισορροπία) πάνω από γεωπολιτικούς υπολογισμούς κρατικού οφέλους».<sup>26</sup>

Κατά τη δεύτερη φάση της πνευματικής του πορείας, η οποία καλύπτει βασικά τη δεκαετία του 1970 και την οποία ονομάζει «διεθνική συνεργασία» (transnational collaboration), ο Falk εγκαταλείπει σταδιακά τον νομικισμό και τον ηθικισμό και αρχίζει να περνά σε ένα στάδιο πολιτικής ενεργοποίησης. Αφ' ενός ο ίδιος συμμετέχει σε ένα σχετικό think-tank, το *World Order Models Project* (WOMP), αφ' ετέρου τα γραπτά του αποκτούν ολοένα πολεμικό τόνο ή τη χροιά μανιφέστου. Η αλλαγή αυτή της στάσης του πιθανώς προέρχεται από τον αντίκτυπο του πολέμου του Βιετνάμ και το τότε «επανάστατικό» κλίμα των αμερικανικών πανεπιστημίων. Όπως εξηγεί ο ίδιος, ο πόλεμος του Βιετνάμ, τον οποίο κατήγγειλε μέσα από διάφορες πραγματείες,<sup>27</sup> είχε καταλυτική επίδραση στη

25. Βλ. R.A. Falk - S.H. Medlovitz (επιμ.), *The Strategy of World Order*, World Law Fund, 1966.

26. Βλ. R.A. Falk, *The Promise of World Order...*, ό.π., σ. 16-17.

27. Βλ. π.χ. R. Falk, «International Law and the United States Role in the

σκέψη του. Κλώνισε την πίστη του προς τον αμερικανικό φιλελευθερισμό και του αποκάλυψε τη γυμνή πραγματικότητα της πολιτικής της ισχύος. Η διαδικασία βέβαια αυτής της αφύπνισης είχε αρχίσει από τη δεκαετία του 1960. Τότε διαμόρφωσε τις πεποιθήσεις του για την αναγκαιότητα μιας ουμανιστικής παγκόσμιας μεταρρύθμισης.<sup>28</sup> Η κορύφωση όμως των επιπτώσεων του πολέμου του Βιετνάμ φαίνεται πως τον οδήγησε σε πιο ριζοσπαστικές αντιλήψεις. Καίριο σταθμό αυτής της εσωτερικής διεργασίας του αποτελεί το βιβλίο *This Endangered Planet*,<sup>29</sup> όπου προειδοποιεί για τους οικολογικούς κινδύνους που απειλούν τη γη και ενισχύουν το αίτημα για «σφαιρικές λύσεις». Αλλά παράλληλα εκφράζει και μια «επαναστατικότητα», καθώς διατυπώνει την απογοήτευσή του για τα κατεστημένα κέντρα λήψης αποφάσεων, τις κρατικές ελίτ, που δεν εισακούουν τις συμβουλές του, και μετατοπίζει την ελπίδα του σε διεθνικά κινήματα ή νέες, εναλλακτικές, ελίτ. Πιστεύει δηλαδή –και εδώ φαίνεται η συνέχεια στις απόψεις του– πως κάποιοι άλλοι φωτισμένοι πρωτοπόροι θα διαδώσουν την παγκόσμια πολιτική κουλτούρα για να δρομολογηθούν οι δέουσες μεταρρυθμίσεις. Εν τω μεταξύ όμως η συμμετοχή πολλών διανοουμένων από τον τρίτο κόσμο στο WOMP του δίνει τη δυνατότητα να αντιληφθεί τη σημασία του ισχυρού κράτους για τα ευάλωτα νέα κράτη του Τρίτου Κόσμου και έτσι να μετριάσει τις αντικρατικές πεποιθήσεις του που προέρχονταν εν πολλοίς από τον αμερικανοκεντρισμό στην προσέγγισή του (ο ίδιος χαρακτηρίζει την τάση του να ερμηνεύει τα διεθνή φαινόμενα με βάση τα δεδομένα των ΗΠΑ ως «επαρχιωτισμό»<sup>30</sup>). Αυτό προετοιμάζει το έδαφος για τη νέα μετατόπιση που θα σημειώσει διανοητικά τη δεκαετία του 1980, πάντα στο πλαίσιο όμως του οράματός του.

Έτσι η τρίτη φάση του Falk επιγράφεται «κοινωνικά κινήματα και η πάλη για ειρήνη και δημοκρατία». Εδώ από ψυχολογική άποψη «δηλώνεται» απογοήτευση, εσωστρέφεια και περισυλλογή. Το εγχείρημα του μετασχηματισμού της διεθνούς τάξης μέσα από διεθνή δραστηριοποίηση αποδεικνύεται ακατόρθωτο. Υπάρχει «η συνειδητοποίηση από τους οπαδούς της παγκόσμιας τάξης ότι

Vietnam War», στο συλλογικό έργο *The Vietnam War and International Relations*, Princeton, New Jersey 1968, σ. 362-400.

28. Βλ. R.A. Falk, *The Promise of World Order...*, ό.π., σ. 1-2.

29. Βλ. R.A. Falk, *This Endangered Planet*, Random House, 1970.

30. Βλ. R.A. Falk, *The Promise of World Order...*, ό.π., σ. 18.

η δυνατότητά τους να ασκήσουν επιρροή πάνω στην πορεία της πολιτικής είναι αρκετά οριακή, είτε η έδρα τους είναι Βορράς ή Νότος, είτε Ανατολή ή Δύση». <sup>31</sup> Έτσι ο Falk προσεγγίζει το καντιανό αίτημα ότι δεν μπορεί να υπάρξει παγκόσμια δικαιοσύνη (ειρήνη, δημοκρατία κλπ.), αν προηγουμένως δεν εκδημοκρατιστούν τα μέλη της διεθνούς κοινότητας. Επομένως η εστία των μεταρρυθμιστικών ενδιαφερόντων του μετατοπίζεται στο τοπικό, δηλαδή εσωκρατικό, επίπεδο, όπου υποστηρίζει την ανάπτυξη δημοκρατικών δικαιωμάτων. Όμως, καθώς το κράτος συνεχίζει να είναι στο στόχαστρό του, απορρίπτει την τυπική έννοια της δημοκρατίας (κοινοβούλιο, κόμματα κλπ.) και τάσσεται υπέρ ενός ακραίου φιλελευθερισμού. Φτάνοντας να μεταφέρει την ιδέα κάποιων πανανθρώπινων φυσικών δικαιωμάτων από το διεθνές στο εσωκρατικό επίπεδο αντιτάσσει στην εξουσία του κράτους τα κοινωνικά δικαιώματα διαφόρων ομάδων (γυναικών, ειρηνιστών, μειονοτήτων), <sup>32</sup> αλλά και τα δικαιώματα του ατόμου, καλώντας για επανοριοθέτηση της υπηκοότητας με τρόπο που θυμίζει αναρχο-φιλελεύθερους σαν τον Nozick. Αλλά πάνω από όλα οραματίζεται την έλευση ενός «νέου πολιτικού διαφωτισμού» που θα προκύψει από την παρουσία στην ιστορία μιας προσωπικότητας ανάλογης σε μέγεθος των «Βούδα, Ιησού, Γκάντι ή Μάρτιν Λούθερ Κινγκ». <sup>33</sup> Μιλώντας βέβαια για νέο διαφωτισμό ο Falk μάλλον εννοεί μια νέα πολιτική θρησκεία. Κι αυτό γιατί είναι σαφές ότι ο διαφωτισμός με την κλασική του έννοια είναι συνυφασμένος με την αποδέσμευση από ανορθολογικά, παραδοσιακά η θρησκευτικά στοιχεία, την πίστη στην πρόοδο και την απελευθερωτική δύναμη της παιδείας. Αλλά είναι ακριβώς αυτά τα στοιχεία στα οποία, όπως διατείνεται ο ίδιος, έπαυσε πλέον να πιστεύει. <sup>34</sup> Η χρήση λοιπόν του όρου διαφωτισμός από τον Falk φαίνεται ατυχής, έστω και αν δεχτούμε ότι πιθανόν με αυτόν να εννοεί την πλατωνική διαδικασία ενόρασης των λίγων εκλεκτών που συλλαμβάνουν τα ιστορικά μηνύματα των καιρών, τα οποία όμως δεν μπορούν να γίνουν καταληπτά από τις πλατιές μάζες των ανθρώπων με τον κριτικό λόγο, αλλά μόνο θρησκευτική πίστη. Όμως στο ζήτημα αυτό θα επανέλθουμε.

31. Στο ίδιο, σ. 22.

32. Στο ίδιο, σ. 23.

33. Στο ίδιο, σ. 31.

34. Στο ίδιο, σ. 1-3.

Βλέπουμε λοιπόν ότι τα μεταρρυθμιστικά μέσα που επικαλείται ο Falk μεταβλήθηκαν σημαντικά στο πέρασμα του χρόνου. Θα μπορούσε μάλιστα κανείς να σκεφτεί ότι η πρόσφατη στροφή του Falk προς τον ουτοπικό-μυστικιστικό στοχασμό προδίδει το αρχικό μεταρρυθμιστικό του σχέδιο. Πίσω από αυτές τις μεταβολές όμως πιστεύουμε ότι υπάρχει μια σταθερή προσήλωση σε ένα ιδανικό και ότι οι μεταπτώσεις του Falk διέπονται από μια λογική η οποία μπορεί να γίνει αναγνώσιμη κάτω από το φως της κανονιστικής-ουμανιστικής παράδοσης. Για την απόδειξη αυτών των ισχυρισμών έχουμε χρέος λοιπόν να εισέλθουμε πρώτα στην ανάλυση της παράδοσης αυτής.

### 3. Η ΟΥΜΑΝΙΣΤΙΚΗ-ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ: ΑΠΟΠΕΙΡΑ ΓΙΑ ΜΙΑ ΣΦΑΙΡΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

Έχουμε ήδη πει ότι η παράδοση αυτή καλλιεργήθηκε πρωταρχικά στην αρχαία Ελλάδα, αλλά αναβίωσε σε μεταγενέστερες ιστορικές εποχές πάντα με σταθερή αναφορά στα διδάγματα της ελληνικής κλασικής σκέψης. Παρά τις επιμέρους διαφορές που σημειώνονται στις κατά εποχές αναβιώσεις αυτής της παράδοσης,<sup>35</sup> φαίνεται ότι η βασική φιλοσοφική αρχή και το κεντρικό αίτημα παραμένουν τα ίδια, δηλαδή η σύλληψη μιας ιδεατής πολιτείας που απορρέει από την επικοινωνία προικισμένων ατόμων με τη φύση ή το Θεό ή τον ορθό λόγο και που χρησιμεύει σαν κριτήριο κριτικής και αλλαγής της εκάστοτε παρούσας ανθρώπινης πολιτείας. Αυτή η απαντώμενη τάση για έκκληση σε κάποιο φυσικό δίκαιο και τον ορθό λόγο δίνει προφανώς «το δικαίωμα» σε ένα μελετητή θεωριών για τη

35. Οι διαφορές αυτές δεν είναι βέβαια λίγες. Υπάρχει, για παράδειγμα, μεγάλη διαφορά ανάμεσα στο «κοινοτικό» πνεύμα της αρχαιοελληνικής πόλης-κράτους και το πιο οικουμενικό πνεύμα του μεσαιωνικού Αυγουστίνου ή το κατ'εξοχήν κοσμοπολιτικό πνεύμα των διαφωτιστών. Υπάρχει επίσης διαφορά ανάμεσα, για παράδειγμα, στο κλασικό ιδεώδες της συμμετοχικής πόλης-κράτους και στις μετακλασικές συλλήψεις του «αγαθού ποιμένα» (βλ. Π. Κιτρομηλίδης, «Το πρότυπο της Αθηναϊκής Δημοκρατίας ως πολιτικό ιδεώδες στη μετακλασική εποχή», στο *Δημοκρατία και κλασική παιδεία*, έκδοση Υπουργείου Πολιτισμού, 1985, σ. 15-26). Εντούτοις φαίνεται, όπως έχει επισημάνει ο καθηγητής Π. Κιτρομηλίδης, ότι πίσω από τις διαφορετικές αυτές διατυπώσεις (απόρροια συγκεκριμένων ιστορικών αιτημάτων) διακρίνεται ένα κοινό ιδεότυπο που συνέχει διαχρονικά την ουμανιστική-κανονιστική παράδοση ή παράδοση του πολιτικού ουμανισμού. Η ανάλυσή μου βασίζεται ακριβώς σε αυτή την παραδοχή.

«μελλοντική παγκόσμια τάξη», τον R. Cox, να ονομάσει τις μετακλασικές εκδοχές της εν λόγω παράδοσης «φυσική-ορθολογική προσέγγιση» (the natural-rational approach).<sup>36</sup> Πιστεύοντας ότι η προσέγγιση αυτή αναπαράγεται σήμερα και βρίσκει εφαρμογή από ορισμένους στοχαστές στη θεωρία των διεθνών σχέσεων —μέσω της αναζήτησης της άριστης διεθνούς τάξης— ανατρέχει στις ρίζες της και αποδίδει συμπυκνωτικά τις κυρίαρχες δοξασίες της. Πιστεύουμε ότι με αφετηρία τον Cox θα μπορούσαμε να παρουσιάσουμε σε γενικό επίπεδο ένα είδος «μανιφέστου» της παράδοσης που μας απασχολεί, ούτως ώστε στη συνέχεια να επιβεβαιώσουμε και να διευρύνουμε τα εξαγόμενα συμπεράσματα με αναφορά στα πρώτα θεμέλια της παράδοσης, όπως τέθηκαν στην Αρχαία Ελλάδα.

Υπάρχει λοιπόν το αίτημα της διά του ορθού λόγου σύλληψης της άριστης πολιτείας. Αυτό συμβαίνει γιατί χάρις σε ένα θεώρημα δυϊσμού η αληθινή φύση των ανθρώπων και των (πολιτειακών) θεσμών τους αποκρύπτεται και διαφέρει από την εξωτερική εμφάνιση και εκδήλωσή τους. Η αληθινή φύση γίνεται αντιληπτή μόνο με το λόγο, είναι μοναδική, αποκαλύπτεται σε λίγους εκλεκτούς και χρησιμεύει ως αξιολογικό κριτήριο των ανθρώπινων πράξεων και θεσμών που παρεκκλίνουν (από τον ορθό λόγο). Η ιστορία δεν είναι παρά μια σειρά από ατελείς προσπάθειες να προσεγγιστεί το ιδανικό που επιτάσσει ο λόγος και αυτό ανεξαρτήτως τόπου και χρόνου. Ο λόγος διεκδικεί παγκοσμιότητα και διαχρονικότητα, οι άνθρωποι ανεξαιρέτως μετέχουν (ατελώς) του ίδιου λόγου και επομένως η ουσιαστική ανθρώπινη φύση είναι ενιαία και παγκόσμια. Το αξιολογικό κριτήριο εντέλει είναι αυτή η αληθινή και ουσιαστική ανθρώπινη φύση που είναι ενιαία και παγκόσμια. Έτσι προκύπτει, με τα λόγια του Cox, «το δεοντολογικό καθήκον του σχεδιασμού πολιτειών που να είναι συνεπείς με την ορθολογική φύση του ανθρώπου». <sup>37</sup> Αλλά παράλληλα με το καθήκον της χάραξης της ορθής/άριστης πολιτείας η πίστη στην κοινότητα της ανθρώπινης φύσης, μέσω του λόγου, καλεί σε ένα βαθύτατο ουμανισμό: το ξεπέραςμα των διαφορών που χωρίζουν τους ανθρώπους (και μάλιστα διαφορετικών πολιτειών) και την πίστη στη δυνατότητα διανθρώπινης και διαπολιτιστικής επικοινωνίας. Όπως το θέτει ο Leo Strauss:

36. Βλ. R.W. Cox, «On Thinking about Future World Order», στο *World Politics*, τόμ. 28, αρ. 2, Ιανουάριος 1976, σ. 177.

37. Στο ίδιο, σ. 178.

«Στοχαζόμενος κανείς πάνω στο τι σημαίνει να είναι ένα ανθρωπινό ον οξύνει τη συνειδητοποίησή του για ό,τι είναι κοινό σε όλα τα ανθρωπίνα όντα, αν και σε διαφορετικούς βαθμούς, και για τους σκοπούς προς τους οποίους όλα τα ανθρωπίνα όντα κατευθύνονται από το γεγονός ότι είναι ανθρωπίνα όντα. Υπερβαίνει κανείς τον ορίζοντα του απλού πολίτη/υπηκόου – κάθε είδους τοπικισμού (sectionalism)– και γίνεται πολίτης του κόσμου... Μπαίνει κανείς στον πειρασμό να πει ότι το να είσαι απάνθρωπος είναι το ίδιο με το να είσαι ανεπίδεκτος μαθήσεως, να είσαι ανίκανος ή απρόθυμος να ακούσεις άλλα ανθρωπίνα όντα».<sup>38</sup>

Στο εδάφιο αυτό εκτός από τη διακήρυξη του ουμανισμού προβάλλει και το πρότυπο του συνειδητοποιημένου και φωτισμένου παιδαγωγού, που αποτελεί ένα ακόμα συστατικό της συζητούμενης παράδοσης. Οι λίγοι εκλεκτοί που φωτίστηκαν από το λόγο έχουν χρέος να εκπαιδεύσουν τους άλλους και μάλιστα τους κυβερνήτες. Στο επίπεδο της θεωρίας ή της κοινωνικής επιστήμης ο ρόλος τους είναι να κατασκευάσουν έναν ιδεατό τύπο (blueprint) της άριστης πολιτείας και να συμβουλευθούν για την «αρχιτεκτονική» προσέγγισης αυτού του ιδεώδους.<sup>39</sup> Στο επίπεδο της πρακτικής ο ρόλος τους είναι να δώσουν στην πολιτεία τους δέοντες νόμους που θα πραγματώσουν την καλή πολιτεία. Αλλά τελικά οι δύο ρόλοι συμπλέκονται καθώς, σε τελευταία ανάλυση, «η πολιτική επιστήμη (θα πρέπει να είναι) πρακτική συμβουλή προς τους κυβερνήτες, δηλαδή η δεξιότητα του να δίνει κανείς τους σωστούς νόμους, νόμους που αντέχουν».<sup>40</sup> Αυτό δε παρέχει τη βάση για τους σύγχρονους υπέρμαχους της συζητούμενης παράδοσης να επικρίνουν έντονα το θετικισμό της σύγχρονης κοινωνικής επιστήμης που έχει εγκαταλείψει το σκοπό της ηθικής βελτίωσης της κοινωνίας για χάρη της ουδετερότητας και του σχετικισμού με αποτέλεσμα την απομάκρυνση από την πραγματική πολιτική ζωή.<sup>41</sup>

Αλλά γιατί αυτή η επιμονή στους λίγους εκλεκτούς νομοθέτες;

38. Βλ. L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss; Essays and Lectures by L. Strauss selected and introduced by T.L. Pangle*, University of Chicago Press, Σικάγο - Λονδίνο 1989, σ. 7.

39. Στο ίδιο, σ. 53, 56.

40. Στο ίδιο, σ. 50.

41. Στο ίδιο.

Η απάντηση στο ερώτημα αυτό προκύπτει από την κατανόηση της άποψης για την κοινωνική αλλαγή που προσβύει η συζητούμενη παράδοση. Η άποψη για τη διατήρηση της καλής πολιτείας διαπνέεται από το φόβο της απώλειας και της παλινδρόμησης σε μορφές παρακμής ή καλύτερα σε έναν φαύλο κύκλο κακών πολιτευμάτων από όπου η έξοδος είναι σχεδόν αδύνατη. Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Cox, «Ένα κυκλικό μοντέλο ιστορικής διαδικασίας αντιστοιχεί σε αυτή την προσέγγιση. Οι πολιτείες τείνουν προς το ιδεώδες όταν είναι εξοπλισμένες με δημιουργική ενέργεια ή *virtù*: τέτοιες ευτυχείς περιόδους ακολουθούνται από φάσεις προοδευτικής διαφθοράς των πολιτικών δομών καθώς αυτή η ζωτική ενέργεια αχρηστεύεται από μια υποταγή του δημόσιου πνεύματος (*civic spirit*) στην επιδίωξη ιδιοτελών συμφερόντων».<sup>42</sup> Αυτή δε η πλήρης φόβος σύλληψη του παρόντος και η εκφραζόμενη αδυναμία μπροστά στα τεκταινόμενα δημιουργεί, πιστεύω, την ανάγκη εκλογικευτικής μετάθεσης: αφ' ενός με την κατασκευή ενός ιδεώδους με στοιχεία παρμένα από ένα μακρινό χρυσό παρελθόν (π.χ. Αρχαία Ελλάδα) και αφ' ετέρου με την πίστη στην ανάγκη έλευσης μιας εξαιρετικής ιστορικής προσωπικότητας, ενός «ηρωικού νομοθέτη», που με τη δύναμη που θα αντλεί από το Λόγο θα είναι σε θέση να σπάσει τον φαύλο κύκλο της διαφθοράς και να επιβάλει σιδηρούς (αλλά και δίκαιους) νόμους.<sup>43</sup>

Ένα άλλο ερώτημα που έμεινε αναπάντητο και στο οποίο πρέπει να απαντήσουμε προκειμένου να ολοκληρωθεί η παρουσίαση της ουμανιστικής-κανονιστικής παράδοσης αφορά το περιεχόμενο του ιδεώδους, δηλαδή το είδος της άριστης πολιτείας και το πώς πρέπει αυτή να δομηθεί. Στην ιστορία της κανονιστικής πολιτικής θεωρίας οι απαντήσεις ποικίλλουν ανάλογα με τα αιτήματα και τις συγκυρίες κάθε εποχής. Πάντως, είτε προκρίνεται μοναρχική είτε δημοκρατική αρχή, φαίνεται πως κοινός άξονας παραμένει η

42. Βλ. R.W. Cox, «On Thinking about Future World Order...», *ό.π.*, σ. 178.

43. Η ιδέα του «ηρωικού νομοθέτη» και η αναπόληση του χρυσού παρελθόντος, από το οποίο αντλείται τελικά η ηρωική αυτή φιγούρα, απαντά στη νεότερη πολιτική κανονιστική σκέψη στον Μακιαβέλλι και στον Ρουσσώ. Όπως εξηγεί ο Π. Κιτρομηλίδης, οι ιδέες αυτές είναι ξένες προς το πνεύμα των θεμελιωτών του ατομικιστικού φιλελευθερισμού, τον Χομπς και τον Λοκ, οι οποίοι «είχαν προβάλει μια συστηματικά αντιηρωική πολιτική ηθική» λόγω των «εργαλειακών» αντιλήψεών τους για το ρόλο της εξουσίας, της έλλειψης πίστης δηλαδή στην ηθική αποστολή των κυβερνώντων (βλ. Π. Κιτρομηλίδης, *Νεότερη πολιτική θεωρία*, Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή 1992, σ. 69-71).

πίστη στην αρμονία του όλου προς το συστατικά του μέρη και η προσήλωση στο νόμο και στο δημόσιο πνεύμα (*civic spirit*).<sup>44</sup> Η εφαρμογή αυτών των αρχών εκφράζεται από τον Δάντη (*De Monarchia*) ο οποίος οραματίστηκε μια ευρύτερη χριστιανική πολιτεία, αλλά ιδιαίτερα από τον Kant. Ο τελευταίος στο γνωστό του δοκίμιο «Διηνεκής ειρήνη» θεώρησε προϋπόθεση της άριστης διεθνούς τάξης την ύπαρξη δημοκρατικής μορφής διακυβέρνησης σε κάθε κράτος εννοώντας με αυτό διακυβέρνηση συνταγματική, αντιπροσωπευτική και προσηλωμένη στο νόμο και στο δίκαιο.<sup>45</sup> Για τους πιο ρεαλιστές όμως της παράδοσης με προεξάρχοντα τον Μακιαβέλλι,<sup>46</sup> το δημοκρατικό ιδανικό παραπέμπεται στο μέλλον. Επειδή πιστεύεται ότι η ουσιώδης προϋπόθεση της άριστης πολιτείας είναι η ορθολογική-πολιτισμένη (*civic*) πολιτική κουλτούρα, όταν η διαφθορά της παρούσας πολιτικής κοινωνίας καθιστά αδύνατη την άμεση ύπαρξη αυτής της προϋπόθεσης, η έμφαση δίνεται στην καλλιέργεια της κατάλληλης πολιτικής κουλτούρας (ενδεχομένως παρά στην άμεση θεσμική μεταρρύθμιση). Δεδομένης δε της ανωριμότητας των ανθρώπων να δεχτούν συνειδητά τους δημοκρατικούς κανόνες, το καλύτερο που έχει να κάνει ο «ο Ηγεμόνας» είναι να βελτιώσει τα κοινωνικά ήθη με την καλλιέργεια ενός «κοινωνικού μύθου» η μιας «πολιτικής θρησκείας».<sup>47</sup> Βέβαια το ε-

44. Η ακριβής μετάφραση του όρου «*civic*» παρουσιάζει δυσχέρειες. Καθώς συχνά συνοδεύει το ουσιαστικό κοινότητα (*community*), η έννοιά του αναφέρεται σε έναν τύπο πολιτισμένης, εξανθρωπισμένης, ορθολογικής κοινότητας σε αντίθεση προς αρχαϊκές, παραδοσιακές, ανορθολογικές, εμφορούμενες από δεσμούς αίματος κοινότητες.

45. Βλ. Immanuel Kant, «Perpetual Peace: A Philosophical Scetch», στο H. Reiss (επιμ.), *Kant's Political Writings*, Cambridge 1970, σ. 93-130, και R.W. Cox, «On Thinking about Future World Order...», *ό.π.*, σ. 184-185.

46. Η καταγγελία του πολιτικού «μακιαβελλισμού» από ουμανιστές στοχαστές (και από τον ίδιο τον Falk φυσικά) δε σημαίνει απαραίτητα τον εξοστρακισμό του στοχαστή Μακιαβέλλι από τη συζητούμενη παράδοση. Η αντίληψη ιδεωδών από την Αρχαία Ελλάδα (Σπάρτη) και Ρώμη, η πίστη στον Ηγεμόνα και άλλα στοιχεία της σκέψης του τον τοποθετούν στο πνεύμα της κανονιστικής παράδοσης. Όμως είναι αλήθεια ότι από ένα σημείο και πέρα ο μακιαβελλισμός του Μακιαβέλλι τον στρέφει άμεσα προς τον πολιτικό ρεαλισμό.

47. Όπως εξηγεί ο Π. Κιτρομηλίδης, «η έννοια της πολιτικής θρησκείας σημαίνει τη χρήση του θρησκευτικού συναισθήματος και των αρχέγονων φόβων του αγνώστου που το συνοδεύουν, για την καλλιέργεια του κατάλληλου πολιτικού κλίματος που θα προσδώσει λειτουργικότητα στους θεσμούς». Αλλά αυτό δε σημαίνει απλώς την πολιτική χρήση της θρησκείας ή τουλάχιστον της χριστιανικής θρησκείας. Κατά την αντίληψη του Μακιαβέλλι αλλά και του Ρουσσώ, ο οποίος επί-

πιχείρημα αυτό ανοίγει το δρόμο προς την κοινωνική μηχανική, το λαϊκισμό ή και την τυραννία, αλλά αυτό θα το συζητήσουμε αργότερα.

Γυρίζοντας τώρα στις ρίζες της παράδοσης, τον αρχαιοελληνικό ουμανισμό, μπορούμε πράγματι να εντοπίσουμε το λίκνο των ιδεών που εκθέσαμε. Είναι γνωστό ότι για τους αρχαίους Έλληνες το δέον και το είναι συμφύρονται. Η επιστήμη της πολιτικής που ανέπτυξαν δεν νοούνταν παρά σαν δεοντολογική συμβουλή ως προς την ηθική βελτίωση της πολιτείας σύμφωνα με ένα ορθολογικό ιδανικό.<sup>48</sup> Την ιδέα της επικοινωνίας των εκλεκτών με τον ορθό λόγο τη βλέπουμε έντονα στους πλατωνικούς διαλόγους, όπου ο Σωκράτης επιζητεί τη βελτίωση της τότε Αθηναϊκής Δημοκρατίας επικαλούμενος αρχές φυσικού δικαίου, ο δε Πλάτων επιδιώκει την πραγμάτωση του ίδιου ιδανικού με τους φωτισμένους βασιλείς-φιλοσόφους. Ο Πλάτων επίσης αναπτύσσει την ανάγκη εκπαίδευσης των πολιτών μέσω ενός κοινωνικού μύθου, των «ευγενών ψευδών»,<sup>49</sup> γιατί η παιδείυσία τους τους κάνει να μοιάζουν με ζώντες σε σπήλαιο, η δε απότομη επαφή τους με ένα ανώτερου είδους σύστημα θα ήταν σαν αιφνίδιο ύστερα από αιώνες σκότους κοίταγμα του ήλιου.<sup>50</sup> Η ιδέα της αρμονίας του όλου προς τα μέρη φαίνεται πάλι στην αρμονική πολιτεία του Πλάτων που αποτελεί συνέχεια της φιλοσοφίας του για την αρμονία της ψυχής. Και εδώ παράλληλα φαίνεται καθαρά ότι το κριτήριο της άριστης πολιτείας είναι η ανθρωπινή φύση, κάτι που για τους σοφιστές εκφράστηκε με το γνωμικό «πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος». Αλλά η ανθρωποκεντρική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων –συστατικό του ου-

---

σης ανέπτυξε στους νεότερους χρόνους αυτή την ιδέα, υφίσταται η ανάγκη για την εξεύρεση των κατάλληλων εκείνων θρησκευτικών δοξασιών και μύθων που θα τονώνουν την ενότητα και τον πατριωτισμό των πολιτών. Ο χριστιανισμός ως κατεστημένη θρησκεία, κατ' αυτούς τους στοχαστές, οδηγώντας στον αναχωρητισμό και την παθητικότητα, δεν ήταν ικανός να εκπληρώσει αυτούς τους στόχους (βλ. Π. Κιτρομηλίδης, *Νεότερη πολιτική θεωρία*, ό.π., σ. 70).

48. Βλ. L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism...*, ό.π., σ. 50.

49. Βλ. Πολιτεία 414b-c, *Πλάτωνος Πολιτεία*, μετάφρ. Ι. Γρυπάρη, εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος, τόμ. Α', σ. 246-248. Για μια κριτική ανάλυση βλ. Κ. Πόππερ, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, τόμ. 1, μετάφρ. Ε. Παπαδάκη, Δωδώνη, Αθήνα 1980, σ. 234.

50. Βλ. Πολιτεία 514a-b, *Πλάτωνος Πολιτεία*, ό.π., τόμ. Β', σ. 498. Βλ. επίσης Κ. Τσάτσος, *Η κοινωνική φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*, Εστία, Αθήνα 1980, σ. 118-121.

μανισμού τους— εκφράζεται και με την ιδέα που αναπτύσσεται στον «Επιτάφιο» του Θουκυδίδη. Πεμπτούσια της δημοκρατίας είναι, κατά τον Περικλή, η προσωπικότητα και αξιοπρέπεια του ατόμου μέσα σε μια δημοκρατική πολιτεία για την οποία αξίζει κανείς να ζει, να συμμετέχει, αλλά και να πεθαίνει.<sup>51</sup> Όσο για την πίστη στον ιστορικό νομοθέτη αυτή δεν αντανακλάται απλώς στο θαυμασμό για τον Λυκούργο και τον Σόλωνα. Πρόκειται για τρόπο πολιτικής ζωής και καθώς επισημαίνει ο J. Sartori το αρχαιοελληνικό πολιτικό σύστημα δεν είναι παρά «αρχή των νομοθετών» (rule by legislators).<sup>52</sup>

Ιδιαίτερη μνεία όμως θα πρέπει να γίνει για τη φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων περί κοινωνικής αλλαγής. Συνηθίζουμε, όταν μιλούμε για την ελληνική αρχαιότητα, να φέρουμε στο νου μας σχεδόν αποκλειστικά τον «χρυσούν αιώνα» με τα εντυπωσιακά του πολιτικά, πνευματικά και καλλιτεχνικά επιτεύγματα. Όμως, όπως αποκάλυψαν σύγχρονοι ελληνοιστές, κάτω από τη στιλπνή αυτή επιφάνεια και πριν από την έλευση του πολιτιστικού κολοφώνα ελλοχεύανε ο φόβος του χάους και το παράλογο.<sup>53</sup> Και εδώ εν παρόδω καλό είναι να έχουμε υπόψη μας τη σοφή υπενθύμιση του Nietzsche, που είπε ότι «όποιος τυχόν έκτισε σε κάποια στιγμή έναν “νέο παράδεισο” βρήκε τη δύναμη να το κάνει μόνο μέσα στη δική του κόλαση».<sup>54</sup> «Η κόλαση» των αρχαίων Ελλήνων και οι βιωμένοι φόβοι του χάους προήλθαν από μια μακρά μεταβατική πορεία σημαδεμένη από πολέμους και κοινωνικές και πολιτικές αναταραχές. Το φτάσιμο στον χρυσό αιώνα ήταν ένα σημείο ισορροπίας, μια ευτυχής περίοδος, που όμως ήταν κάτι το εύθραυστο, όπως άλλωστε αποδείχθηκε και μετέπειτα με τους Πελοποννησιακούς πολέμους. Δεν ήταν λοιπόν τυχαία η απαντώμενη και εδώ φοβία για την κοινωνική σταθερότητα και αλλαγή όπως αποκρυσταλλώθηκε και διαμορφώθηκε σε θεωρία από τους Έλληνες στοχαστές.

51. Βλ. Π. Κιτρομηλίδης, «Το πρότυπο της Αθηναϊκής Δημοκρατίας...», *ό.π.*, σ. 16.

52. Βλ. J. Sartori, «Liberty and Law», στο K.S. Templeton (επιμ.), *The Politicization of Society*, Liberty Press, Indianapolis 1979, σ. 269.

53. Βλ. E.R. Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μετάφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης, Μ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1978.

54. Βλ. F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, μετάφρ. και έκδοση W. Kaufmann και R. Hollingdale, Vintage Books, Νέα Υόρκη 1969, σ. 115.

Έτσι το αρχαιοελληνικό δράμα<sup>55</sup> απηχώντας τους φόβους των ανθρώπων καθιστά κεντρικό θέμα του την τραγωδία της ανθρώπινης ύπαρξης, ατομικής και κοινωνικής. Οι ανθρώπινες συγκρούσεις, διδάσκει, οφείλονται στην υπέρβαση/παράβαση του μέτρου που υπαγορεύει ο θεός, ο λόγος, η φύση, κάτι που οδηγεί στην ανθρώπινη αλαζονεία, την «ύβρι». Η συμφιλίωση με το μέτρο αυτό, δηλαδή ο επαναπροσδιορισμός της συμπεριφοράς σύμφωνα με τα κριτήρια που θέτει ο λόγος είναι η λύση της τραγωδίας. Προβάλλει λοιπόν και εδώ η ιδέα της κρίσης και διόρθωσης των ανθρώπινων πράξεων και θεσμών που βρίσκονται στον ολισθηρό δρόμο της παρακμής, της παρέκκλισης δηλαδή από ένα ορθολογικό πρότυπο, με βάση το πρότυπο αυτό. Όμως η λύση της τραγωδίας δεν είναι εύκολη. Η ύβρις έχει θέσει σε κίνηση μια διαδοχή άλλων ύβρεων με αποτέλεσμα ένα κλειστοφοβικό αδιέξοδο. Τη λύση της τραγωδίας τη δίνει ο «από μηχανής θεός», μια έξωθεν παρέμβαση, που θα πρέπει, πιστεύω, να ερμηνευτεί ως η παρέμβαση μιας εξέχουσας προσωπικότητας κατά τα πρότυπα της συζητούμενης παράδοσης.

Βέβαια η μεταφορά αυτών των ιδεών στο καθαρά πολιτικό επίπεδο γίνεται από τους φιλοσόφους. Ο Πλάτων αναπτύσσει τη θεωρία της διαδοχικής παρακμής των πολιτειών για την οποία ευθύνεται μια αλληλουχία ύβρεων, δηλαδή η κυριαρχία της αρπακτικής συμπεριφοράς ατόμων ή ομάδων που ορέγονται την εξουσία ή τον πλούτο.<sup>56</sup> Ο από μηχανής θεός εδώ που θα σπάσει τον κύκλο της διαφθοράς θα είναι η ιστορική προσωπικότητα που όντας λογοκρατούμενη θα εκπαιδεύσει τους «βασιλείς-φιλοσόφους» και θα εγκαθιδρύσει την αριστοκρατική πολιτεία (πολιτεία των αρίστων). Θεωρία της παρακμής των πολιτευμάτων αναπτύσσει ως γνωστόν και ο Αριστοτέλης. Στον τελευταίο όμως, όπως επίσης και στον «Επιτάφιο» του Θουκυδίδη, η άριστη πολιτεία είναι πιο δημοκρατική και συμμετοχική.

Βλέπουμε λοιπόν τη συνέχεια των κεντρικών ιδεών που παρουσιάζεται ανάμεσα στην αρχαιοελληνική και τις μετακλασικές εκδοχές της κανονιστικής παράδοσης. Η κεντρική θέση όμως που κατέχουν στην πρώτη η έννοια της τραγωδίας σε ασταθείς μεταβατικές

55. Η ανάλυση εδώ αντλεί από τις πανεπιστημιακές παραδόσεις του Π. Κιτρομηλίδη και ιδιαίτερα από την «πολιτική ανάγνωση» της *Αντιγόνης* και άλλων τραγωδιών.

56. Βλ. Πολιτεία 546a-569b, *Πλάτωνος Πολιτεία*, ό.π.

περιόδους της ιστορίας και η φιλοσοφία του μέτρου δίνει έναν ξεχωριστό τόνο και μας βοηθά ιδιαίτερα στο να προσεγγίσουμε περισσότερο το αίτημα του Falk.

#### 4. Η ΚΑΤΑ FALK ΕΚΔΟΧΗ ΤΗΣ ΟΥΜΑΝΙΣΤΙΚΗΣ-ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΗΣ ΠΑΡΑΔΟΣΗΣ

Μπορούμε τώρα να ανακατασκευάσουμε ερμηνευτικά τις απόψεις του Richard Falk και να αποδώσουμε σφαιρικά ό,τι προκύπτει ως μεταφορά των κανονιστικών ιδεών στη σύγχρονη διεθνή πραγματικότητα. Καθώς έχουμε ήδη εκθέσει τα κύρια σημεία της διδασκαλίας του, θα προσπαθήσουμε να αποφύγουμε περιττές επαναλήψεις και αντ' αυτού να παράσχουμε καιρικές τεκμηριώσεις της ανάλυσής μας.

Ως σύγχρονος αναβιωτής της κανονιστικής παράδοσης και σε ανάλογο τόνο με τον Leo Strauss ο Falk καταγγέλλει τη θετικιστική κοινωνική επιστήμη που βρίσκει εφαρμογή και στο πεδίο των διεθνών σχέσεων. Η επιστήμη των διεθνών σχέσεων, καθώς είναι προσκολλημένη στην «αντικειμενική» μελέτη του κρατούντος «κρατικού συστήματος» και στον συνυφασμένο με αυτό «ρεαλισμό», καταλήγει να είναι μια επιστήμη που καθαγιάζει το status quo των σύγχρονων διεθνών σχέσεων. Έτσι όμως αποκόπτεται από μια πραγματικότητα που την ξεπερνά (πυρηνικά όπλα, οικολογικά προβλήματα κλπ.) και που θέτει προβλήματα αξιολογικής κρίσης και μεταρρυθμιστικής πρότασης σε παγκόσμιο επίπεδο. Συνάγεται λοιπόν ότι «η κυρίαρχη επιστήμη των διεθνών σχέσεων είναι ελαττωματική πάνω απ' όλα γιατί έχει χάσει την ικανότητα να εγείρει τα σωστά ζητήματα».<sup>57</sup> Προβάλλει λοιπόν το αίτημα για μια κανονιστική επιστήμη των διεθνών σχέσεων («normative international relations»), η οποία θα αναζητήσει ένα πρότυπο άριστης διεθνούς πολιτείας και με βάση αυτό θα επιχειρήσει να προτείνει την αρχιτεκτονική προσέγγισής του:

«Οι φιλοδοξίες των κανονιστικών διεθνών σχέσεων περιλαμβάνουν διάγνωση του παρόντος, προβολή στο μέλλον και ανακάλυψη του δημιουργικού χώρου μέσα από τον οποίο το προβλεφθέν μέλλον μπορεί να έλθει σε μεγαλύτερη εγγύτητα προς το

57. Βλ. R.A. Falk, *The End of the World Order...*, ό.π., σ. 13.

προτιμώμενο μέλλον. Κατά συνέπεια απασχολούνται με ζητήματα μεθόδου και ουσίας όπως επίσης και με τη μετάφραση της σκέψης σε δράση με τη διαμεσολάβηση αξιών παγκόσμιας τάξης.<sup>58</sup>

Το πρότυπο αυτό αντλείται από και είναι συνεπές με το μέτρο που δίνει η ορθολογική και ενιαία (παγκόσμια) ανθρώπινη φύση:

«[Το μεταρρυθμιστικό σχέδιο] πρέπει να φαίνεται συνεπές με τα προφανή σύνορα της ανθρώπινης φύσης... Υπάρχει η σοβαρή συνειδητοποίηση τώρα ότι ο προορισμός της ζωής στη γη είναι κοινός πέρα από φυλές, τάξεις, έθνη και φύλα. Τέτοια συσσωρευμένη εμπειρία ενότητας ή ακόμα και αλληλεγγύης... παρέχει το έδαφος για την ενδυνάμωση της παγκόσμιας ενότητας».<sup>59</sup>

Όμως η συνειδητοποίηση της κρίσης και η έξοδος από αυτήν προσκρούει στην κατεστημένη ρεαλιστική σκέψη που τυφλώνει τους κυβερνήτες των κρατών και μέσω αυτών τους λαούς. Η συνειδητοποίηση είναι το αποτέλεσμα υπερβατικής σκέψης «ως πηγής έμπνευσης και ενέργειας»<sup>60</sup> εξαιρετικών προσωπικοτήτων ή και φωτισμένων κοινωνικών δυνάμεων (νέων εναλλακτικών ελίτ) «φορέων νέων αξιών και ανανεωτικών πολιτικών δυνατοτήτων».<sup>61</sup> Στην πρώτη φάση της πνευματικής πορείας του Falk, οπότε και η πίστη στη δύναμη του νόμου (του διεθνούς δικαίου) να αλλάξει την (παγκόσμια) κοινωνία ήταν ισχυρή, το ιδεώδες της εξαιρετικής προσωπικότητας ενσάρκωνε ο πατέρας του διεθνούς δικαίου, ο Hugo Grotius. Ο Grotius ήταν πραγματικά ένας ιστορικός νομοθέτης, μια προσωπικότητα που διέγινε τα αιτήματα του μεταφεουδαρχικού κόσμου και τα ενσωμάτωσε σε ένα νέο νομικό δόγμα που αποτέλεσε τη βάση μιας νέας για εκείνη την εποχή διεθνούς τάξης. Επρόκειτο δηλαδή για:

«εξέχοντα οραματιστή... του οποίου η ζωή στα τέλη του δέκατου έκτου, αρχές δέκατου έβδομου αιώνα συνέπεσε με την κορυφούμενη φάση της μακράς μετάβασης από την παλιά φεουδαρχική τάξη στη νέα τάξη των κυρίαρχων κρατών».<sup>62</sup>

58. Στο ίδιο, σ. 16.

59. Βλ. R.A. Falk, *The Promise of World Order...*, ό.π., σ. 27.

60. Βλ. R.A. Falk, *The End of the World Order...*, ό.π., σ. 79.

61. Βλ. R.A. Falk, *The Promise of World Order...*, ό.π., σ. 27.

62. Βλ. R.A. Falk, *The End of the World Order...*, ό.π., σ. 26.

Στη συνέχεια η αναπόληση ενός ευτυχούς παρελθόντος μεταφέρεται αναλογικά στο παρόν. Μια ανάλογης έντασης μετάβαση, «η διαλεκτική αλληλεπίδραση» ανάμεσα στον κόσμο που κτίστηκε μετά τη συνθήκη της Βεσφαλίας (1648), την τάξη δηλαδή των κυρίαρχων κρατών, και τον σημερινό κόσμο της αυξανόμενης υπερεθνικότητας<sup>63</sup> συνιστά την τραγωδία της εποχής μας και θέτει το αίτημα ενός σημερινού ιστορικού νομοθέτη. Όμως, καθώς είδαμε, στη συνέχεια ο Falk έχασε την πίστη του στη δύναμη των νομικών μεταρρυθμίσεων και εναπέθεσε τις ελπίδες του σε πρωτοπόρα κοινωνικά κινήματα, αλλά και σε εξαιρετικές προσωπικότητες μυστικιστικής υφής. Αυτή όμως η μετατόπιση από το πρότυπο του λογίου του διεθνούς δικαίου σε πιο μεταφυσικά και ίσως περιθωριακά πρότυπα, μετατόπιση που μου φαίνεται ότι αντανάκλα την αλλαγή status που δοκίμασε και ο ίδιος, καθώς από εγνωσμένης αξίας διεθνολόγος μετέπεσε σε κήρυκα των παρυφών της αμερικανικής δημοσίας ζωής, δε μετρίασε καθόλου τη σταθερή πίστη στην ανάγκη της ενόρασης και της εγρήγορσης. Αλλά η εμπειρία της προδοσίας των οραμάτων του, η διαιώνιση δηλαδή του φαύλου κύκλου της διεθνούς αναρχίας, όπως την αντιλαμβάνονταν, τον οδήγησαν στη διαπνεύσιμη από φόβο αντίληψη της κοινωνικής αλλαγής και στην πεποίθηση ότι πλέον μόνο έμμεσα, μόνο μέσα από έναν νέο κοινωνικό μύθο ικανό να δημιουργήσει μακροπρόθεσμα ένα παγκόσμιο civic spirit μπορεί να υπάρξει πραγματική μεταρρύθμιση. Κάνει έκκληση λοιπόν για μια νέα «πολιτική θρησκεία», την οποία θα διαδώσουν φωτισμένες κοινωνικές μειονότητες ή/και προσωπικότητες. Τα παρακάτω αποσπάσματα είναι αποκαλυπτικά:

«[Χρειάζεται] μια θρησκευτική (όχι εκκλησιαστική) αφύπνιση που επιβεβαιώνει την παγκόσμια ενότητα... Χωρίς αυτή τη θρησκευτική διάσταση, η διαδικασία της μετάβασης θα αναπαράγει την πάλη της δύναμης του παρελθόντος και θα δώσει λαβή σε νέους κύκλους βίας και στρατιωτικοποίησης... Μια νέα πολιτική συνείδηση... σε μια θρησκευτική ατμόσφαιρα απαιτείται».<sup>64</sup>

«Τελικά υπάρχει το ζήτημα κατά πόσον... μια νέα, παγκόσμια προσανατολισμένη θρησκευτικότητα θα αναδυθεί για να γεν-

63. Βλ. R.A. Falk - C. Black (επιμ.), *The Future of the International Legal Order*, τόμ. 1, Princeton Univ. Press, Princeton 1969, σ. 32.

64. Βλ. R.A. Falk, *The End of the World Order...*, ό.π., σ. 98.

νήσει νέους μύθους, δόγματα, και σύμβολα».<sup>65</sup>

Ποια είναι τελικά η άριστη παγκόσμια πολιτεία που οραματίζεται ο Falk;

Οποσδήποτε είναι μια πολιτεία του μέτρου που καταργεί την ύβρι και σέβεται τις αρχές της «αναλογικότητας, αναγκαιότητας, ηθικής ευθύνης και οικονομίας» ως προς τη χρήση των μέσων.<sup>66</sup> Και είτε θα πάρει τη μορφή μιας αποκεντρωμένης ομοσπονδίας, είτε θα διατηρήσει (προσωρινά τουλάχιστον) τις κρατικές δομές αλλά με εσωτερική δημοκρατία κατά το καντιανό όραμα, με κάθε τρόπο θα είναι συμμετοχική και θα αναδεικνύει την προσωπικότητα του ατόμου. Απηχώντας τον Περικλή ο Falk λέει ότι πιστεύει πως «οι λαοί του κόσμου γενικά θα έλθουν να εμπιστευθούν τέτοιες κυβερνητικές διαδικασίες, εν μέρει σαν αποτέλεσμα της δικής τους συμμετοχής σε αυτές» και πως «τα άτομα και όχι τα κράτη θα είναι οι μόνοι ευεργετούμενοι από μια παγκόσμια τάξη».<sup>67</sup>

## 5. ΕΚΤΙΜΗΣΕΙΣ-ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η επίκληση και η απόπειρα εφαρμογής των κανονιστικών ιδεών στη διεθνή πολιτική σήμερα ξενίζει και προκαλεί αντιδράσεις. Ο ίδιος ο Falk έχει συλλέξει, με κάποιο πικρό χαμόγελο φαντάζομαι, τους χαρακτηρισμούς που του αποδόθηκαν κατ' επανάληψη στη διάρκεια της μακρόχρονης καριέρας του: «ουτοπικός», «ιδεαλιστής», «κινδυνολόγος», «σωτηριολόγος», «προφήτης της καταστροφής», «νομικιστής», «οπαδός της παγκόσμιας κυβέρνησης».<sup>68</sup> Πέρα από αυτούς τους αφορισμούς, του έχει ασκηθεί σοβαρή και τεκμηριωμένη κριτική από έγκυρους μελετητές, όπως ο H. Bull. Ο τελευταίος, χαρακτηρίζοντας τις απόψεις του Falk ως «το ριζοσπαστικό σωτηριολογικό μοντέλο», επισημαίνει το ανέφικτο της παγκόσμιας θεσμοθέτησης και της δημιουργίας παγκόσμιας συναίνεσης κυρίως λόγω των διαφορετικών προτεραιοτήτων των κρατών που δεν ανήκουν στον Δυτικό κόσμο,<sup>69</sup> κάτι βέβαια που αντελήφθη και

65. Στο *ίδιο*, σ. 22.

66. Βλ. R.A. Falk, *The Status of Law in International Society*, Princeton Univ. Press, Princeton 1961, σ. 607-608.

67. Βλ. R.A. Falk, *The End of the World Order...*, ό.π., σ. 99.

68. Στο *ίδιο*, σ. 13, και «The Promise...», ό.π., σ. 13.

69. Βλ. H. Bull, *The Anarchical Society*, ό.π., σ. 304-305.

ο ίδιος ο Falk τελικά. Με αυτή την άποψη συμφωνεί και ο S. Hoffmann επισημαίνοντας και αυτός το ανεφάρμοστο των απόψεων του Falk σε μια διεθνή κοινωνία που χαρακτηρίζεται από πλουραλισμό εθνικών συμφερόντων, ιδεολογιών και πολιτιστικών παραδόσεων. Θεωρεί έτσι ότι οι απόψεις του Falk και των ομοίως σκεπτομένων πάσχουν από «ουτοπική τελειομανία»,<sup>70</sup> που στο βάθος εδράζεται σε έναν ηθικό δογματισμό, ο οποίος ενίοτε πλήττει τη σύγχρονη αμερικανική κουλτούρα. Ο ηθικός αυτός δογματισμός εκλογικεύεται ως αντιεθνικισμός η διεθνισμός, αλλά κατ' ουσίαν :

«ονειρεύεται μια Αμερική, που θα ήταν ο πρωταθλητής της φωτισμένης προόδου, ο ιεραπόστολος, ο οποίος αναμορφώνει εκείνους που είναι λιγότερο προοδευμένοι ή τυχεροί —ένα κίνημα πεπεισμένο για την ηθική του υπεροχή, που ολόψυχα ασπάζεται την τυραννία της καλής προαίρεσης και της αφέλειας».<sup>71</sup>

Πάντως, παρά την αιχμηρή κριτική του, ο Hoffmann παραδέχεται ότι το μακιαβελλικό ήθος δεν επαρκεί πλέον για να δοθούν ικανοποιητικές λύσεις στα προβλήματα των σύγχρονων διεθνών σχέσεων και πιστεύει στην αναγκαιότητα μεταρρύθμισης της διεθνούς τάξης. Όμως μια τέτοια μεταρρύθμιση, πιστεύει, δεν μπορεί να αγνοεί η να καταργεί τη συνθετότητα και πολυπλοκότητα στόχων, αξιών και συμφερόντων της διεθνούς κοινωνίας με την αυθαίρετη επιβολή ενός ουτοπικού μοντέλου.<sup>72</sup> Έτσι ο Hoffmann προτείνει μια «φιλελεύθερη-ρεφορμιστική» στρατηγική σταδιακής μετάβασης σε μια πιο ανεκτή διεθνή τάξη. Τα κριτήρια αυτής της στρατηγικής συνοψίζονται ως εξής:

«Εν κατακλείδι, και αυτό δείχνει τη διαφορά ανάμεσα ακόμα και στο καλύτερο είδος μακιαβελλικής ηθικής..., όπως και στην ηθική της παγκόσμιας τάξης, χρειαζόμαστε ένα τέτοιο πολιτεύεσθαι που να τονίζει μακροπρόθεσμα συλλογικά κέρδη παρά βραχυπρόθεσμα εθνικά πλεονεκτήματα· που να δέχεται την ανάγκη για μεγάλης έκτασης θεσμοθέτηση των διεθνών σχέσεων και για σημαντική δέσμευση μέσων σε κοινά εγχειρήματα· που να ε-

70. Βλ. S. Hoffmann, *Duties Beyond Borders*, ό.π., σ. 196.

71. Στο ίδιο, σ. 193.

72. Στο ίδιο, σ. 197.

πιδεικνύει μεγάλη αυτοσυγκράτηση στη χρήση των μέσων· και που να υπερβαίνει στην επιλογή των σκοπών την περιοχή των απλών διακρατικών σχέσεων». <sup>73</sup>

Ικανός συνομιλητής και κριτικός του Falk θα μπορούσε να είναι και ο ρεαλιστής E.H. Carr. Γράφοντας το γνωστό έργο του στα 1939 επέσει και αυτός τον κίνδυνο της μπερραλιστικής επέκτασης που μπορεί να κρύβεται πίσω από φαινομενικά ανθρωπιστικές και κοσμοπολίτικες ιδεολογίες:

«[Ο]πως οι εκκλήσεις για εθνική αλληλεγγύη στην εσωτερική πολιτική προέρχονται από μια κυρίαρχη ομάδα η οποία μπορεί να χρησιμοποιήσει αυτή την αλληλεγγύη για να ισχυροποιήσει τον δικό της έλεγχο πάνω στο σύνολο του έθνους έτσι και οι εκκλήσεις για διεθνή αλληλεγγύη και παγκόσμια ένωση προέρχονται από εκείνα τα κυρίαρχα έθνη που πιθανώς ελπίζουν να ασκήσουν έλεγχο πάνω σε ένα ενοποιημένο κόσμο». <sup>74</sup>

Πώς απαντά ο Falk σε αυτές τις κριτικές; Τον κίνδυνο βέβαια της τυραννίας της ομοιομορφίας τον παραδέχεται στα πιο τελευταία γραπτά του: «Ηθικά η μίξη ξεχωριστών πολιτειών φάνηκε αρκετά επικίνδυνη... καλώντας σχεδόν σε μια επιλογή ανάμεσα σε μια απογοητευτική αδυναμία και την τυραννία». <sup>75</sup> Πιστεύει ότι ο κίνδυνος αυτός ενεδρεύει σε μια άμεση απόπειρα εγκαθίδρυσης παγκόσμιας κυβέρνησης <sup>76</sup> αρνούμενος έτσι τις κατηγορίες ότι πρεσβεύει κάτι τέτοιο. Ενώ όμως απωθεί τέτοια δυνατότητα, στρέφεται όπως είδαμε στον κοινωνικό μύθο με σκοπό την καλλιέργεια «μιας παγκόσμιας ταυτότητας για τους λαούς του κόσμου». <sup>77</sup> Αλλά η μετατόπιση αυτή προς τη ρεαλιστική τάση της κανονιστικής παράδοσης (Πλάτων, Μακιαβέλλι) <sup>78</sup> ίσως οδηγεί τελικά στο μα-

73. Στο ίδιο, σ. 205.

74. Βλ. E.H. Carr, *The Twenty Years Crisis, 1919-1939*, Macmillan, Λονδίνο 1939, σ. 108-109.

75. Βλ. R.A. Falk, *The Promise of World Order...*, ό.π., σ. 15.

76. Στο ίδιο.

77. Στο ίδιο.

78. Φαίνεται εκ πρώτης όψεως και ενόψει των κρατούντων απόψεων παράδοξο ότι ο «καταχωρισμένος» ως ιδεαλιστής Πλάτων θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ρεαλιστής. Έχω όμως την πεποίθηση ότι η πλατωνική προσέγγιση ως προς τον τρόπο μετάβασης στην «Πολιτεία» είναι μακιαβελλικής φύσης. Δεν είναι άλλωστε τυχαία η γνωστή κριτική του Popper πάνω στην ιδέα της «προπαγάνδας» που διαφαίνεται έντονα στο έργο του Πλάτωνα. Έτσι θεωρώ «ρεαλιστή» τον

κιαβελλικό ήθος, στη χειρότερη μάλιστα έκφρασή του, που τόσο επικρίνει ο Falk. Φυσικά ο Falk δεν απευθύνεται στον «Ηγεμόνα» αλλά σε λαϊκά κινήματα και σε φωτισμένες, πλην όμως περιθωριακές προσωπικότητες (τουλάχιστον στη μετανομιστική φάση του). Σε τέτοιες περιπτώσεις όμως συχνά αναπτύσσεται το μικρόβιο του λαϊκισμού, τον οποίο μεν αθώα δέχεται ο Falk,<sup>79</sup> αλλά ο οποίος συχνά έχει προδώσει τα οράματα του ουμανιστικού σοσιαλισμού δημιουργώντας έναν νέο ηγεμόνα, αυτή τη φορά πιο σκληρό και απολυταρχικό. Θα πρέπει να συμπεράνουμε λοιπόν ότι οι παγκόσμιες μεταρρυθμίσεις που ευαγγελίζεται ο Falk, ιδιαίτερα τα συγκεκριμένα μεταρρυθμιστικά του σχέδια, είναι δίκαια κατακριτέες. Ως προς το πρακτικό ζήτημα της μετάβασης σε μια πιο δίκαιη διεθνή τάξη ίσως θα ήταν καλύτερο να λάβουμε υπόψη τις μετριопαιθείς αλλά πιο ρεαλιστικές συστάσεις του Hoffmann.

Εντούτοις η βαθύτερη φιλοσοφία της κανονιστικής παράδοσης πιστεύω ότι είναι επίκαιρη και συνελώς ο στοχασμός του Falk πάνω στο μέλλον της ανθρωπότητας θα πρέπει να προσεχθεί. Αν οι κανονιστικές ιδέες είναι ανεφάρμοστες στο σύνολό τους, προσφέρουν όμως τη δυνατότητα της ηθικής κρίσης των πράξεων των κατεχόντων την εξουσία υπό την έννοια ότι τους υποβάλλουν την ιδέα του πολιτευέσθαι με σωφροσύνη. Τους επισημαίνουν ότι η αλαζονεία της δύναμης οδηγεί στην τύφλωση της ύβρεως και ότι για να αποφευχθεί η τραγωδία της ανθρωπότητας θα πρέπει οι πράξεις τους να είναι νομιμοποιημένες μπροστά στη διεθνή κοινότητα σύμφωνα με έναν κοινώς αποδεκτό, έστω σε μια *minimum* βάση, κώδικα συμπεριφοράς. Γιατί πράγματι, παρόλο που οι άνθρωποι δεν είναι ίδιοι, τελικά σε ένα βασικό, στοιχειώδες επίπεδο μετέχουν της ίδιας ουσίας, της ανθρώπινης φύσης, και επομένως μπορούν να επικοινωνήσουν. Και αν δεχτούμε αυτό, τότε είμαστε κοντά στην πίστη ότι ο άνθρωπος μπορεί να αλλάξει με την κατάλληλη παιδεία και τη δημιουργία μιας civic κοινότητας. Αν το αρνούμαστε αυτό, αν αδυνατούμε να επικοινωνήσουμε με διαφορετι-

---

Πλάτωνα υπό την έννοια ότι εμφορείται από μακιαβελλικές μεθόδους. Εάν βέβαια ο ρεαλισμός ως έννοια ταυτίζεται με τη στενή εμπειρική ανάγνωση της πραγματικότητας και την εξ αυτής εξαγωγή άμεσα εφαρμόσιμων πολιτικών προτάσεων, επομένως και με τον αποκλεισμό «μεγάλων» ιδεών και σχεδίων, τότε ο Πλάτων είναι οπωσδήποτε ιδεαλιστής και ουτοπικός. Αυτή είναι βέβαια έκφραση ενός «πτωχού» ρεαλισμού, οπωσδήποτε όμως είναι θεμιτή.

79. Βλ. R.A. Falk, *The End of the World Order...*, ό.π., σ. 21.

κούς ανθρώπους, τότε πραγματικά γινόμαστε απάνθρωποι, όπως είπε ο Leo Strauss.

Φυσικά η ανθρώπινη φύση —η πραγματική, και όχι η εξιδανικευμένη των κανονιστικών στοχαστών— δεν είναι τόσο αθώα. Κοινά στους ανθρώπους δεν είναι μόνο η δυνατότητα αλληλοκατανόησης αλλά και ο φθόνος και η διαρκής αναζήτηση της δύναμης, όπως διεξοδικά έχει δείξει ο Hobbes και τόσοι άλλοι μετά από αυτόν. Συνεπώς δεν είναι τυχαία η επικράτηση του πολιτικού ρεαλισμού (που δεν είναι απαραίτητο να ταυτίζεται με την ανεξέλεγκτη άσκηση της δύναμης). Ίσως μάλιστα να αποτελεί τον κανόνα, γιατί κανόνας είναι και η κακή πλευρά των ανθρώπων, ή έστω ορισμένων από αυτούς, όταν τυχαίνει να αναλαμβάνουν κρατική δύναμη. Υπό αυτή την έννοια πράγματι οι χρυσές εποχές της κανονιστικής παράδοσης είναι ευτυχείς εξαιρέσεις μέσα στην ιστορία. Ευτυχείς εξαιρέσεις είναι και οι φωτισμένες προσωπικότητες. Είναι λίγες και σπάνιες γιατί το έργο που επωμίζονται είναι υπεράνθρωπο. Καλούνται να αγκαλιάσουν όλη την ανθρωπότητα και έτσι μοιάζουν σαν να σηκώνουν μεγάλες πέτρες. Αλλά «βουλιάζουν όσοι σηκώνουν τις μεγάλες πέτρες» είπε ένας σύγχρονος Έλληνας ποιητής...<sup>80</sup>

Εν κατακλείδι, η φωνή του Falk θα πρέπει να εκληφθεί ως έκκληση για έναν νέο παγκόσμιο ηθικό κώδικα, ένα διεθνές κοινωνικό συμβόλαιο, το οποίο και ο ίδιος αντιλαμβάνεται ότι είναι δυσεφάρμοστο και χρονοβόρο και γι' αυτό τελικά ελπίζει σε ηρωικούς νομοθέτες και μεγάλους μύστες. Τα μέτρα που προτείνει δεν έχουν τόση αξία όση η συνειδητοποίηση και το όραμα.

80. Βλ. Γιώργος Σεφέρης από το ποίημα «Σαντορίνη» (*Ποιήματα*, Ίκαρος, 1981, σ. 76).