

# Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης

Τόμ. 45, Αρ. 1 (2019)



## Πόλεμος και ειρήνη στον Jean-Jacques Rousseau

Κώστας Ν. Κουκουζέλης

doi: [10.12681/hpsa.22313](https://doi.org/10.12681/hpsa.22313)

Copyright © 2020, Κώστας Ν. Κουκουζέλης



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

## Βιβλιογραφική αναφορά:

Κουκουζέλης Κ. Ν. (2020). Πόλεμος και ειρήνη στον Jean-Jacques Rousseau. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 45(1), 59–89. <https://doi.org/10.12681/hpsa.22313>

## Πόλεμος και ειρήνη στον Jean-Jacques Rousseau<sup>1</sup>

**Κώστας Ν. Κουκουζέλης\***

### Περίληψη

Η σχέση του Ρουσσώ με τις διεθνείς σχέσεις, αν και γνωστή σε αυτούς που ασχολούνται με την πολιτική του σκέψη, σπάνια αποτέλεσε αντικείμενο πραγμάτευσης στην ελληνική βιβλιογραφία. Αποτελεί πεποίθηση του Rousseau ότι η οργάνωση της πολιτείας σε τοπικό επίπεδο δεν μπορεί να ολοκληρωθεί δίχως την ταυτόχρονη ενασχόληση με την οργάνωση της διεθνούς κοινωνίας κρατών, η οποία, αν παραμείνει αρρύθμιστη οδηγεί μάλιστα στην χειρότερη κατάσταση από όλες. Αν η ηθική ολοκλήρωση του ατόμου είναι το πρώτιστο καθήκον εντός μιας συγκεκριμένης πολιτείας, η επίτευξη της ειρήνης σε διεθνές επίπεδο αποτελεί άρρηκτα συνδεδεμένο στόχο με αυτή, καθώς η πρώτη δεν μπορεί να επιτευχθεί δίχως τη δεύτερη. Μέσα από μια ανασυγκρότηση των επιχειρημάτων του για τον πόλεμο, την ειρήνη και την φύση των κρατών η παρούσα μελέτη θα υποστηρίξει ότι ο Rousseau δεν είναι ούτε πολιτικός ρεαλιστής, ούτε όμως και ουτοπικός πασιφιστής.

### Λέξεις κλειδιά

Πόλεμος, ειρήνη, διεθνείς σχέσεις, διεθνές δίκαιο, πολιτικός ρεαλισμός, Αββάς του Αγίου Πέτρου

<sup>1</sup> Το παρόν κείμενο αποτελεί επεξεργασμένη μορφή ομιλίας που δόθηκε στα πλαίσια της διημερίδας με θέμα «Ο J.J. Rousseau και η εποχή μας. 300 χρόνια από την γέννησή του 1712-2012», Πανεπιστήμιο Αθηνών, 10-11 Νοεμβρίου 2012. Θερμές ευχαριστίες στους Π. Κιτρομηλίδη, Κ. Παπαγεωργίου, Σ. Τέγο, Μ. Λάκκα και σε έναν ανώνυμο κριτή που διάβασαν και σχολίασαν προηγούμενες εκδοχές του κειμένου.

## **Jean-Jacques Rousseau on war and peace**

### **Abstract**

Rousseau's philosophy of international relations, even if well known to those who are pre-occupied with his political thought, has been rarely presented and analyzed in past and current literature in Greece. It is one of Rousseau's firm convictions that the establishment of a political community (a state) at a local level cannot be completed unless we simultaneously deal with the international society of states, which, if remained unregulated, can lead to the worst possible situation. Moreover, if transforming the individual into a full moral subject is the primary task of a particular political community, the establishment of peace at the international level is closely connected to the former task, which cannot be achieved without the latter. Based on a thorough reconstruction of his arguments about war, peace and the nature of states, the present essay will argue that Rousseau is neither a political realist, nor a utopian pacifist.

### **Keywords**

War, peace, international relations, international law, political realism, Abbe de Saint-Pierre

## 1. Η «ΜΙΚΤΗ» ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ

Η σχέση του Ρουσσώ με τις διεθνείς σχέσεις, αν και γνωστή σε αυτούς που ασχολούνται με την σκέψη του σπάνια αποτέλεσε αντικείμενο ενδελεχούς πραγμάτευσης.<sup>2</sup> Μεγάλο μέρος όμως της ευθύνης έχει ο ίδιος ο Ρουσσώ, αφού, εκτός από τις αναφορές σε διάσπαρτα κείμενά του, με χαρακτηριστικό την επιμέλεια και τον σχολιασμό του σχεδίου του Abbé de Saint-Pierre, ποτέ δεν προχώρησε στην συγγραφή του μέρους εκείνου στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* που θα αφορούσε ακριβώς τις διεθνείς σχέσεις. Ο ίδιος είχε μάλιστα ανακοινώσει δυο φορές ότι θα το έπραττε (ΚΣ, Βιβλίο 4, κεφ. 9, ΟC, 3:470, Αιμίλιος, Βιβλίο V, 372-373, ΟC, 4:848-849).<sup>3</sup>

Αποτελεί πεποίθηση όμως του Rousseau ότι η οργάνωση της πολιτείας σε τοπικό επίπεδο δεν μπορεί να ολοκληρωθεί δίχως την ταυτόχρονη ενασχόληση με την οργάνωση της διεθνούς κοινωνίας κρατών, η οποία, αν παραμείνει αρρύθμιστη οδηγεί μάλιστα στην χειρότερη κατάσταση από όλες (*Κατάσταση Πολέμου*, 426, ΟC, 3:610). Αν η ηθική ολοκλήρωση του ατόμου είναι το πρώτιστο καθήκον εντός μιας συγκεκριμένης πολιτείας, η επίτευξη της ειρήνης σε διεθνές επίπεδο αποτελεί άρρηκτα συνδεδεμένο στόχο με αυτή, καθώς η πρώτη δεν μπορεί να επιτευχθεί δίχως τη δεύτερη.

Αυτό είναι κάτι που ο ίδιος ο Rousseau τονίζει όταν αναφέρεται στην κατάσταση που ευρίσκεται ο πολίτης, μια κατάσταση που αποκαλεί «μικτή». Ο τελευταίος δηλαδή, βρίσκεται διχασμένος ανάμεσα στους νόμους μιας συγκεκριμένης πολιτείας, της δικής του, και της βίας που αυτή η τελευταία αναγκάζεται να χρησιμοποιήσει στη φυσική κατάσταση ανάμεσα στα κράτη. *Ο πολίτης δηλαδή από τη μια μεριά δεν είναι πια στη φυσική κατάσταση ως άτομο, παραμένει όμως τώρα σε μια φυσική κατάσταση ανάμεσα σε κράτη ως πολίτης και αυτό συνιστά τον «μικτό» χαρακτήρα της κατάστασης [état mixte] στην οποία ευρίσκεται (Κατάσταση Πολέμου, 426, ΟC, 3:610).* Κι ενώ από τη μια μεριά έχει αφήσει την φυσική κατάσταση ανεπιστρεπτί μετά την σύμπτυξη της πολιτικής κοινωνίας μέσω του κοινωνικού συμβολαίου, παραμένει, αν και σε διαφορετικό βαθμό και με διαφορετικό τρόπο, ευάλωτος στην βία της διεθνούς κοινωνίας. Αυτό καθιστά την κατάσταση αυτή ουσιωδώς χειρότερη από το να μην είχαμε χαράξει αυτές τις διακρίσεις ανάμεσα σε πολίτες και κράτη (στο ίδιο).<sup>4</sup> Τώρα ο θάνατος που προκαλείται ως απο-

<sup>2</sup> Ειδικότερα η ελληνική βιβλιογραφία δεν έχει καταπιαστεί, από όσο μπορώ να γνωρίζω, ποτέ με το συγκεκριμένο θέμα. Πρβλ. όμως Κιτρομηλίδη, 1999:119-120. Από την διεθνή βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά Carter, 1987, Hoffmann and Fidler, 1991, Roosevelt, 1990, Ramel et Joubert, 2000.

<sup>3</sup> Οι παραπομπές στα έργα του Rousseau γίνονται στις ελληνικές τους μεταφράσεις, όπου αυτές υπάρχουν, των οποίων οι συντομογραφίες παρατίθενται στο τέλος του κειμένου, καθώς και στην γαλλική έκδοση της Bibliothèque de la Pléiade των απάντων με αναφορά στον αριθμό τόμου και την σελίδα.

<sup>4</sup> Σε αυτό το σημείο θα μπορούσε ευλόγως να εγερθεί η ένσταση ότι δεν είναι ο πολίτης ο οποίος ευρίσκεται στην μικτή κατάσταση, αλλά το κράτος σε σχέση με άλλα κράτη. Εντούτοις, ο Rousseau είναι σαφής όταν λέει ότι το άτομο βρίσκεται από τη μία υπό την προστασία του νόμου ως πολίτης, αλλά υπό το έλεος της «κρατικής σκοπιμότητας» ως αλλοδαπός. Ο Kant για να αντιμετωπίσει το τελευταίο εισήγα-

τέλεσμα πολεμικής σύγκρουσης παρουσιάζεται πια ως καθήκον του πολίτη προς το κράτος. Για τον Rousseau ο διχασμός αυτός, να ωθείται δηλαδή κανείς σε αντίθετους δρόμους αποτελεί την μεγαλύτερη δυστυχία του ανθρώπου. Η επωδός του διχασμένου εαυτού είναι βεβαίως πολύ γνώριμη στο έργο του και ξεκινά από τον συγκροτητικό για το υποκείμενο διχασμό μεταξύ της νοσταλγίας για μια ανεξαρτησία και αθωότητα που έχει περάσει ανεπιστρεπτή και ενός πολιτισμού που έχει διαφθείρει τα ήθη, αλλά και που επίσης αποτελεί το μόνο διαθέσιμο πια πεδίο της άσκησης της ηθικής ελευθερίας. Στο τέλος του *Αιμίλιου* ο Rousseau διατυπώνει με ενάργεια το ερώτημα δίχως να το απαντά:

Θα διερευνήσουμε αν [τα άτομα] έκαναν πολλά πράγματα ή πολύ λίγα για τους κοινωνικούς θεσμούς; αν τα άτομα, υποταγμένα στους νόμους και στους ανθρώπους, ενώ οι κοινωνίες διατηρώντας στις μεταξύ τους σχέσεις την ανεξαρτησία της φύσης, δεν παραμένουν εκτεθειμένα στα δεινά δύο συγκεκριμένων καταστάσεων χωρίς να έχουν και τα πλεονεκτήματά τους, και αν δεν ήταν καλύτερα να μην υπήρχε καθόλου οργανωμένη πολιτική κοινωνία, ή και να υπήρχαν περισσότερες; Μήπως είναι τάχα αυτή η μικτή κατάσταση [*état mixte*] που μετέχει και στα δύο, και δεν εξασφαλίζει ούτε το ένα ούτε το άλλο, *per quem neutrum licet, nec tanquam in bello paratum esse, nec tanquam in pace securum*; Μήπως αυτός ο μερικός και ατελής συνδυασμός είναι που παράγει την τυραννία και τον πόλεμο; Η τυραννία και ο πόλεμος δεν είναι άραγε οι πιο μεγάλες μάστιγες της ανθρωπότητας; [απόδοση ελαφρώς αλλαγμένη και έμφαση δική μου] (*Αιμίλιος*, Βιβλίο V, 372-373, OC 4:848) <sup>5</sup>

Στην παρούσα μελέτη θα προσπαθήσουμε να παρουσιάσουμε την εξαιρετικά ενδιαφέρουσα αντίληψη του Rousseau για τον πόλεμο και την ειρήνη, βασιζόμενοι στην αναγνώριση αυτής της «μικτής κατάστασης». Θα προσπαθήσουμε να υποστηρίξουμε ότι η ρουσσωϊκή φιλοσοφία των διεθνών σχέσεων και του δικαίου είναι συνεπής με την συνολική του φιλοσοφική οπτική. Αυτό θα μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι ο Rousseau διατηρεί στην προσέγγισή του έναν ρεαλισμό, ο οποίος όμως είναι πολύ μακριά από την παράδοση του αποκαλούμενου πολιτικού ρεαλισμού στις διεθνείς σχέσεις. Αυτός ο ρεαλισμός είναι έκδηλος στον τρόπο που αντιμετωπίζει τον πόλεμο και την ειρήνη, αλλά και το σχέδιο του Abbé de St. Pierre. Η «μικτή κατάσταση» μας λέει ότι η ειρήνη μπορεί μονάχα να εγκαθιδρυθεί όταν ο πόλεμος τιθασευτεί παντού. Και τούτο γιατί τα κράτη δεν είναι απλώς ορθολογικοί δρώντες, αλλά έχουν και αυτά πάθη και μάλιστα σφοδρότερα από τα άτομα. Ο Rousseau δεν μας υποδεικνύει μια ξεκάθαρη λύση, αλλά μια *προειδοποίηση*. Η κατάσταση πολέμου δεν είναι φυσική στον άνθρωπο, αλλά ο πόλεμος είναι αποτέλεσμα της ειρήνης, ή αλλιώς, των αποτυχημένων προφυλάξεων που

γε την τρίτη κατηγορία του δημοσίου δικαίου, το κοσμοπολιτικό δίκαιο.

<sup>5</sup> Η απόδοση του λατινικού αποσπάσματος είναι «που δεν αφήνει χώρο ούτε για προετοιμασία σε καιρό πολέμου, ούτε για ασφάλεια σε καιρό ειρήνης», Σενέκας, *De tranquillitate animi*, I, 1. Το ίδιο παραφράζει ο Rousseau και στο *Extrait*, OC, 3:564.

λαμβάνουν οι άνθρωποι για να εξασφαλίσουν μια διαρκή ειρήνη. Ανασυγκροτώντας το επιχείρημά του τυχόν διέξοδος μπορεί να επιτευχθεί πρώτον εάν τα κράτη λειτουργούν εσωτερικά με τους όρους της γενικής βούλησης, και δεύτερον, μέσω της αργής και σταδιακής διαπαιδαγώγησης που αρχίζει πάντοτε από το εσωτερικό ενός αυτοκυβερνώμενου λαού.

## 2. Η ΜΕΘΟΔΟΣ ΤΟΥ ROUSSEAU

Ο Rousseau περιγράφοντας με έναν άλλο τρόπο την «μικτή κατάσταση» θέτει το πρόβλημα στις πραγματικές του βάσεις. Δεν επιθυμεί να προβάλει μια εικόνα που να ωραιοποιεί τον άνθρωπο περιγράφοντάς τον ως έχοντα έμφυτο Λόγο, άρα άμεση πρόσβαση στις αρχές αυτού. Αντίθετα η εικόνα που δίνει είναι διαφορετική. Ας δούμε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα:

Ανοίγω τα βιβλία περί δικαίου και ηθικής, ακούω επιστήμονες και νομομαθείς και διαποτισμένος από τους πειστικούς λόγους τους, ελεεινολογώ τις αθλιότητες της φύσης, θαυμάζω την ειρήνη και τη δικαιοσύνη που έχει εγκαθιδρύσει η πολιτική τάξη πραγμάτων, ευλογώ την σοφία των δημόσιων θεσμών και παρηγοριέμαι που είμαι άνθρωπος επειδή είμαι πολίτης [...] Σηκώνω τα μάτια και κοιτάζω μακριά. Διακρίνω φωτιές και φλόγες, έρημες υπαίθρους, και πόλεις λεηλατημένες. Εσείς άγριοι, πού νομίζετε ότι οδηγείτε αυτούς τους δυστυχείς; Ακούω έναν τρομακτικό θόρυβο, τι ορυμαγδός! Πηγαίνω πιο κοντά. Βλέπω μια σκηνή φόνου, μύριοι σφαγμένοι άνδρες, οι νεκροί να σχηματίζουν βουνά, οι ημιθανείς να ποδοπατούνται από τις οπλές των αλόγων, παντού το πρόσωπο του θανάτου και της αγωνίας. Αυτός είναι λοιπόν ο καρπός αυτών των ειρηνικών θεσμών! Οίκτος και αγανάκτηση πλημμυρίζουν την καρδιά μου. Βάρβαρε εσύ φιλόσοφε! Κόπιασε και διάβασέ μας το βιβλίο σου σ' ένα πεδίο μάχης! (απόδοση ελαφρώς τροποποιημένη, *Κατάσταση Πολέμου*, 424-425, *OC*, 3:609 και *Extrait*, *OC*, 3:564-565).

Βλέποντας λοιπόν τις διαπιστώσεις του Rousseau ως προς την ανθρώπινη φύση, την απαισιοδοξία του σε σχέση με την αποτελεσματικότητα των θεσμών που συγκροτούν μια πολιτική κοινότητα, αλλά και το ειρωνικό ύφος σε σχέση με τους φιλοσόφους, είναι εύλογο να αναρωτηθούμε μήπως τελικώς ο Rousseau εκφράζει μια άποψη σύμφωνη με την παράδοση του πολιτικού ρεαλισμού στις διεθνείς σχέσεις, δηλαδή μια άποψη που επικεντρώνεται στο αναπόφευκτο της σύγκρουσης, στο ρόλο της ισχύος και της βίας, ενώ χαρακτηρίζει ιδεαλισμό και ουτοπία κάθε αναφορά σε αξίες.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Η παράδοση του πολιτικού ρεαλισμού στις διεθνείς σχέσεις θεωρείται ότι έχει ως βασικούς εκπροσώπους της τον Θουκυδίδη (αν και διατηρώ τις αμφιβολίες μου εδώ), τον Hobbes, τον Machiavelli και από τους συγχρόνους τον Morgenthau και τον Waltz. Βλ. Beitz, 1979, Haslam, 2002. Ο χαρακτηρισμός του Rousseau ως ρεαλιστή στις διεθνείς σχέσεις παρέμενε η κρατούσα ερμηνεία για πολύ καιρό σε μια σειρά από έργα. Βλ. Schmitt, 1988: 121-2, Holsti, 1997: 7-9, Waltz, 1959: 159-186,

Στο παραπάνω απόσπασμα ο Rousseau, όπως και στην περιγραφή της «μικτής κατάστασης», περιγράφει με διαφορετικό τρόπο την ένταση ανάμεσα στην ιδιότητά μας ως ανθρώπων και την ιδιότητά μας ως πολιτών. Αυτό που ειρωνεύεται στην στάση του φιλοσόφου είναι η θέση περί της ύπαρξης μιας φυσικής κοινότητας όλων των ανθρώπων και ενός φυσικού αισθήματος της ανθρωπότητας, κατ' αυτόν έμφυτο και ικανό να θεμελιώσει το φυσικό δίκαιο στον Λόγο.<sup>7</sup> Τίποτε τέτοιο δεν υπάρχει κατά τον Rousseau και όποια επίκληση στην ανθρωπότητα που έχουμε μέσα μας είναι, όπως φαίνεται από το απόσπασμα, αναποτελεσματική, όχι γιατί ο Rousseau είναι ηθικός σχετικιστής, αλλά γιατί δεν δύναται να κινητοποιήσει τα δρώντα υποκείμενα, πόσο μάλλον τα κράτη. Ο Rousseau λέει: «[δ]εν είναι ζήτημα να μου πει κανείς τι είναι η δικαιοσύνη, αλλά να μου δείξει γιατί πρέπει να είμαι δίκαιος» (*Du Contrat Social: Première Version*, OC, 3:286). Αν υπήρχε έμφυτη δεν θα χρειαζόταν να διδαχθεί. Το ίδιο συμβαίνει και με το αίσθημα της ανθρωπότητας. Είναι κάτι το οποίο οι φιλόσοφοι του φυσικού δικαίου προϋποθέτουν, παίρνοντας αυτό που έχει κοινωνικά συγκροτηθεί ως φυσικό. Οι υποτιθέμενοι κοσμοπολίτες, σύμφωνα με τον Rousseau, δικαιολογούν την αγάπη τους προς την πατρίδα μέσω της αγάπης τους προς την ανθρωπότητα, υποστηρίζοντας ότι αγαπούν τους ανθρώπους γενικά, έτσι ώστε να έχουν το δικαίωμα να μην αγαπούν τελικώς κανέναν!<sup>8</sup> Αλλά δεν γινόμαστε άνθρωποι παρά μόνο αφού έχουμε γίνει πολίτες.

Τι κάνει λοιπόν ο Rousseau; Αναζητά, όπως λέει, αυτό που είναι «φυσικό», παρά αυτό που απορρέει από τις προκαταλήψεις μας, αυτό που μένει σταθερό ως αξιακό στοιχείο όταν αποσπάται από τη διαδικασία της φθοράς, αλλά και ως προς το οποίο τίθεται και το πρόβλημα της ίδιας της φθοράς (*Κατάσταση Πολέμου*, 418, OC, 3:603.).<sup>9</sup> Όπως και στην περίπτωση της *Πραγματείας για τα Θεμέλια της Ανισότητας*, η μέθοδος που θα χρησιμοποιήσει ο Rousseau δεν είναι ιστορικο-κοινωνιολογική. Ας θυμηθούμε ότι και εκεί δεν τον ενδιέφεραν απλώς τα γεγονότα (*Ανισότητα*, 77, OC, 3:132-133).<sup>10</sup> Γι' αυτό και οι όποιες ενστάσεις σχετικά με το εάν όντως υπήρξε η φυσική κατάσταση του πρωτόγονου, μοναχικού ανθρώπου με την αθωότητα που τον διέκρινε δεν τον αφορούν. Κατ' αναλογία, στις αναλύσεις που κάνει των διεθνών σχέσεων και του πολέμου δεν πρέπει να τον αφορούν και ενστάσεις που προέρχονται από εμπειρικά παραδείγματα, όπως π.χ. το γεγονός ότι τελικώς μονάχα η Ελβετία μοιάζει να βρίσκεται σε ένα κα-

Clark, 1981, όπως επίσης και την κλασική αντιδιαστολή του με τον Kant, στο Hoffmann, 1965: 86.

<sup>7</sup> Ο Rousseau εδώ αναφέρεται στον Denis Diderot που «διαβάζει» την ύπαρξη μιας κοινής ανθρωπότητας στις διεθνείς σχέσεις όταν μιλά για το φυσικό δίκαιο που βασίζεται στο Λόγο.

<sup>8</sup> Στο ίδιο, OC, 3:287. Για τον τρόπο που αντιλαμβάνεται το φυσικό δίκαιο ο Rousseau βλ. Terrel, 2001: 326-331 και Silvestrini, 2009.

<sup>9</sup> Για μια εξαιρετική ανάλυση του τι αντιλαμβάνεται ως «φύση» ο Rousseau βλέπε αντί άλλων Ψυχοπαίδης, 1997: 400-401, αλλά και Siep, 2000: 53-72.

<sup>10</sup> Με αυτή τη θέση συμφωνεί και ο Hoffmann, 1963: 317-333, αλλά και Introduction στο Hoffman & Fidler, 1991: lvi.

θεστώ «ανεξάρτητο», δίχως να συμμετέχει σε έναν ανταγωνισμό δύναμης σε διεθνές επίπεδο και είναι ειρηνική, ούτε σε οποιαδήποτε συμμαχία ή ένωση, όπως π.χ. αυτήν της Ευρώπης.

Ειρωνευόμενος τους φιλοσόφους ο Rousseau αντιδιαστέλλει στην πολιτική κατάσταση την αναρχία ανάμεσα στα κράτη. Πού μας οδηγεί κάτι τέτοιο; Για να προσεγγίσουμε την απάντηση θα πρέπει να εξετάσουμε την ιδιαίτερη σχέση που διατηρεί ο Rousseau με τον Hobbes, καθώς σε πολύ μεγάλο βαθμό η θεωρία περί διεθνών σχέσεων και πολέμου συνιστά μια απάντηση στις θεωρητικές αναπτύξεις του Hobbes για τον άνθρωπο και τον πολίτη.

### 3. ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ

Απόρροια λοιπόν αυτών των υποθέσεων του Rousseau είναι ότι δεν μπορεί να υπάρχει πόλεμος ανάμεσα στους ανθρώπους στην φυσική κατάσταση, όπως αυτός την αντιλαμβάνεται, αλλά η σύγκρουση εμφανίζεται σε μια *de facto* κοινωνία – η τελευταία μόνο μπορεί να ταυτιστεί με την φυσική κατάσταση του Hobbes. Μονάχα όταν οι άνθρωποι εισέρχονται στην κοινωνία αποφασίζουν να διεξάγουν πόλεμο ο ένας ενάντια στον άλλο, έτσι ώστε κάποιος πρώτα γίνεται πολίτης και στη συνέχεια στρατιώτης (*Κατάσταση Πολέμου*, 416, OC, 3:602). Σε αντίθεση με τον Hobbes πιστεύει ότι οτιδήποτε συμβαίνει ανάμεσα σε άτομα στη φυσική κατάσταση αποτελεί περιστασιακή σύγκρουση, απλό καβγά που έχει μικρή διάρκεια. *Η εμπόλεμη κατάσταση όμως δεν είναι προσωρινή κατάσταση, αλλά μόνιμη, γι' αυτό προϋποθέτει σταθερές σχέσεις, δηλαδή κοινωνικές σχέσεις (στο ίδιο)*. Οι ίδιες θέσεις επαναδιατυπώνονται και αργότερα από τον Rousseau στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* (ΚΣ, IV). Ο πόλεμος λοιπόν δεν είναι φυσική αναγκαιότητα, φυσικό ένστικτο εξόντωσης εξαιτίας του ανταγωνισμού και της εξασφάλισης ισχύος, αλλά κοινωνικό κακό, και ο άνθρωπος κατά τον Rousseau δεν είναι από την φύση του κοινωνικός.

Έτσι, η κατάσταση πολέμου δεν είναι για τον Rousseau φυσική στον άνθρωπο, όπως και η ειρήνη δεν είναι ένας «γενικός κανόνας του Λόγου» που ο κάθε άνθρωπος πρέπει να επιδιώκει για την αποφυγή του πολέμου (Hobbes, [1651] 1989: 200). Ο Rousseau αντιστρέφει τη θέση, που υποστηρίζεται από τους στοχαστές του φυσικού δικαίου: τώρα, ο πόλεμος πηγάζει από την ειρήνη, ή, για να χρησιμοποιήσουμε μια λιγότερο προκλητική διατύπωση, από τα μέτρα που παίρνουν οι άνθρωποι για να εξασφαλίσουν την διαρκή τους ειρηνική συνύπαρξη και ασφάλεια, αφού έχουν εισέλθει σε κοινωνίες (*Κατάσταση Πολέμου*, 418, OC, 3:603).<sup>11</sup> Τούτο αποτελεί άλλη μία από τις παραδοξολογίες στις οποίες αρέσκεται ο Rousseau να χρησιμοποιεί ως ακριβείς περιγραφές των αντινο-

<sup>11</sup> Έτσι εξηγείται κατά τη γνώμη μου και ο αρχικός τίτλος του *Η Κατάσταση Πολέμου*, ο οποίος ήταν «Ότι η κατάσταση πολέμου γεννιέται από την κοινωνική κατάσταση».



μιών της ίδιας της πραγματικότητας. Υπάρχει εδώ μια αναλογία ανάμεσα στην ρουσσική κριτική στην χομπσιανή ειρήνη και την ρουσσική κριτική στον πολιτισμό και η αναλογία αφορά την κριτική στον ίδιο διαφωτιστικό εργαλειακό λόγο που θεμελιώνει και τα δύο – μια κριτική που επαναλαμβάνεται αργότερα και κατά του Abbé de Saint-Pierre ως προς την αφελή εμμονή του τελευταίου στην λογική, όταν εκπονεί το σχέδιό του για την αιώνια ειρήνη.<sup>12</sup> Η πολιτική κοινωνία, της οποίας σκοπός είναι ο περιορισμός των παθών και της βίας που αυτά προκαλούν μέσω μιας αποτελεσματικής ισχύος, και η εγκαθίδρυση κοινωνικής ειρήνης και ασφάλειας, δεν δύναται από μόνη της να τα εξαφανίσει, άνευ άλλων προϋποθέσεων.

Τούτο φαίνεται και από την διαφορετική αντιμετώπιση της ίδιας της βίας ανάμεσα στον Rousseau και τον Hobbes. Ο τελευταίος επειδή βρίσκει ότι οι αιτίες της σύγκρουσης και της βίας ευρίσκονται ριζωμένες στην ανθρώπινη φύση δεν προσπαθεί να τις εκριζώσει, αλλά να τις περιστείλει. Η είσοδος στην πολιτική κοινωνία δεν αλλάζει την ανθρώπινη φύση, αλλά περιορίζει το αποτέλεσμά της, τη βία. Η ειρήνη έτσι αυτοϋπονομεύεται όταν απλώς *συγκαλύπτει* προς στιγμή τα πάθη (ειδικά αυτό της απληστίας) μέσω της βίας, αλλά και θεμελιώνεται μονάχα σε ένα ορθολογικό συμφέρον. Το ίδιο συμβαίνει και στον πολιτισμό, όπου η ανάπτυξη της εργαλειακής ορθολογικότητας συμβαδίζει με την διαφθορά των ηθών. Ο Rousseau όμως ενδιαφέρεται όχι για το αποτέλεσμα, αλλά για τις αιτίες του πολέμου, που είναι κοινωνικές. Η κατά Hobbes φυσική κατάσταση, είναι για τον Rousseau ήδη προ-πολιτική *de facto* κοινωνία, και είναι κακό όχι γιατί είναι κατάσταση πολέμου – το οποίο είναι μονάχα το αποτέλεσμα - αλλά γιατί διαφθείρει την ειρηνική φύση του ανθρώπου. Στην κατά Hobbes πολιτική κοινωνία όλα τα πάθη *συντηρούνται* έστω και καταπιεσμένα, εκτός από τη βία και την σύγκρουση ανάμεσα στους πολίτες που απλώς περιστέλλονται. Παρά ταύτα έχουμε την προσθήκη δύο κακών: της τυραννίας μέσω του Λεβιάθαν και του πολέμου (μεταξύ των κρατών).

#### 4. ΑΝΘΡΩΠΟΙ ΚΑΙ ΚΡΑΤΗ: Ο ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΜΕΝΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ

Για τον Hobbes, ακόμη και μετά την συγκρότηση των πολιτικών κοινωνιών, εξακολουθεί η φυσική κατάσταση, όπως την περιέγραψε, αυτή τη φορά όμως ανάμεσα στα διαφορετικά κράτη. Η λύση όμως που προτείνει ως έξοδο από αυτήν δεν είναι η ίδια. Και αυτό γιατί τώρα η φυσική κατάσταση σε διακρατικό επίπεδο είναι, με μία έννοια, περισσότερο ανεκτή, παρόλο που χαρακτηρίζεται επίσης από ανασφάλεια και επιδίωξη ισχύος, η οποία οδηγεί εκ νέου στην σύγκρουση, καθώς τα πάθη που καταπιέζονται στις επιμέρους πολιτικές κοινωνίες επανεμφανίζονται δριμύτερα στον διεθνή στίβο. Κατ' αναλογία λοιπόν η λύση της εξόδου από την καινούρια φυσική κατάσταση θα ήταν η είσο-

<sup>12</sup> Βλέπε παρακάτω Μέρος V.

δος των πολλαπλών πια Λεβιάθαν σε μια πολιτική κοινωνία, η οποία κάτω από την ισχύ ενός παγκόσμιου Λεβιάθαν θα εγκαθιδρύει και πάλι ειρήνη. Εντούτοις, δεν υφίσταται ακριβώς η ίδια αναλογία ανάμεσα στα άτομα και τα κράτη σε σχέση με την φυσική κατάσταση, διότι στον διεθνή ανταγωνισμό για ισχύ η ύπαρξη πια του κράτους κάνει τη διαφορά. Τα κράτη δεν πρέπει πια να θυσιάσουν την φυσική τους ελευθερία για να εξασφαλίσουν την ύπαρξή τους, και τούτο για τρεις λόγους:

(α) τα κράτη τώρα δεν είναι τόσο αδύναμα, όσο τα άτομα στην φυσική κατάσταση και δεν κινδυνεύουν με εξαφάνιση. Υπάρχει βέβαια ακόμη, αυτό που στη θεωρία των διεθνών σχέσεων ονομάζεται «δίλημμα ασφάλειας» (security dilemma), αλλά δεν είναι τόσο έντονο, (β) η ίδια η ύπαρξη του κράτους αποτελεί ασπίδα προστασίας για τα άτομα, όχι μονάχα έναντι άλλων ατόμων, αλλά και έναντι της απειλής βίας που προέρχεται από άλλα κράτη, (γ) τα κράτη έχουν ιδιαίτερο ορθολογικό συμφέρον να μην εμπλακούν σε πολέμους αλληλοεξόντωσης καθώς με αυτόν τον τρόπο θα αποδυναμώσουν την υπακοή που δείχνουν προς αυτά οι πολίτες τους. Αυτό που κάνει τον Hobbes να «ανέχεται» την ύπαρξη μιας φυσικής κατάστασης σε διεθνές επίπεδο είναι ότι τελικώς πιστεύει ότι τα κράτη έχουν ένα στενό, ιδιαίτερο συμφέρον να κρατήσουν τον ανταγωνισμό τους σε τέτοια επίπεδα ώστε, μέσω της σχετικής αύξησης της ισχύος όλων, να επιτυγχάνεται μια κάποια «ισορροπία ισχύος», η οποία να συντηρεί μια κατάσταση σχετικής ειρήνης. Αυτή η αμοιβαιότητα των συμφερόντων που αναγνωρίζεται εδώ από τον Hobbes αποτελεί και την βάση ανάπτυξης διεθνούς δικαίου, το οποίο είναι βεβαίως συμβατικό. Μια τέτοια όμως ισορροπία ισχύος είναι εύθραυστη και η αισιοδοξία του Hobbes ότι μπορούμε να ανεχθούμε μια τέτοια κατάσταση έχει διαψευστεί πολλές φορές έκτοτε.<sup>13</sup>

Ο Rousseau με αυτή την έννοια είναι πιο απαισιόδοξος, αν και όχι ρεαλιστής με την έννοια με την οποία είναι ο Hobbes, αναγνωρίζοντας την ύπαρξη βίας στην διεθνή κοινωνία. Μόνο που, ακολουθώντας την κριτική που έχει ασκήσει ήδη, πιστεύει ότι ο πόλεμος, όπως είπαμε, δεν είναι φυσικό, αλλά κοινωνικό κακό. Τούτο κουβαλά μια σημαντική συνέπεια. Αν βασική θέση του Rousseau αποτελεί επίσης το γεγονός ότι δεν είναι επ' ουδενί δυνατή η επιστροφή μας στην φυσική κατάσταση των πρωτόγονων, τότε δεν είναι πια δυνατή και η επιστροφή σε μια άσπιλη ειρηνική φύση του ανθρώπου. Τούτο έχει την παραπέρα συνέπεια ότι, όπως και με τον πολιτισμό, είμαστε εντός μιας κοινωνικής κατάστασης όπου ο πόλεμος, ως κοινωνικό κακό, αποτελεί, θέλουμε δεν θέλουμε, μέσο επίλυσης διαφορών και δεν δύναται να εξαλειφθεί ως δια μαγείας. Ο Rousseau δηλαδή δεν είναι πασιφιστής. Δέχεται ότι ο πόλεμος επειδή είναι αναπόφευκτος μπορεί να είναι

<sup>13</sup> Ο Hobbes, όπως είπαμε, ανήκει στην σχολή των κλασικών ρεαλιστών στις διεθνείς σχέσεις, μεταφραστικής και σχολιαστικής του Θουκυδίδη. Για τις απόψεις του περί διεθνούς κοινωνίας βλ. Boucher, 1998: 145-167, Beitz, 1979: 27-34. Την χομπσιανή θέση περί «ισορροπίας ισχύος» υιοθετεί και ο Μοντεσκιέ, [1748] 2006: Ι, κεφ. 3. Για μια εξαιρετική κριτική στον ρεαλισμό του Hobbes βλ. Βουτσάκης, 2004: 91-110.

νομιμοποιημένος ή μη νομιμοποιημένος – αυτή άλλωστε είναι και η ορθή αντιμετώπιση της διαφθοράς που επιφέρει το κοινωνικό, όχι η αδύνατη επιστροφή στην (ειρηνική) φύση, αλλά η διατύπωση του ερωτήματος του αν αυτό που υπάρχει νομιμοποιείται να υπάρχει.<sup>14</sup> Αυτό που τον ενδιαφέρει λοιπόν, σε αντίθεση, θα έλεγα, με πολλούς συγχρόνους μας, δεν είναι να μας πει μόνο ποιος θα αντλήσει ποια οφέλη από έναν πόλεμο, αλλά *ποιος και υπό ποιες προϋποθέσεις νομιμοποιείται να διεξάγει έναν πόλεμο* (Κατάσταση Πολέμου, 423, ΟC, 3:607).<sup>15</sup>

Το ζήτημα λοιπόν της νομιμοποίησης του πολέμου αφορά τις εξής προϋποθέσεις: (α) ο πόλεμος, όπως είπαμε και παραπάνω, νοείται *μονάχα ανάμεσα σε κράτη*, και όχι ανάμεσα σε άτομα.<sup>16</sup> Ο Rousseau εξηγείται: «οι άνθρωποι είναι εχθροί μόνο συμπτωματικά, καθόλου ως άνθρωποι, ούτε καν ως πολίτες, αλλά ως στρατιώτες, δηλαδή όχι ως μέλη της πατρίδας, αλλά ως υπερασπιστές της» και συμπληρώνει ότι «κάθε κράτος μπορεί να έχει εχθρούς μονάχα άλλα κράτη και όχι ανθρώπους» (Κατάσταση Πολέμου, 416, ΟC, 3:601-2, ΚΣ, Ι, 4: 56-57, ΟC, 3: 357). Η θέση του αυτή δεν είναι βεβαίως δίχως προβλήματα. Τι συμβαίνει για παράδειγμα με μορφές βίας, όπως η τρομοκρατία ή ο πόλεμος κατά αυτής με την μορφή που έχει πάρει σήμερα και η οποία δεν αφορά πόλεμο ανάμεσα σε κράτη; Νοείται αυτή ως πόλεμος, έτσι ώστε να ισχύουν οι περιορισμοί που αυτός αναγνωρίζει ή όχι;<sup>17</sup> Τι συμβαίνει επίσης όταν παραμένει αρρύθμιστη η σχέση ενός κράτους και ανθρώπων-υπηκόων άλλων κρατών; Ο Καντ επεφύλαξε την διατύπωση μιας τρίτης κατηγορίας δημοσίου δικαίου δίπλα στο κρατικό και το διεθνές, το κοσμοπολιτικό, αλλά ο Rousseau μάλλον θεώρησε ότι καλύπτεται από τις αρχές της παράδοσης του δικαίου πολέμου και δεν προχώρησε σε κάτι τέτοιο.

(β) Ο Ρουσσώ δοκιμάζει να δώσει έναν ορισμό του πολέμου: «[ο]νομάζω λοιπόν πόλεμο δύναμη προς δύναμη το αποτέλεσμα μιας αμοιβαίας, σταθερής και δηλωμένης διάθεσης καταστροφής του εχθρικού κράτους ή τουλάχιστον εξασθένησής του με όσα μέσα διατίθενται προς τούτο» (Κατάσταση Πολέμου, 422, ΟC, 3:607). Γιατί δηλωμένη; Γιατί

<sup>14</sup> Σε αντίθεση με τους πολιτικούς ρεαλιστές που παραμένουν με έναν άναρχο διεθνή στίβο. Σε αυτό το σημείο η σύνδεση με την καντιανή οπτική νομίζω ότι είναι εμφανής. Για την «καντιανή» ερμηνεία του Rousseau βλ. Cassirer, 2001, αλλά και Ψυχοπαίδης, 1999: 213επ.. Επίσης η αναλογία με την ιδιοκτησία είναι εδώ προφανής. Ενώ η τελευταία αποτελεί στοιχείο διαφθοράς και ανισότητας (Ανισότητα), εντούτοις γίνεται στη συνέχεια θεμέλιο της αστικής κοινωνίας και γι' αυτό αναζητούνται οι όροι νομιμοποίησής της (Λόγος περί Πολιτικής Οικονομίας).

<sup>15</sup> Εδώ η επιρροή από την παράδοση του «δικαίου πολέμου» που περιλαμβάνει στοχαστές όπως ο Αυγουστίνος, και ο Θωμάς ο Ακινάτης δεν πρέπει να μας διαφύγει. Η κλασική διάκριση ανάμεσα σε *ius ad bellum* και *ius in bello* φαίνεται να ισχύει στον Rousseau, αλλά ο ίδιος αντιμετωπίζει το ζήτημα κάπως ενιαία. Για μια εξαιρετική ανάλυση βλ. Bachofen, 2015.

<sup>16</sup> Μια ιδέα που παίρνει από τον Μοντεσκιέ, ([1748] 2006: Ι, κεφ. 3, και Χ, κεφ. 2,3) και που δείχνει ακόμη μια φορά πως ο πόλεμος είναι προϊόν της αλλοτριωμένης φύσης του ανθρώπου.

<sup>17</sup> Για την διατύπωση της ένστασης αυτής προς τον Rousseau βλ. Bertram, 2003: 68-69. Για την γενικότερη προβληματική βλ. Παπαγεωργίου, 2008: 213-237.

για να είναι ένας πόλεμος νομιμοποιημένος πρέπει να κηρυχθεί, διότι έτσι προειδοποιούνται οι πολίτες του εχθρικού κράτους, αλλιώς δεν είναι πόλεμος, αλλά ληστεία (ΚΣ, Ι, 4: 57, ΟC, 3: 357). Γιατί αμοιβαία διάθεση; Γιατί η μονόπλευρη διάθεση αφορά μονάχα τον επιθετικό πόλεμο και δεν νομιμοποιείται. Τί σημαίνει καταστροφή του εχθρικού κράτους; Μονάχα την καταστροφή της δημόσιας σύμβασης, όχι, κατ' ανάγκη, την θανάτωση των πολιτών του (στο ίδιο, *Κατάσταση Πολέμου*, 424, ΟC, 3:608). Εδώ κρύβεται ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον επιπλέον στοιχείο της ρουσσωϊκής αντίληψης του *ius belli*, που εμπεριέχει μια προϋπόθεση, η οποία δεν είναι απλώς ηθική. Αν ο πόλεμος είναι αναπόφευκτος ποιος μπορεί να θεωρηθεί ότι τελικώς νικά; Σκοπός του πολέμου είναι η καταστροφή της δημόσιας σύμβασης. Το κράτος ζει στον βαθμό που τα μέλη του επιθυμούν την ύπαρξή του και συγκροτούν τη γενική βούληση. Δεν φτάνει όμως η καταστροφή της δημόσιας σύμβασης του εχθρικού κράτους για να επικρατήσει ειρήνη. Ο πόλεμος για τον Rousseau συνίσταται επίσης στην πρόταση μιας καινούριας δημόσιας σύμβασης που απευθύνεται από τον νικητή προς τον ηττημένο λαό, δοκιμάζοντας πλήρως τη δέσμευσή του σε αυτό που διατηρούσε ως τότε (Bachofen, 2015: 322). Αν αυτό δεν επιτευχθεί, τότε ο πόλεμος δεν έχει αληθινά κερδηθεί. Η πραγματική νίκη – αλλά, ας προσέξουμε και η πραγματική εγκαθίδρυση ειρήνης – επιτυγχάνεται όταν μια δημόσια σύμβαση αντικαθίσταται από μια καινούρια. Αυτό καθιστά την νέα κατάσταση νομιμοποιημένη, άρα και την ειρήνη που θα επιτευχθεί διαρκή. Σε όλες τις άλλες περιπτώσεις έχουμε την διαιώνιση της εμπόλεμης κατάστασης.

(γ) Συναφώς, η σχέση του Rousseau με την παράδοση του δικαίου πολέμου φαίνεται και από την κριτική που αυτός ασκεί σε έναν από τους κλασικούς εκπροσώπους του φυσικού δικαίου, τον Grotius. Ο Grotius συνάγει από τον πόλεμο αυτό που κατ' ευφημισμό ονομάζει δίκαιο της δουλείας. Σύμφωνα με το δίκαιο αυτό της δουλείας ο νικητής έχει το δικαίωμα να σκοτώνει τον ηττημένο, άρα ο τελευταίος μπορεί να εξαγοράσει τη ζωή του εις βάρος της ελευθερίας του με το να δηλώσει υποταγή, ενώ, όπως υποστηρίζει, η σύμβαση αυτή είναι νόμιμη καθώς είναι επωφελής και για τους δύο (ΚΣ, Ι, 4: 55, ΟC, 3:356). Ο Rousseau όμως έχει αντίθετη γνώμη εφόσον, από τη μία, κατάσταση πολέμου δεν υφίσταται ανάμεσα σε άτομα που δεν είναι εκ φύσεως εχθρικά μεταξύ τους, και από την άλλη, τα κράτη δεν μπορούν να έχουν εχθρούς μεμονωμένους ανθρώπους, παρά μόνο στο βαθμό που αυτοί ως υπερασπιστές της πατρίδας τους οπλοφορούν, οπότε επιτρέπεται η θανάτωσή τους αφού αποτελούν απειλή. Από τη στιγμή όμως που καταθέσουν τα όπλα τους και παραδοθούν γίνονται άνθρωποι και παύουν να είναι εχθροί, οπότε κανείς δεν έχει δικαίωμα πάνω στη ζωή τους (ΚΣ, Ι, 4: 57, ΟC, 3:357).<sup>18</sup> Αφού σκοπός του πολέμου είναι αποκλειστικά η καταστροφή του εχθρικού κράτους (της δημόσιας σύμβασης) δεν υπάρχει κανένα παραπάνω δικαίωμα που να μην είναι

<sup>18</sup> Η απαγόρευση θανάτωσης άμαχου πληθυσμού είναι σαφής εδώ.

απαραίτητο για τον σκοπό αυτό. Εδώ μπορεί κάποιος να αναγνωρίσει και πάλι την επίδραση της παράδοσης του δικαίου πολέμου στην αρχή της αναλογικότητας μέσω και σκοπού, αν και τελικώς, όπως θα δούμε, δεν συντάσσεται πλήρως με αυτήν την παράδοση.

Ας δούμε όμως τι είναι αυτό που προκαλεί την κατάσταση πολέμου ανάμεσα στα κράτη, και ποιοι οι παράγοντες που συντελούν στα «διλήμματα ασφάλειας», σύμφωνα με τον Rousseau. Ο πρώτος παράγοντας είναι η *αλληλεξάρτηση*, που δημιουργείται ανάμεσα στα διαφορετικά κράτη, και η οποία υφίσταται κατ' αναλογία προς τα άτομα σε μια κοινωνία, στην οποία αυτά μαθαίνουν να αλληλοεξαρτώνται από τη γνώμη των άλλων. Μάλιστα στην περίπτωση των κρατών η σύγκριση αυτή διογκώνεται καθώς η αναλογία μεταξύ ατόμων και κρατών δεν είναι πλήρης, γι' αυτό και οι αμοιβαίες σχέσεις ανάμεσα στα κράτη είναι πιο στενές, καθιστώντας τώρα την ανάπτυξη αυτού που ο ίδιος έχει ονοματίσει φιλαυτία [*amour propre*] μεγαλύτερο πρόβλημα (Κατάσταση Πολέμου, 419, OC, 3:605). Καταρχάς ένας άνθρωπος έχει κάποια φυσικά όρια ως προς το μέγεθος και την δύναμή του, ως προς τα χρόνια που ζει, το τι μπορεί να καταναλώσει το στομάχι του, κλπ. Το κράτος από την άλλη δεν έχει φυσικά όρια, ως τεχνητό πρόσωπο δηλαδή, δύναται να είναι απεριόριστο. Δεν έχει ορισμένο φυσικό μέγεθος, αλλά αυτό παραλλάσσει όταν προφανώς επεκτείνεται ή συρρικνώνεται λόγω προσάρτησης ή απώλειας εδαφών. Αφού λοιπόν το μέγεθος του κράτους είναι σχετικό, εξαναγκάζεται, λέει ο Rousseau, να συγκρίνει συνεχώς τον εαυτό του με τα υπόλοιπα προκειμένου να τον γνωρίσει, αφού δεν είναι ποτέ σίγουρο για το μέγεθος που του αρμόζει – πράγμα που δημιουργεί απόλυτη εξάρτηση (Στο ίδιο, 420, OC, 3:605). Το κράτος νιώθει αδύναμο και ανασφαλές στο βαθμό που υπάρχουν άλλα ισχυρότερα γύρω του. Μπορεί λοιπόν να μεγαλώσει, να τραφεί και να δοκιμάσει τη δύναμή του σε βάρος των άλλων.<sup>19</sup> Φημολογείται ότι ο Μέγας Ναπολέων σχολιάζοντας την εισβολή του στη Ρωσία, είπε μεταξύ άλλων: «οι αυτοκρατορίες πεθαίνουν από δυσπεψία».<sup>20</sup>

Χαρακτηριστική είναι η θέση του Rousseau πάνω στο σχέδιο για την αιώνα ειρήνη του Abbé de Saint Pierre που θα δούμε στην συνέχεια. Ο δεύτερος προτείνει ένα σχέδιο για την ένωση των χριστιανικών κρατών στην Ευρώπη, τα οποία συγκροτούσαν ήδη μια αλληλεξαρτώμενη ηθικά, πολιτισμικά και οικονομικά ενοποιημένη κοινότητα και στην οποία επικρατούσε μια σχετική ισορροπία δύναμης. Παρόλα αυτά ο Rousseau δεν βλέπει ότι αυτή η αλληλεξάρτηση και η «ισορροπία ισχύος» θα μπορούσε να δημιουργήσει την επιθυμητή αρμονία ειρήνης (*Extrait*, OC, 3:577-578, Stelling-Michaud, 1964: 43).

<sup>19</sup> Υφίσταται ακόμη μια αναλογία που αφορά τα πάθη, αλλά θα αναφερθούμε σε αυτή στο επόμενο μέρος, όπου η προσπάθεια να γίνει αναφορά στη *raison d'etat* από τον Abbe de Saint-Pierre γίνεται αντικείμενο κριτικής από τον Rousseau.

<sup>20</sup> Ο Rawls αναφέρεται σε αυτό λέγοντας ότι ο Ναπολέων δεν ήταν ειλικρινής, καθώς η αληθινή αιτία φθοράς δεν είναι η δυσπεψία, αλλά η αδηφαγία. Βλ. Ρωλς, 2002: 59.

Μια τέτοια μάλιστα αλληλεξάρτηση οδηγεί στο αντίθετο αποτέλεσμα! Το παράδοξο για τον Rousseau είναι ότι όσο στενότεροι γίνονται οι δεσμοί, τόσο πιο βίαιες γίνονται και οι συγκρούσεις αποκτώντας την βιαιότητα εμφυλίου πολέμου (*Extrait, OC*, 3:568, Knutsen, 1994: 256-257). Διότι δίχως εγγυήσεις για την τήρηση των συνθηκών ειρήνης, καθορισμό άπαξ δια παντός των δικαιωμάτων των κρατών, αλλά και με δεδομένη την φύση, αλλά και την αναποτελεσματικότητα του διεθνούς δικαίου, η αλληλεξάρτηση παράγει χειρότερα αποτελέσματα.<sup>21</sup>

Η αλληλεξάρτηση βέβαια αυτή έχει και μια οικονομική διάσταση, εξίσου σημαντική με αυτή της συγκρότησης ταυτότητας και η οποία οδηγεί στον δεύτερο παράγοντα ανασφάλειας και σύγκρουσης, την *ανισότητα*. Εδώ ο Rousseau είναι ακόμη πιο κατηγορηματικός: η οικονομική αλληλεξάρτηση δημιουργεί καχυποψία και σύγκρουση λόγω του ανταγωνισμού και δεν φέρνει τους λαούς πιο κοντά, όπως η φιλελεύθερη σκέψη του ελεύθερου εμπορίου θα υποστηρίξει. Η ανισότητα που δημιουργείται μας ενδιαφέρει καθώς τα αποτελέσματά της είναι πολύ πιο βαθιά εδώ από ό,τι ανάμεσα στα άτομα, καθώς η ανισότητα ανάμεσα στα τελευταία έχει κάποια φυσικά όρια, ενώ ανάμεσα στα κράτη όχι, αφού ένα κράτος θα μπορούσε κάλλιστα να απορροφήσει, κυριολεκτικά και μεταφορικά, όλα τα υπόλοιπα.

Σε αντίθεση με τον Hobbes, ο οποίος βλέπει στην ισότητα ακριβώς την αιτία της σύγκρουσης, ο Rousseau κατ' αναλογία με την ανισότητα που φέρνει η ιδιοκτησία σε μια πολιτική κοινωνία θεωρεί ότι η ανισότητα ανάμεσα στα κράτη είναι αυτή που τα υποχρεώνει σε αυτό το «δίλημμα ασφάλειας». Από τη στιγμή που ιστορικά δημιουργείται η πρώτη πολιτική κοινωνία, το πρώτο κράτος, το γεγονός αυτό από μόνο του είναι αρκετό να προκαλέσει την συγκρότηση και άλλων πολιτικών κοινοτήτων κάνοντας έτσι τους ανθρώπους υποχρεωμένους να επιλέξουν ανάμεσα στην εξαφάνιση ή την αντίσταση σε αυτό, προκαλείται δηλαδή μια αλυσιδωτή αντίδραση. Ακόμη δηλαδή και αν μερικοί άνθρωποι ήθελαν να παραμείνουν εκτός πολιτικής κοινωνίας δεν μπορούν να το κάνουν εφόσον η ανισότητα ισχύος με την δημιουργία του πρώτου κράτους δημιουργεί από μόνη της καθεστώς ανασφάλειας (*Κατάσταση Πολέμου*, 418, *OC*, 3:603).<sup>22</sup>

Από πού λοιπόν πηγάζει η απαισιοδοξία του Rousseau; Γυρνώντας πίσω στο επιχείρημά του Grotius περί του «δικαίου της δουλείας» ο Rousseau υποστηρίζει ότι δεν υφί-

<sup>21</sup> Το διεθνές δίκαιο δεν αφορά το «φυσικό δίκαιο», ούτε καν όπως το αντιλαμβάνεται ο ίδιος ο Rousseau, αλλά το δίκαιο της διεφθαρμένης ανθρώπινης φύσης, που αντικαθιστά τον οίκτο με συμβάσεις που γίνονται σεβαστές μόνο όταν συνάδουν με το ιδιαίτερο συμφέρον. Το *ius gentium* αποτελεί συνέχεια της κατάστασης πολέμου (*Επιστολή στον Malesherbes, OC*, Επιστολή 1152). Για την μη τήρηση των συνθηκών βλ. επίσης *Πολωνία*, 277, *OC* 3:1036-1037.

<sup>22</sup> Η αναλογία με την ιδιοκτησία είναι προφανής, όταν, όπως λέει από την στιγμή που κάποιος περιφράξει ένα κομμάτι γης και πει ότι «αυτό είναι δικό μου» οι ιδιοκτησιακές διεκδικήσεις αποκτούν χαρακτηρισμό χιονοστιβάδας. Βλ. *Ανισότητα*, 113. Η αναλογία ισχύει και ως προς τη διέξοδο που δίνεται, δηλαδή όχι με την κατάργηση της ιδιοκτησίας, αλλά με την αναζήτηση των όρων νομιμοποίησής της.

σταται κανένα καθήκον υπακοής, άρα κανένα δίκαιο, που να πηγάζει από έναν λαό που υποδουλώθηκε ή κατακτήθηκε μετά από πόλεμο. Η ισχύς δεν δημιουργεί δίκαιο (ΚΣ, Ι, 3). Άρα, κανένας κατακτημένος λαός δεν έχει καθήκον υπακοής, όταν εξαναγκάζεται με τη βία. Τότε όμως έχει το δικαίωμα να επαναστατήσει. Το πιο σημαντικό στοιχείο εδώ είναι ότι με αυτόν τον τρόπο η *εμπόλεμη κατάσταση διατηρείται όπως και πριν*, ενώ οποιαδήποτε σύμβαση ειρήνης, όχι μόνο δεν σταματά αυτή την κατάσταση, αλλά υποβάλλει τη συνέχισή της, είναι δηλαδή μονάχα ανακωχή. Με άλλα λόγια, η χομπσιανή λύση είναι αυτή που υποδαυλίζει τον πόλεμο. Από εκεί πηγάζει και η παραδοξολογία ότι η «ειρήνη» είναι αυτή που ευθύνεται για τον πόλεμο. Γιατί για την αποτροπή του πολέμου δεν μας είναι αρκετή μια οποιαδήποτε ειρήνη. Ειδάλλως, θα μας ήταν αρκετή η ειρήνη του Hobbes, την οποία ειρωνεύεται ο Rousseau λέγοντας ότι οι Έλληνες, κλεισμένοι στη σπηλιά του Κύκλωπα ζούσαν ήσυχα, περιμένοντας όμως τη σειρά τους να καταβροχθιστούν, και την οποία αργότερα επίσης ειρωνεύτηκε ο Καντ στο *Προς την Αιώνια Ειρήνη*.<sup>23</sup> Η ελευθερία είναι το αληθινό θεμέλιο της ειρήνης και τούτο όχι για λόγους ιδεαλιστικούς, αλλά πρωτίστως για λόγους ρεαλιστικούς, όπως θα δούμε στη συνέχεια στα σχόλια πάνω στο σχέδιο που εκπόνησε ο Abbé de Saint-Pierre, και το οποίο κουβαλά κάποιες από τις παραδοχές του Hobbes.

## 5. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΣΧΕΔΙΟΥ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΓΚΑΘΙΔΡΥΣΗ ΕΙΡΗΝΗΣ ΤΟΥ ABBE DE SAINT-PIERRE

Η προσπάθεια του Abbé de Saint Pierre να διατυπώσει ένα σχέδιο ειρήνης είναι μια προσπάθεια που άφησε το στίγμα της βαθιά στην ιστορία της θεωρίας των διεθνών σχέσεων, επηρεάζοντας αργότερα και τον ίδιο τον Kant (Abbé de Saint-Pierre, [1713] 1986). Ο Rousseau, όπως εξιστορεί ο ίδιος στις *Εξομολογήσεις* του, ανέλαβε έπειτα από παράκληση του Αββά ντε Μαμπλύ μέσω της κυρίας Ντυπέν να γράψει μια επιτομή του έργου του. Έτσι, κατάφερε να εκδώσει στα 1761 μετά από μεγάλο κόπο ένα κείμενο που αφορούσε ακριβώς το σχέδιο του Abbé de Saint Pierre για αιώνια ειρήνη, το οποίο επιμελήθηκε ο ίδιος, αλλά και στο οποίο ενσωμάτωσε τις δικές του σκέψεις με τέτοιο τρόπο «ώστε πολλές σημαντικές αλήθειες να μπορέσουν να περάσουν με την κάλυψη του αββά πολύ καλύτερα από όσο με τη δική μου» (*Εξομολογήσεις*, ΙΙ: 143-144). Εκεί έγκειται και η πηγή μεγάλων παρεξηγήσεων ως προς τις απόψεις του ίδιου του Rousseau για τις διεθνείς σχέσεις, οι οποίες δημιουργήθηκαν από άλλους, όπως ο Βολταίρος και ο Madison. Κάποιες από αυτές διαλύθηκαν αργότερα στα 1782 με την πρόσθετη έκδοση των ξέχωρων σχολίων του ίδιου πάνω στο έργο του Abbé de Saint Pierre.

<sup>23</sup> «Η ζωή είναι ήσυχη και στη φυλακή. Είναι όμως λόγος για να μας αρέσει;» (ΚΣ, Ι, 4: 54, ΟC, 3:355).

Ο Rousseau, αν και εκτιμά πολύ τον Αββά για τις προθέσεις του και την ειλικρίνεια των ιδεών του, θεωρεί ότι ενώ αντιμετώπισε τους αναγνώστες του σαν μεγάλα παιδιά, τελικώς τους μιλούσε σαν να ήταν μεγάλοι άνθρωποι, αν κρίνει, όπως λέει, από τον ελάχιστο κόπο που έκανε να γίνει κατανοητός σε αυτούς. Κατά τον Rousseau ο Abbé de Saint Pierre έχοντας ως μοναδικό του πάθος τη λογική έπεσε σε αυταπάτες επειδή ήθελε να κάνει τους ανθρώπους σαν κι αυτόν, αντί να τους εκλάβει όπως είναι, πράγμα που τον έκανε υπερβολικά αισιόδοξο για την επίτευξη αιώνιας ειρήνης (*Εξομολογήσεις*, II, 158).<sup>24</sup> Το σχέδιο του Abbé de Saint Pierre αντιστοιχεί σε αυτό που μπορεί να ονομαστεί «ιεραρχικό πρότυπο» και το οποίο έχει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά διαδικαστικής φύσης:<sup>25</sup>

- α. οι διαμάχες μεταξύ κυρίαρχων κρατών θα πρέπει να διευθετούνται μέσω μεσολάβησης από μια διεθνή ομοσπονδία και όχι μέσω του πολέμου
- β. τα μέλη της διεθνούς αυτής κοινότητας είναι τα κυρίαρχα κράτη και όχι τα άτομα
- γ. κάθε κυρίαρχο κράτος έχει και μία ψήφο
- δ. τα κράτη είναι υπεύθυνα για το εσωτερικό τους και μόνο
- ε. αν η ένωση έχει στη διάθεσή της στρατό αυτός μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να καταπνίξει πιθανές επαναστάσεις εντός των κρατών μελών της ένωσης (σε αντίθεση με σύγχρονα σχήματα όπως, για παράδειγμα, ο ΟΗΕ). Η ομοσπονδία εγγυάται έτσι τα σύνορα και το υφιστάμενο καθεστώς κυριαρχίας των ηγεμόνων.

Το πρότυπο αυτό μιας ομοσπονδίας που επιδιώκει την ένωση των ευρωπαϊκών κρατών της εποχής του βασίζεται σε μια αναλογία που διατηρεί με το κοινωνικό συμβόλαιο που συμφωνείται στο πλαίσιο μιας ιδιαίτερης πολιτικής κοινωνίας (*Extrait*, OC, 3:564). Με αυτήν την έννοια η «γενική» χρησιμότητα του σχεδίου, όπως ο Rousseau την ονομάζει, είναι μεγάλη, διότι ένα τέτοιο σχέδιο από την στιγμή που θα υιοθετηθεί από τους κυρίαρχους των κρατών μελών θα έχει πράγματι ως αποτέλεσμα την ειρήνη και όλα τα κίνητρα που προκαλούν πόλεμο θα παρεμποδιστούν από το προτεινόμενο σχέδιο (στο ίδιο, 3:580). Η ομοσπονδία βασίζεται στο κοινό συμφέρον και έχει την ισχύ να επιβάλλεται. Τα πράγματα αλλάζουν όταν αναφέρεται στην «ειδική» χρησιμότητά του, η οποία αφορά το ερώτημα εάν είναι προς το συμφέρον των αρχηγών των κρατών να συμφωνήσουν σε ένα τέτοιο σχέδιο και αν θα το υιοθετήσουν. Η θέση του είναι ξεκάθαρη: δεν υπάρχει τίποτε αδύνατο για το σχέδιο, εκτός από την ίδια του την υιοθέτη-

<sup>24</sup> Εδώ βεβαίως ο Rousseau μένει πιστός στην βασική θέση που εξέφρασε στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* να εκλάβει «τους ανθρώπους όπως είναι και τους νόμους όπως μπορούν να γίνουν», βλ. ΚΣ, I: 47, OC, 3:351 και *Extrait*, 3:588-589.

<sup>25</sup> Για την κατηγοριοποίηση αυτή που περιλαμβάνει επίσης το λεγόμενο «διάχυτο πρότυπο» και το «κοσμοπολιτικό πρότυπο» βλ. Archibugi, 1992: 295-317. Το έργο του Abbé de Saint-Pierre βασίστηκε σε μια παράδοση που περιελάμβανε ανάμεσα σε άλλους το έργο του Emeric Crucé, *Le Nouveau Cynée* (1623), το *Grand Design* του Henri IV (1625) και το έργο του William Penn, *Essay Towards the Present and Future Peace* (1693).



ση. Τούτο είναι ένα επιχείρημα που ο Rousseau υποστηρίζει αφενός μιλώντας για την ανθρώπινη φύση και τον ρόλο της φιλαυτίας ως προς την συνειδητοποίηση του ιδιαίτερου συμφέροντος και αφετέρου επικρίνοντας τον Abbé de Saint-Pierre για την αφέλεια και τον ουτοπικό ορθολογισμό του υιοθετώντας εκ πρώτης όψεως μια ρεαλιστική θέση. Ας τα εξετάσουμε αυτά με τη σειρά.

Επαναλαμβάνοντας την κριτική στην επίκληση στον Λόγο από τους φιλοσόφους, που είδαμε παραπάνω (Μέρος II) ο Rousseau υποστηρίζει ότι το να αποδείξει κανείς ότι η ειρήνη είναι γενικώς προτιμότερη από τον πόλεμο, δεν λέει τίποτε σε κάποιον που έχει κίνητρο να προτιμά τον πόλεμο έναντι της ειρήνης. Ακόμη περισσότερο, και να δείξουμε σε αυτόν ποια είναι τα μέσα για την εγκαθίδρυση μιας διαρκούς ειρήνης το μόνο που θα επιτευχθεί είναι το να προκαλέσουμε την εναντίωσή του σε αυτό. Αντίθετα, θα πρέπει να μιλάμε με όρους στενού ιδιαίτερου συμφέροντος, που υπαγορεύεται από το πώς θα τιθασεύσουμε αυτό που ο Rousseau έχει ονομάσει φιλαυτία [*amour propre*] (στο ίδιο, 3:580-581). Οι ηγεμόνες θα βρουν στο σχέδιο του Αββά πολλά από τα ορθολογικά συμφέροντά τους να ικανοποιούνται, για παράδειγμα το ότι η ομοσπονδία εγγυάται την κυριαρχία τους, όπως και τα σύνορα, ενώ γλυτώνουν από τα έξοδα και τις απώλειες διεξαγωγής προληπτικών πολέμων. Έχουν λοιπόν κάθε λόγο, που ανάγεται στο ορθολογικό τους συμφέρον, να υιοθετήσουν το σχέδιο, ενώ ο Rousseau παραδέχεται ότι στο σχέδιο του Αββά η μόνη προϋπόθεση είναι ότι οι ηγεμόνες είναι αρκετά ορθολογικοί για να αντιληφθούν αυτό τους το αληθινό συμφέρον. Παρόλα αυτά ένα τέτοιο σχέδιο παραμένει απραγματοποίητο. Γιατί; Όχι γιατί είναι υπερβολικά ιδεαλιστικό, λέει ο Rousseau, αλλά γιατί οι «άνθρωποι είναι παρανοϊκοί και γιατί είναι ένδειξη παράνοιας να παραμένει κανείς λογικός ανάμεσα σε τόσους τρελούς» (στο ίδιο, 3:587-589). Άρα οι ηγεμόνες δεν δρουν ορθολογικά όπως ο Αββάς θα ήλπιζε! Αντίθετα η φιλαυτία τους τυφλώνει ακόμη και ως προς το αληθινό τους συμφέρον.

Η κριτική που έχει ασκήσει ο Rousseau στην εργαλειακότητα του λόγου που φέρνει ο πολιτισμός και την στενή αντιπαραβολή λόγου και πάθους επαναλαμβάνεται και στην κριτική που ασκεί στον Αββά. Το σφάλμα του Αββά έγκειται στο ότι αντιλαμβάνεται με αφελή τρόπο το μοντέρνο κράτος εσωτερικά, και όχι επειδή το διεθνές σύστημα κρατών χαρακτηρίζεται μοιραία από αναρχία, αν και έχει επίσης άποψη και για το δεύτερο, την οποία θα δούμε παρακάτω. Ο Αββάς αφελώς πιστεύει ότι οι ηγεμόνες των κρατών ενδιαφέρονται για την δόξα και αναγνωρίζουν ως αληθινό τους συμφέρον την ευτυχία των υπηκόων τους, γεγονός πολύ μακριά από την πραγματικότητα (*Jugement*, OC, 3:592).<sup>26</sup> Ο Rousseau εδώ χρησιμοποιεί την διάκριση ανάμεσα στο αληθινό και το φαινομενικό συμφέρον, μια διάκριση που και ο ίδιος ο Abbé είχε ήδη χρησιμοποιήσει

<sup>26</sup> Αλλά βλέπε και τις σχετικές παρατηρήσεις περί της μοναρχίας στο ΚΣ, III, 6: 130-132, OC, 3:409-410.

(Abbé de Saint-Pierre, [1713] 1986: 36), την στρέφει όμως ενάντια σε αυτόν. Αντιστρέφει δηλαδή την υπόδειξη του Abbé ότι η ισχύς των ηγεμόνων βασίζεται στο αληθινό τους συμφέρον που έγκειται στην ευτυχία των υπηκόων τους. Επανεξετάζοντας την ίδια την έννοια του συμφέροντος τονίζει την ανορθολογικότητα της επιθυμίας για δόξα και κυριαρχία. Τα οφέλη που θα αποκτήσουν οι ηγεμόνες από την υιοθέτηση του Σχεδίου, οικονομικά και μη, δεν είναι αρκετά για να βάλουν φρένο στη δίψα για κυριαρχία.<sup>27</sup> Η τύφλωση στην οποία μπορεί να οδηγήσει η φιλαυτία ως προς την συνειδητοποίηση του αληθινού συμφέροντος όχι μόνο εμποδίζει την υιοθέτηση του σχεδίου, αλλά κάνει τους κυρίαρχους τυραννικούς όχι μόνο απέναντι στους ξένους, αλλά και στους υπηκόους τους *επιδιώκοντας τον πόλεμο*. Ο πόλεμος είναι που, όπως νομίζουν, θα τους εξασφαλίσει την κυριαρχία και στο εσωτερικό, αλλά και την ασφάλειά τους σε σχέση με εξωτερικούς εχθρούς. Με αυτή την έννοια *ο πόλεμος στηρίζει την κυριαρχία τους*, διότι με το πρόσχημα του εξωτερικού εχθρού συγκεντρώνουν χρήματα και στρατό, τα οποία χρησιμοποιούν για να καταδυναστεύσουν τους ίδιους τους υπηκόους. Η σχέση δηλαδή πολέμου και τυραννίας είναι αμφίδρομη. Η τυραννία χρειάζεται τον πόλεμο ή την κατάσταση πολέμου από την μία, ενώ από την άλλη ο πόλεμος ή η επίκλησή του την στηρίζουν και την διαιωνίζουν (ΠΟ, 117, OC, 3:268, *Jugement*, OC, 3:592).<sup>28</sup> Με αυτήν ακριβώς την έννοια δεν υπάρχουν νικητές και ηττημένοι λαοί (ως υπήκοοι) στον πόλεμο.<sup>29</sup> Και οι δύο παραμένουν δέσμιοι της τυραννίας των ηγεμόνων. Καταλαβαίνουμε καλύτερα τώρα γιατί με την συγκρότηση κρατών προστέθηκαν δύο αλληλένδετα και αλληλοτροφοδοτούμενα δεινά: η τυραννία και ο πόλεμος.

Ο Rousseau πιστεύει ότι μια ομοσπονδία σαν αυτή που υπερασπίζεται ο Αββάς θα έθετε τέλος στην κατάσταση πολέμου. Η βασική διαφορά όμως είναι ότι ενώ ο δεύτερος υπερασπίζεται μια ένωση ευρωπαϊκών κρατών, όπως αυτά υφίστανται, δηλαδή με τους εκάστοτε ηγεμόνες στην εξουσία, και την διατήρηση του *status quo*, ο πρώτος θεωρεί απαραίτητη την *εσωτερική αλλαγή* των κρατών προς τον ρεπουμπλικανισμό της γενικής βούλησης. Η αλλαγή αυτή αποτελεί και προϋπόθεση για οποιαδήποτε ένωση κυρίαρχων λαών αυτή τη φορά, υπεύθυνων για το δικό τους πεπρωμένο (Carter, 1987: 157, Stelling-Michaud, 1964: 43). Διότι πώς είναι δυνατόν να συμφωνήσουν οι ηγεμόνες μεταξύ τους ως προς τη ρύθμιση των εξωτερικών τους σχέσεων όταν δεν υιοθετούν τέτοιες αρχές και στο εσωτερικό τους;

<sup>27</sup> Ο Machiavelli στον *Ηγεμόνα* υποστηρίζει το αντίθετο. Είναι ο απλός λαός που παρাসύρεται από τα συγκυριακά συμφέροντα και αυτό είναι που συντηρεί την κυριαρχία του ηγεμόνα, αν και ο Rousseau πιστεύει ότι ο ίδιος «αναγκάστηκε να κρύψει την αγάπη του για την ελευθερία» εξαιτίας της σύνδεσής του με τον οίκο των Μεδίκων, βλ. ΚΣ, III, 6: 131 υποσημ, OC, 3:409.

<sup>28</sup> Ο πρόδρομος αυτής της σύνδεσης βρίσκεται στην πλατωνική *Πολιτεία*, Βιβλίο VIII, 566<sup>ε</sup>-567<sup>α</sup>.

<sup>29</sup> Άλλο όμως ως πολίτες. Βλ. Επίλογο.

Με βάση λοιπόν τα παραπάνω ο Rousseau διαφωνεί με τον Abbé de Saint-Pierre ότι η αληθινή δόξα που αφορά τους κυρίαρχους-ηγεμόνες συνίσταται στην προώθηση από μέρους τους της ευτυχίας των υπηκόων τους και του δημόσιου συμφέροντος. Η σύμψη ενός τέτοιου κοινωνικού συμβολαίου ανάμεσα στους κυρίαρχους των ευρωπαϊκών χριστιανικών κρατών δεν μπορεί να βασίζεται σε μια αυταπάτη για την ανθρώπινη φύση. Αυτή την αφέλεια ο Rousseau του την προσάπτει,<sup>30</sup> δείχνοντας όμως και προς την πάγια θέση του περί συγκρότησης μιας πολιτείας πάνω στη γενική βούληση και όχι σε αυτήν του μονάρχη. Παρόλα αυτά ακόμη και η εσωτερική αλλαγή δεν λύνει από μόνη της το πρόβλημα της «μικτής κατάστασης». Η φιλαυτία δεν είναι μονάχα χαρακτηριστικό των ηγεμόνων. Είναι πιθανό μια ορθώς κυβερνώμενη πολιτεία να διεξάγει έναν άδικο πόλεμο (ΠΟ, 71, ΟC, 3:246). Ας δούμε γιατί.

## 6. ΕΙΝΑΙ Ο ROUSSEAU «ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ»;

Κάποιος θα μπορούσε κάλλιστα να ισχυριστεί ότι η σημερινή πραγματικότητα στην οποία ζούμε, μια εποχή συνταγματικών δημοκρατιών, όπως περίπου αυτός τις οραματιζόταν, έχει προσπεράσει το πρόβλημα των τυφλωμένων από το ιδιαίτερο, προσωπικό συμφέρον κυρίαρχων ηγεμόνων της δικής του εποχής. Ήδη από την εποχή του Kant η ομοσπονδία που θα προωθούσε την αιώνια ειρήνη ήταν εθελούσια και αφορούσε τα ρεπουμπλικανικά κράτη (Kant, [1795] 2006: Δεύτερο Οριστικό Άρθρο). Ο John Rawls, από την άλλη, βαδίζοντας στα χνάρια του Kant αρνείται ότι οι φιλελεύθεροι και δημοκρατικοί τώρα πια λαοί (και όχι τα κράτη) «εμφороούνται από αυτό που ο Rousseau διέγινε ως αλαζονική ή πληγωμένη αξιοπρέπεια ή από έλλειψη του δέοντος αυτοσεβασμού» (Ρωλς, 2002: 90). Ενώ διαθέτουν συμφέροντα, αυτά είναι εύλογα (reasonable), καθοδηγούμενα, όπως λέει, από και συνεπή προς μια ακριβοδίκαιη ισότητα και προς τον δέοντα σεβασμό προς όλους τους λαούς, πράγμα που καθιστά την ειρήνη εφικτή. Ο Rousseau συμφωνούσε ως προς το ότι το υποκείμενο και στην διεθνή κοινωνία πρέπει να είναι οι λαοί, οι οποίοι έχουν μια συγκεκριμένη ηθική φύση, που περιλαμβάνει ένα αίσθημα αξιοπρέπειας και υπερηφάνειας (Ρωλς, 2002: 85-86). Τώρα στην θέση αυτού που ονόμασε ο Rousseau *amour propre* ο Rawls αντιλαμβάνεται τον γνήσιο αυτοσεβασμό των λαών, που εμφανίζεται ως ίση αναγνώριση από και προς άλλους λαούς. Κάτι τέτοιο είναι, για τον Rawls, διαφορετικό από την έγνοια για ασφάλεια και εδαφική ακεραιότητα, η οποία είναι ιδίον του κράτους και όχι του λαού (Ρωλς, 2002: 68-69). Τούτο είναι ομολογουμένως αρκετά κοντά σε αυτό που οραματιζόταν ο Rousseau.

<sup>30</sup> Ο Αββάς, ειρωνεύεται ο Rousseau, θεώρησε ότι για την πραγματοποίηση του σχεδίου αυτό που χρειαζόταν ήταν απλώς να συσταθεί μια επιτροπή, να προταθούν τα σχετικά άρθρα και να υπογραφούν από όλους, τίποτε περισσότερο. Με βάση αυτή την εκπεφρασμένη απαισιοδοξία του ο Rousseau κατηγοριοποιείται στους πολιτικούς ρεαλιστές. Βλ. Clark, 1981: 65, Hinsley, 1963: κεφ. 3.

Όμως τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά. Ο στόχος της κριτικής που ασκεί ο Rousseau δεν είναι απλώς οι ηγεμόνες, αλλά όλες οι μορφές πολιτικής κοινωνίας που βασίζονται στην φιλαυτία και τον εργαλειακό λόγο (Williams, 2005: 69). Έτσι, ακόμη κι αν όλοι οι ηγεμόνες εξαφανιστούν κάποια στιγμή δεν υπάρχει καμιά εγγύηση ότι τα κράτη που λειτουργούν με γνώμονα τη γενική βούληση δεν θα διαφθαρούν περνώντας από τη γενική βούληση στην βούληση όλων, δρώντας δηλαδή τυφλωμένα από τα φαινομενικά, συγκυριακά τους συμφέροντα. Μιλώντας για την φιλαυτία στο *Η Κατάσταση Πολέμου* ο Rousseau υποστηρίζει ότι αυτή είναι στη φύση κάθε τεχνητού σώματος, ακόμη και με την έννοια του λαού, όπως την αντιλαμβάνεται ο Rawls. Μάλιστα, οι σχέσεις μεταξύ των πολιτικών σωμάτων είναι πολύ πιο στενές από αυτές μεταξύ των ατόμων, και η αλληλεξάρτηση πολύ μεγαλύτερη, άρα και η φιλαυτία και τα πάθη τους αναπτύσσονται σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό. Από τη στιγμή που συγκροτείται η πρώτη κοινωνία ακολουθεί η συγκρότηση όλων των υπόλοιπων κατά τρόπο αναγκαίο και τα κράτη μοιράζονται σύνορα, άρα είναι κατ' ανάγκη ανταγωνιστικά, αναπτύσσουν αντιζηλίες και αλαζονική συμπεριφορά. Οι διαφορές του τεχνητού πολιτικού σώματος από τον φυσικό άνθρωπο, όπως είπαμε παραπάνω, προκαλούν κάτι τέτοιο. Υπάρχει όμως και κάτι άλλο. Ο Rousseau επικρίνει όσους πιστεύουν ότι το πολιτικό σώμα είναι χωρίς πάθη και ότι η αποκαλούμενη *raison d' état* αφορά μονάχα τη *raison* (*Κατάσταση Πολέμου*, 420, OC, 3:605).<sup>31</sup> Ένα πολιτικό σώμα, ως τεχνητό σώμα, πρέπει να είναι σφριγηλό και η σφριγηλότητά του συνίσταται στην ενεργητικότητα των μελών του, δίχως την οποία ένα τέτοιο σώμα μετατρέπεται σε νεκρό σώμα. Και τούτο συμβαίνει διότι, σε αντίθεση με ένα φυσικό σώμα, τα μέλη δεν μπορούν να συνδεθούν με τρόπο που να ισοπεδώνει την διακριτότητά τους, κάτι που αποτελεί χαρακτηριστικό μιας συντηρητικής αντίληψης περί οργανικής κοινωνίας. Αυτό καθιστά τα κράτη, ως τεχνητά πρόσωπα, πολύ πιο αδύναμα ως προς την εξασφάλιση της αυτοσυντήρησής τους, ακόμη και από το πιο αδύναμο ανθρώπινο μέλος τους. Γι' αυτό και τελικώς το πολιτικό σώμα χρειάζεται κατ' αναγκαίο τρόπο την ένταση των παθών και την ισχύ της βούλησής του, με άλλα λόγια την γενική βούληση και τον πατριωτισμό. Το συμπέρασμα που εξάγει ο Rousseau είναι ότι μονάχα τα μικρότερα σε μέγεθος κράτη μπορούν να το επιτύχουν, σε σχέση με τα μεγαλύτερα σε μέγεθος, όπως οι αυτοκρατορίες, που φθείρονται, αποδυναμώνονται και πεθαίνουν. Αυτό εξηγεί και το γεγονός πως ο ίδιος πίστευε πως οι δημοκρατίες διεξάγουν πιο σφοδρούς πολέμους από ό, τι οι ηγεμόνες. Άρα το ζήτημα δεν αφορά μονάχα ηγεμόνες, αλλά λαούς εν γένει και ότι εξαιτίας της «μικτής κατάστασης» προκαλείται ο πόλεμος (*Αμύλιος*, I: 41 υποσημ., OC, 4:248c).<sup>32</sup> Επιστρέφουμε λοιπόν στην αρχική διάγνωση.

<sup>31</sup> Τα κράτη δεν διαθέτουν επίσης το ένστικτο του οίκτου που συγκρατεί τα πάθη. Αυτό που κάνει τα κράτη «το πιο ψυχρό από όλα τα ψυχρά τέρατα» είναι τα πάθη, όχι η *raison d' état*, όπως λέει και ο Nietzsche, [1891] 1978: 48-51.

Ο Rousseau όμως έχει άλλον έναν λόγο να εκφράζει μια συγκρατημένη απαισιοδοξία σε σχέση με τους συγχρόνους του, αλλά και τους συγχρόνους μας, όπως ο Rawls εδώ. Η ιδέα ότι το εμπόριο τείνει να οδηγεί στην ειρήνη τού είναι ξένη. Κατά τον Rousseau οι θεωρίες εμπορίου της εποχής του<sup>33</sup> δημιουργούν τόσο γρήγορη εναλλαγή των φαινομενικών συμφερόντων (και εδώ δεν έχουμε και πάλι κανέναν λόγο να μην επεκτείνουμε αυτό που λέει στο πολιτικό σώμα εν γένει), που καθίσταται αδύνατο να φτάσει κανείς σε ένα σταθερό συμπέρασμα που αφορά το αληθινό συμφέρον, βλέποντας ότι τα πάντα τώρα βασίζονται πάνω στα οικονομικά συστήματα, τα οποία είναι ως επί το πλείστον παρανοϊκά (*Extrait*, OC, 3:572-573). Η εμπορική κοινωνία δεν αναπτύσσεται στους ανθρώπους κατ' ανάγκη αρετές, διότι «όταν ο σκοπός είναι το συμφέρον απορροφά όλη την προσοχή [όσων επιδίδονται σε ταξίδια και εμπόριο]», ενώ το εμπόριο που βοηθά στην επικοινωνία των λαών, τους εμποδίζει επίσης να μελετούν ο ένας τον άλλο και δεν μαθαίνουν τίποτε (*Αιμίλιος*, Βιβλίο V: 355, OC, 4:831). Ο Rawls μοιράζεται με τον Καντ την αισιοδοξία ότι οι δημοκρατικοί λαοί που ασχολούνται με το εμπόριο δεν εμπλέκονται σε πολέμους μεταξύ τους, κάτι που δεν είναι αληθές για τον Rousseau (Ρωλς, 2002: 89, 99-100).<sup>34</sup> Και μάλιστα όταν ισχύει κάτι ιδιαίτερα κρίσιμο: ο πόλεμος δύναται να διεξαχθεί δίχως να αφαιρεθούν ανθρώπινες ζωές, διότι αυτό που έχει σημασία δεν είναι οι απώλειες σε ανθρώπινο δυναμικό, αλλά η καταστροφή της ίδιας της δημόσιας σύμβασης, αυτού που αποτελεί το θεμέλιο του κοινού. Από την στιγμή που καταστρέφεται αυτό καταστρέφεται και το πολιτικό σώμα (*Κατάσταση Πολέμου*, 424, OC, 3:608). Παραμένουμε έτσι στην «μικτή κατάσταση». Όσο μεγαλύτερη αλληλεξάρτηση, εμπορική, πολιτισμική ή άλλη, ανάμεσα στους λαούς – χαρακτηριστικό παράδειγμα οι ευρωπαϊκοί – τόσο δυσκολότερο είναι να τιθασευτεί η φιλαυτία αυτών.

Για να αναζητήσουμε απάντηση στο πρόβλημα, όπως επιμένει να το θέτει ο Rousseau, πρέπει για μια ακόμη φορά να θυμηθούμε ότι πρέπει να πάρουμε τους ανθρώπους (εδώ τους λαούς) όπως είναι και τους θεσμούς όπως αυτοί μπορούν να είναι. Κρίνοντας επίσης από τα δεινά που φέρνει, κατ' αυτόν, η αλληλεξάρτηση και η αλληλόδραση, η αντιστοιχία προς την εσωτερική συγκρότηση ενός κράτους που είναι ισχυρή είναι μια μινιμαλιστική τάξη στη διεθνή σκηνή. Η ειρήνη δεν μπορεί να επιτευχθεί ανάμεσα σε κράτη που είναι με οποιονδήποτε τρόπο συγκροτημένα. Πώς θα επιτευχθεί αυτό; Αν ισχύει το επιχείρημα ότι η κατάσταση στην οποία βρίσκονται τα κράτη και

<sup>32</sup> Ο K. Waltz έχει υποστηρίξει ότι αυτή η περιγραφή της δομικής αλληλεξάρτησης των κρατών που χρησιμοποιεί ο Rousseau, μια εικόνα που πηγαινει πέρα από την ανθρώπινη φύση ή το εσωτερικό καθεστώς του κράτους, είναι ακριβώς προπομπός του δομικού πολιτικού ρεαλισμού που υποστηρίζει και ο ίδιος. Βλ. Waltz, 1959: 6-7, 165-186.

<sup>33</sup> Ο Rousseau έχει εδώ στο μυαλό του την ιδέα των *moeurs douces* του Μοντεσκιέ, [1748] 2006: κεφ. 2.

<sup>34</sup> Για την σχέση Rawls και Rousseau έχω βρει αρκετά διαφωτιστικό το άρθρο της Roosevelt, 2006.

εσωτερικά, αλλά και ως σύστημα, αποτελεί την πραγματική πηγή πολέμου, τότε είναι αμφίβολο το τι προηγείται: η εσωτερική τους αλλαγή ή μια ομοσπονδία που θα αποτελούσε προϋπόθεση για αυτή την ίδια την αλλαγή;<sup>35</sup> Διότι όλες οι προσπάθειες για την εγκαθίδρυση μιας ευνομούμενης πολιτείας, σαν αυτή που οραματίζεται στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, είναι μάταιες αν ο πόλεμος δεν τιθασευτεί παντού! Η διάγνωση αυτού του παραδόξου και η λύση του χρειάζεται μια ανασυγκρότηση του επιχειρήματος του Rousseau.

Οι ερμηνείες που έχουν προταθεί είναι ποικίλες. Ας δούμε πρώτα τι απορρίπτει. Πρώτον, είναι σαφές για τον Rousseau ότι η «μικτή κατάσταση» δεν δύναται να εκλείψει μέσω μιας εύθραυστης «ισορροπίας δυνάμεων» ανάμεσα στα κράτη, όπως η παράδοση του πολιτικού ρεαλισμού θα ήλπιζε (*Extrait*, 3:589). Θα ήταν αποτελεσματική η προοπτική της εγκαθίδρυσης μιας ομοσπονδίας που θα μπορούσε ίσως να επιβληθεί με τη βία των όπλων, με έναν πόλεμο που θα θέσει τέλος σε όλους τους άλλους πολέμους; Η απάντηση είναι αρνητική, διότι κάθε τέτοια προσπάθεια είναι καταδικασμένη σε αποτυχία, όπως φαίνεται και από ιστορικά παραδείγματα, ενώ δεν είναι καθόλου σίγουρο ότι μια έξωθεν επιβαλλόμενη ομοσπονδία δεν θα ήταν κάτι που θα έπρεπε να τρέμουμε αντί να επιθυμούμε (*Jugement*, OC, 3:597-598). Δεύτερον, αν η φιλαυτία δύναται να περιχακωθεί και να μετασχηματιστεί εντός μιας επιμέρους πολιτικής κοινωνίας μέσω της γενικής βούλησης αυτό δεν είναι δυνατό σε διεθνές επίπεδο. Ο μηχανισμός της γενικής βούλησης δεν εφαρμόζεται σε υπερεθνικό επίπεδο, καθώς θα υπέσκαπτε την εσωτερική κυριαρχία που είναι αδιαίρετη και αναπαλλοτρίωτη (Perkins, 1967: 161, Hiley, 1990, Bachofen, 2015: 321). Μόνο ίσως μια *εθελοντική* ομοσπονδία δεν θα ακυρώσει την εσωτερική κυριαρχία και θα διατηρήσει την αυτονομία ενός λαού. Ο L. Windenberger προσπάθησε να ανασυγκροτήσει το επιχείρημα του Rousseau υποστηρίζοντας ότι μια τέτοια ομοσπονδία θα αφορά μονάχα την αμοιβαία συμφωνία που πηγάζει από την ξεχωριστή βούληση του κάθε κυρίαρχου λαού, άρα δεν είναι δυνατό ένα κράτος λαών (Windenberger, 1900: 204-205, 211-212),<sup>36</sup> προοπτική που αργότερα θα προβληματίσει τον Καντ και θα την θέσει μονάχα ως αίτημα του Λόγου (Kant, [1795] 2006: 79). Παρόλο τον αποσπασματικό χαρακτήρα των αναφορών ο Rousseau υπερασπίζεται μάλλον την δημιουργία ομοσπονδιών μικρών σε έκταση κρατών για αμυντικούς σκοπούς. Και τούτο γιατί αφενός συμφωνεί με τον Μοντεσκιέ ότι τα μικρά σε μέγεθος κράτη κινδυνεύουν να καταβροχθισθούν αν παραμείνουν μόνα τους, και αφετέρου γιατί οι ομοσπονδίες για αμυντικούς σκοπούς δεν καταλύουν την λαϊκή κυριαρχία.

<sup>35</sup> Για την ομοσπονδία ως προϋπόθεση βλ. Ramel et Joubert, 2000: 31.

<sup>36</sup> Για την αδυνατότητα μιας παγκόσμιας ομοσπονδίας κρατών ως τη ρουσσωική λύση βλ. επίσης Riley, 1973: 5-17.

Το ρουσσωϊκό όμως πρόβλημα παραμένει. Η φιλαυτία ακόμη και των λαών που υποσκάπτει την προοπτική μιας τέτοιας ομοσπονδίας πρέπει να τιθασευτεί προκειμένου αυτοί να θεαθούν το αληθινό τους συμφέρον. Ο Rousseau επιστρέφει στην αρχιτεκτονική του κράτους με σκοπό να μας πει πώς αυτό θα παραμείνει *ανεξάρτητο* και δεν θα διαφθαρεί. Ο Rousseau βλέπει ότι η τιθάσευση της φιλαυτίας ενός λαού υπόκειται σε συγκεκριμένες προϋποθέσεις, προϋποθέσεις που πηγαίνουν πιο πέρα από την ρωσισανή περιγραφή ενός σύγχρονου δημοκρατικού λαού. Το ότι η φιλαυτία, που φέρνει την σύγκρουση, αλλά μερικές φορές και τον επεκτατισμό με άλλες μορφές, είναι χαρακτηριστικό πολλών από τις σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες φαίνεται σε μια σειρά από γεγονότα. Η εξωτερική πολιτική σύγχρονων φιλελεύθερων δημοκρατιών εκδηλώνεται κάποιες φορές μέσω της άρνησης υπογραφής διεθνών συμβάσεων, όπως αυτής του Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου ή της Συνθήκης του Κυότο περί της μείωσης εκπομπής αερίων του θερμοκηπίου, αλλά και της υιοθέτησης προστατευτικών όρων στις διεθνείς συναλλαγές ή της παρεμπόδισης των Ηνωμένων Εθνών. Αυτές οι προϋποθέσεις αφορούν (α) το μέγεθος του κράτους και την συγκρότηση του στρατού, (β) την ταυτότητα και τα ήθη του, (γ) την σχέση με το χρήμα και την οικονομική του αυτάρκεια.

Ως προς το πρώτο, είναι αλήθεια ότι ο Rousseau αναγνωρίζει την αδήριτη πραγματικότητα, αλλά και αναγκαιότητα του πλουραλισμού των κρατών. Η αναγκαιότητα της ύπαρξης πλουραλισμού κρατών έγκειται στο γεγονός ότι μονάχα μικρά σε μέγεθος κράτη δύνανται να είναι ρεπουμπλικανικά, δηλαδή με πολίτες που συμμετέχουν ισότιμα, ενώ τα μεγάλα σε μέγεθος φθείρονται και εξελίσσονται σε τυραννίες. Τα κράτη *πρέπει* να είναι μικρά σε μέγεθος γιατί μονάχα έτσι λειτουργεί η γενική βούληση με πολίτες που έχουν και την εξουσία να επηρεάσουν τις αποφάσεις, αλλά και την ευχέρεια να ελέγχουν. Μάλιστα ο Rousseau θέλει να εγκατασταθεί το πνεύμα της δημοκρατικής πολιτείας με τρόπο τέτοιο στην καρδιά των πολιτών έτσι ώστε η ισχύς του κοινού να τους κάνει να αψηφούν την ισχύ και την φιλοδοξία των γειτόνων λειτουργώντας αποτρεπτικά. Όπως λέει, οι φιλόδοξοι γειτονικοί λαοί δεν θα εμποδίζονταν να καταβροχθίσουν το κράτος, αλλά θα ήταν πολύ δύσκολο να το χωνέψουν (*Πολωνία*, 156-157 και 173-175, *OC*, 3:959, 969-970). Σύστοιχο με κάτι τέτοιο είναι ότι το μικρό σε μέγεθος κράτος όμως πρέπει να διαθέτει όχι επαγγελματικό ή μισθοφορικό στρατό, αλλά εθνικό, που να αποτελείται από πολίτες που γίνονται στρατιώτες από καθήκον. Ο εθνικός στρατός είναι διπλά αποτρεπτικός: προς το εξωτερικό υπερασπιζόμενος με θέρμη την λαϊκή κυριαρχία του, αλλά και προς το εσωτερικό υπερασπιζόμενος με θέρμη την ελευθερία του, άρα και εμποδίζοντας τον σφετερισμό της από τον ηγεμόνα (*Πολωνία*, 238-245, *OC*, 3:1012-1019).<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Η ιδέα περί εθνικού στρατού βρίσκεται στο Machiavelli, [1532] 2012: κεφ. XII.

Ως προς το δεύτερο, ο Rousseau κατανοεί την εξέλιξη του κράτους (και του λαού) όπως περιγράφει την αγωγή του Αιμίλιου. Η αγωγή αυτή πρέπει να είναι *αρνητική* και όχι θετική, με την έννοια ότι πρέπει να εμποδίζει τη δημιουργία ελαττωμάτων, και όχι να ακολουθεί έναν διδακτισμό. Έτσι, και σε ό,τι αφορά έναν λαό η αγωγή και διατροφή πρέπει να είναι βασική έτσι ώστε να μην διεγείρονται οι επιθυμίες και να μην καθίσταται ματαιόδοξος. Τα ήθη πρέπει να είναι απλά και τα γούστα υγιή με ένα πνεύμα πολεμικό χωρίς φιλοδοξία (*Πολωνία*, 224, OC, 3:1001). Υπερασπιζόμενος την ρεπουμπλικανική αρετή του πολίτη δίνει έμφαση στον πατριωτισμό και στην καλλιέργεια ενός «εθνικού χαρακτήρα», όπως κάνει, για παράδειγμα, στις συμβουλές που απευθύνει στην Κορσική και την Πολωνία, και είναι σαφής ως προς το ότι εντός της πολιτικής κοινότητας διαμορφώνονται πολίτες με ηθική προσωπικότητα και ιδιαίτερες συνήθειες που κάνουν την πατρίδα αγαπητή και δημιουργούν φυσική αποστροφή προς κάθε εξωτερική ανάμειξη (*Πολωνία*, 160, 166-7, *Κορσική*, 88-89, OC, 3:913-914).<sup>38</sup> Η γενική βούληση λειτουργεί καλύτερα έτσι, ενώ το συναίσθημα του οίκτου, ενεργοποιείται μονάχα εντός συγκεκριμένου πλαισίου. Το τελευταίο εξανεμίζεται όταν παραβλέπουμε τα πατριωτικά μας καθήκοντα και υιοθετούμε την αφηρημένη προοπτική της ανθρωπότητας: «Δυσπιστείτε απέναντι στους κοσμοπολίτες που αναζητούν μακριά, στα βιβλία τους, καθήκοντα που δεν καταδέχονται να εκπληρώσουν απέναντι στους πλησίον τους. Ένας τέτοιος φιλόσοφος αγαπά τους Ταρτάρους, για να απαλλαγεί από την υποχρέωση να αγαπά τους διπλανούς του» (*Αιμίλιος*, I: 41, OC, 4:248, *ΠΟ*, 89, OC 3:254). Η ειρήνη θα μπορούσε να επικρατήσει, όταν μικρά σε μέγεθος, ρεπουμπλικανικά και ανεξάρτητα κράτη, εμφορούμενα από πατριωτική υπερηφάνεια, αλλά όχι από εθνικιστική ματαιοδοξία δημιουργηθούν. Η διάκριση ανάμεσα στα δύο χαράσσεται με ακρίβεια.

Τέλος, ως προς την οικονομική αυτάρκεια και την σχέση με το χρήμα ο Rousseau είναι πολύ πιο οξύς. Ο οποιοσδήποτε εξαρτάται από τον άλλο, και δεν διαθέτει τα δικά του μέσα συντήρησης, δεν μπορεί να είναι ελεύθερος. Άρα οι συμμαχίες, και οι συμφωνίες μπορεί να συνδέουν τον αδύναμο με τον ισχυρό, αλλά ποτέ τον ισχυρό με τον αδύναμο. Η εξάρτηση ανάμεσα στους λαούς πρέπει να περιοριστεί. Γι' αυτό ένα κράτος για να είναι ελεύθερο πρέπει να έχει αυτάρκεια, δηλαδή να μην βασίζει την οικονομία του στο διεθνές εμπόριο που πολλαπλασιάζει τις ανάγκες, άρα και την εξάρτηση, δημιουργεί ματαιοδοξία και καθιστά το χρήμα διαβρωτικό των ηθών. Ο Rousseau είναι σαφής στις συμβουλές του προς τους κατοίκους της Κορσικής και της Πολωνίας. Εδώ το πρόβλημα δεν είναι βέβαια το ίδιο το χρήμα, η κριτική του δεν είναι προϊόν ενός συντηρητισμού που ζητά την επιστροφή σε μια ανταλλακτική κοινωνία, αλλά η *συσσώρευση* του πλούτου που διαφθείρει και που το χρήμα καθιστά εφικτή, ενώ από την άλλη είναι η

<sup>38</sup> Μια κοινότοπη κατηγορία ενάντια στον Rousseau είναι ο εθνικισμός του, θέση που δεν μου είναι καθόλου πειστική. Βλ. π.χ. Cohler, 1970, Smith, 2003.



γεωργία που εξασφαλίζει όχι μόνο αυτάρκεια, αλλά λιτότητα και ήθη ωφέλιμα για τον πολίτη. Η συσσώρευση του χρήματος μπορεί να οδηγήσει σε ακραία ανισότητα, η οποία προκαλεί εξαγορά των εξαθλιωμένων. Γι' αυτό και το εμπόριο μπορεί να διαφθείρει ανεπανόρθωτα (*Πολωνία*, 227-232, *OC* 3:1003-1006, το ίδιο και στο *ΚΣ*, III).

Μετά από όλα αυτά θα ήταν σφάλμα να υποθέσει κανείς ότι εν τέλει ο Rousseau είναι οπαδός ενός *συντηρητικού* απομονωτισμού και ενός κόσμου που θα αποτελείται όχι από κοσμοπολίτες, αλλά απλώς από καλούς πολίτες (Hoffmann, 1965: 43, Υρί, 2008). Δεδομένης της συστημικής αλληλεξάρτησης των κρατών ένα επιχείρημα υπέρ ενός απομονωτισμού θα υπονοούσε ότι ο Rousseau αρκείται στην ύπαρξη της φυσικής κατάστασης ανάμεσα στα κράτη σε διεθνές επίπεδο, πράγμα, που όπως είδαμε, δεν είναι αληθές. Σε αντίθεση με τον πολιτικό ρεαλισμό η διεξαγωγή του πολέμου διέπεται από ηθικούς κανόνες.

Σφάλμα θα ήταν επίσης να συνάγει κάποιος το συμπέρασμα ότι η κριτική συγκεκριμένων μορφών κοσμοπολιτισμού, όπως ο ηθικός κοσμοπολιτισμός και αυτός του εμπορίου, ισοδυναμεί και με την απόρριψη κάθε άλλης εκδοχής του. Ο Rousseau αντίθετα υπερασπίζεται μια εκδοχή κοσμοπολιτισμού με ρίζες (*rooted*), η οποία θα μπορούσε να αποτελέσει το υπόβαθρο της διεξόδου από τη «μικτή κατάσταση», κάτι όμως που είναι αντικείμενο μιας θεωρίας αγωγής, όπως αυτή που ακολουθεί ο Αιμίλιος. Αυτού του είδους η εκδοχή υποστηρίζει ότι ένας αληθινός κοσμοπολιτισμός είναι συμβατός με έναν ρεπουμπλικανικό πατριωτισμό, αφού ο πρώτος είναι προέκταση του δεύτερου υπό τη μορφή ομόκεντρων κύκλων που θεμελιώνουν καθήκοντα σε διάφορα επίπεδα. Αυτή η εξελικτική διαδικασία αγωγής του Αιμίλιου δεν είναι μια διαπαιδαγώγηση εστιασμένη σε αφηρημένες έννοιες καθήκοντος προς την ανθρωπότητα εν γένει, αλλά ξεκινούν από τον εαυτό και το κοντινό περιβάλλον για να πάνε στην πατρίδα και εν τέλει να αγκαλιάσουν την ανθρωπότητα μέσω της εξουδετέρωσης της φιλαυτίας.<sup>39</sup> Ο Rousseau δεν αρνείται ότι τα καθήκοντα του ανθρώπου προηγούνται των καθηκόντων του πολίτη (*ΠΟ*, 71, *OC*, 3:246). Υποστηρίζει όμως ότι τα πρώτα διδάσκονται μονάχα αφού έχουμε αποκτήσει την ιδιότητα του πολίτη. Μαθαίνουμε να είμαστε άνθρωποι αφού έχουμε γίνει πολίτες. Στο πρώτο σχεδιάσμα του *Κοινωνικού Συμβολαίου* υποστηρίζει καθαρά ότι η ιδιότητα του πολίτη, εγκαθιδρύοντας για πρώτη φορά σχέσεις αμοιβαίας εμπιστοσύνης, καθιστά επίσης για πρώτη φορά δυνατή και τη συμπεριφορά προς μη μέλη μιας πολιτικής κοινότητας με όρους δικαιοσύνης που ισχύουν στο εσωτερικό. Η φιλοπατρία δεν ισοδυναμεί με εθνικισμό, αλλά διαγράφει για πρώτη φορά τη δυνατότητα ο άνθρωπος να καλλιεργήσει το Λόγο και την ηθική (*Du Contrat Social: Première Version*, *OC*, 3:329).

<sup>39</sup> Για μια τέτοια ερμηνεία που βρίσκω πειστική βλ. Rosenblatt, 2008 και κυρίως Cavallar, 2003, 2012.

## 7. ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Οποιοσδήποτε θελήσει να είναι ελεύθερος, δεν θα πρέπει να επιθυμεί να γίνει κατακτητής. Οι Ρωμαίοι υπήρξαν κατακτητές [...] Ο πόλεμος αποτελούσε την αναγκαία θεραπεία στα μειονεκτήματα του τρόπου συγκρότησής τους (Πολωνία, 239, OC, 3:1013).

Ο Rousseau δεν είναι ούτε πολιτικός ρεαλιστής, ούτε όμως και ουτοπικός πασιφιστής. Ο Rousseau δεν δύναται να είναι οπαδός του πολιτικού ρεαλισμού, αν και διαφοροποιείται ως προς την σχέση πάθους και λόγου εντός του Διαφωτισμού. Η κριτική του πολιτισμού και της διαφθοράς των ηθών τον καθιστά καταρχήν απαισιόδοξο αναγνώστη της πραγματικότητας, όχι γιατί τα πάθη με τον λόγο είναι σε διαρκή σύγκρουση, αλλά γιατί η εμπλοκή τους στην μοντέρνα συγκρότηση του υποκειμένου, ατομικού και συλλογικού, παράγει την φιλαυτία και τον εργαλειακό λόγο. Την φιλαυτία που διαγιγνώσκει όμως αρνείται να την πραγματοποιήσει ή φυσικοποιήσει καθώς δεν περιγράφει μια αναλλοίωτη φύση του ανθρώπου. Αντίθετα, με το να εξηγήσει πώς ιστορικά έχει αναπτυχθεί καθώς και την δυναμική της δείχνει κίόλας προς την κατεύθυνση της υπέρβασής της. Γι' αυτό δεν ασπάζεται την άποψη των ρεαλιστών ή νεορεαλιστών ότι τα κράτη είναι ορθολογικοί δρώντες και τίποτε παραπάνω, και ότι υφίσταται μια προβλέψιμη λογική κρατικών λόγων (Hassner, 1997: 200).<sup>40</sup> Η απαισιοδοξία του είναι έκδηλη, εντούτοις όχι αρκετή για να χαρακτηριστεί οπαδός του πολιτικού ρεαλισμού. Αφού η επιστροφή στην «χρυσή εποχή» της φυσικής κατάστασης δεν είναι δυνατή, και ο πόλεμος είναι ένα κοινωνικό κακό, δείχνει προς την κατεύθυνση της εσωτερικής αλλαγής των κρατών μέρος της οποίας είναι η συζήτηση για τον νομιμοποιημένο πόλεμο. Δεν θα έπρεπε λοιπόν να μετατρέψουμε την απαισιοδοξία του σε κυνισμό.<sup>41</sup>

Κάποιοι θα επιμείνουν ότι η υποτιθέμενη λύση που προκρίνει ο Ρουσσώ είναι ουτοπική καθώς μας λέει πώς ένας κόσμος με μικρά σε μέγεθος, αυτάρκη κράτη σε μικρές ομοσπονδίες, μπορεί να αποτελεί μια εφικτή λύση στο πρόβλημα του πολέμου με δεδομένο ότι, όπως διαπιστώνουμε σήμερα, η αλληλόδραση μεταξύ κρατών σε όλη την επικράτεια είναι αναπόφευκτη. Με μία έννοια, για να μάθουν τα κράτη να είναι αυτάρκη και

<sup>40</sup> Ανάμεσα σε αυτούς που αρνούνται ότι ο Rousseau είναι πολιτικός ρεαλιστής είναι και οι Knutsen, 1994, Roosevelt, 1990, Williams, 2005: 65-66, Bachofen, 2015, Falaky, 2016.

<sup>41</sup> Η ρουσσική θέση σε σχέση με την αισιοδοξία που χαρακτηρίζει φιλοσόφους, όπως ο Leibniz και ο Pore, οι οποίοι διακήρυτταν ότι ο κόσμος μας είναι ο καλύτερος όλων των δυνατών κόσμων φαίνεται από την απάντηση που δίνει στον Βολταίρο σε σχέση με τον σεισμό στην Λισαβώνα. Βλ. Williams, 2005: 71, και Cassirer, 2001: 50-58.

να μην εμπλέκονται στον ανταγωνισμό, πρέπει να απομονωθούν. Τούτο όμως δεν είναι δυνατό να συμβεί. Δύναται όμως να ρυθμιστεί. Ο πόλεμος ή ακριβέστερα η κατάσταση πολέμου είναι τελικώς για τον Rousseau το αποτέλεσμα ενός αποτυχημένου κοινωνικού πλαισίου διασφάλισης ειρήνης και είναι κοινωνικό και όχι φυσικό κακό. Ως τέτοιο υπόκειται σε ηθικούς κανόνες νομιμοποίησης, όταν καθίσταται αναπόφευκτος από την ύπαρξη κρατών. Μπορεί ο ίδιος να μην είναι πασιφιστής, κάτι το οποίο θα ήταν στην σφαίρα της ουτοπίας με την επιστροφή σε μια κατάσταση την οποία έχουμε ως είδος εγκαταλείψει ανεπιστρεπτί, μας ξεκαθαρίζει όμως πως όταν η κήρυξη και η διεξαγωγή του πολέμου δεν πληροί κάποιες προϋποθέσεις καταντά απλή ληστεία. Η πρώτη σημαντική συμβολή του είναι, όπως λέει ο ίδιος, «να μην αφήσω τουλάχιστον την αδικία και την βία να σφετερίζονται αναιδώς το όνομα του δικαίου και της επιείκειας» (*Κατάσταση Πολέμου*, 426, ΟΣ, 3:610). Η δεύτερη σημαντική συμβολή είναι να δείξει πώς μπορούν τα ευνομούμενα κράτη να προσεγγίσουν το αληθινό τους συμφέρον, που είναι η σύμπτυξη ομοσπονδιών.

Η πολυπλοκότητα της σκέψης του δεν αφήνει χώρο για εύκολες κατηγοριοποιήσεις. Άλλωστε, είναι ο ίδιος που αρνήθηκε πεισματικά κάθε ένταξη σε ομάδες, με αποκορύφωμα την σύγκρουσή του με τους Εγκυκλοπαιδιστές. Γι' αυτό και η απάντηση στο ερώτημα του πόσο «σύγχρονος» μπορεί να είναι ο Rousseau είναι συνάμα δύσκολη, αλλά και εξαιρετικά ενδιαφέρουσα. Ο Rawls χαρακτηρίζει την δική του θεωρία των διεθνών σχέσεων ως «ρεαλιστική ουτοπία» λέγοντας ότι κάτι τέτοιο μοιράζεται με την θεωρία του Rousseau. Νομίζω ότι ο χαρακτηρισμός είναι απολύτως εύστοχος με μια σημαντική όμως διαφορά. Ο Rousseau θεωρεί πιο δύσκολο να τιθασευτεί η φιλαυτία των κρατών και είναι πιο προσεκτικός σε σχέση με το μέγεθος της πολιτείας, την οικονομική της αυτάρκεια και τον διαβρωτικό ρόλο της συσσώρευσης του χρήματος – στοιχεία απολύτως «σύγχρονα». Οι δυο τους συμφωνούν όμως ότι οποιαδήποτε διέξοδος από τη «μικτή κατάσταση» ξεκινά δρώντας *τοπικά*, παρόλο που η σκέψη μας δύναται να λειτουργεί υπό το πρίσμα της ανθρωπότητας, με την εμβάθυνση της ελευθερίας και της δημοκρατίας εσωτερικά. Αυτό είναι κάτι που δεν μπορεί να επιβληθεί έξωθεν, αλλά να καλλιεργηθεί αργά και σταδιακά.

Ο Rousseau δεν μας παρέχει κάποια τελική λύση σε ό,τι αφορά τον πόλεμο και την ειρήνη, και δεν φαίνεται να λύνεται ο γόρδιος δεσμός της «μικτής κατάστασης». Η ανάλυσή του έχει περισσότερο το χαρακτήρα *προειδοποίησης* (Hassner, 1997: 204).<sup>42</sup> Δεδομένου ότι τα κράτη έχουν τα δικά τους ιδιαίτερα χαρακτηριστικά ως τεχνητά σώματα, το εμπόριο, η ανισότητα, και η αλληλεξάρτηση που φέρνουν καθιστούν οποιαδήποτε προσπάθεια ειρήνης περισσότερο από εύθραυστη. Η «μικτή κατάσταση» εκφράζει την

<sup>42</sup> Την ίδια άποψη φαίνεται να έχει και ο Stanley Hoffmann, από τον οποίο δανίζομαι την ερμηνεία της προειδοποίησης εδώ.

ένταση ανάμεσα στην ιδιότητά μας ως ανθρώπων και αυτήν ως πολιτών. Δεν μπορούμε να είμαστε πολίτες αν δεν είμαστε άνθρωποι, αλλά για να *γίνουμε* άνθρωποι, πρέπει πρώτα να είμαστε σωστοί πολίτες. Ο πόλεμος άρα και η προειδοποίηση που μας απευθύνει προέρχεται από την βιαστική, επιπόλαιη, και γι' αυτό επιρρεπή σε σφάλματα, προσπάθεια σύζευξης των δύο.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Έργα του Ρουσσώ

Οι παραπομπές στα έργα του Rousseau γίνονται στις ελληνικές μεταφράσεις, όπου αυτές υπάρχουν, και απευθείας στο πρωτότυπο γαλλικό κείμενο σε συντομογραφίες που παρατίθενται στη συνέχεια, και οι οποίες ακολουθούνται από τις σελίδες της γαλλικής έκδοσης των απάντων J. J. Rousseau, *Oeuvres Completes*, με διεύθυνση επιμέλειας των Bernard Gagnebin και Marcel Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Editions Gallimard, 5 τόμοι, 1959-1995 [OC].

- J.-J. Rousseau, ([1755] 2004) *Λόγος περί Πολιτικής Οικονομίας*, μτφρ. Κατερίνα Γεωργοπούλου, εισαγωγή Θ. Γκιούρας – Δ. Γράβαρης, Αθήνα: Σαββάλας [ΠΟ].
- J.J. Rousseau, ([1762] 2004) *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μετάφραση Βασιλική Γρηγοροπούλου, Αλφρέδος Στάϊνχάουζερ επιμέλεια-επίμετρο Βασιλική Γρηγοροπούλου, Αθήνα: Πόλις [ΚΣ].
- J.J. Rousseau, ([1755] 1999) *Πραγματεία περί της Καταγωγής των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, μετάφραση Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2<sup>η</sup> έκδοση [Ανισότητα].
- J.J. Rousseau, ([1762] 2001/2002) *Αμύλιος ή περί Αγωγής*, μετάφραση Πολυτίμη Γκέκα, Πλέθρον, Τόμος I & II [Αμύλιος].
- J. J. Rousseau ([c. 1755-1756] 2013), *Η κατάσταση πολέμου*, μετάφραση Γιώργος Φαράκλας, στο Rojda Azizoglu και Γιώργος Φαράκλας (επιμ.), *Η δημοκρατία στην εξορία: Ένας οδηγός για την σκέψη του Ρουσσώ 300 χρόνια μετά τη γέννησή του*, Αθήνα: Νήσος, σελ. 415-429 [Κατάσταση Πολέμου].
- J.J. Rousseau ([c. 1755-1756] 2013), *Αποσπάσματα περί πολέμου*, μετάφραση Γιώργος Φαράκλας, στο Rojda Azizoglu και Γιώργος Φαράκλας (επιμ.), *Η δημοκρατία στην εξορία*, σελ. 430-433 [Αποσπάσματα].
- J.J. Rousseau, ([1782] 1997) *Οι Εξομολογήσεις του Ζαν Ζακ Ρουσσώ*, μετάφραση Αλεξ. Παπαθανασοπούλου, επίλογος Κοσμάς Ψυχοπαίδης, Αθήνα: Ιδεόγραμμα [Εξομολογήσεις].
- J.J. Rousseau, ([1765/1770-1] 2006) *Σχέδιο Συντάγματος για την Κορσική/Στοχασμοί για τη Διακυβέρνηση της Πολωνίας και τη Σχεδιαζόμενη Μεταρρύθμισή της*, μετάφραση Κατερίνα Κέη, εισαγωγή-επιμ. Αλέξανδρος Χρύσης, Αθήνα: Πολύτροπον [Κορσική/Πολωνία].
- J.-J. Rousseau, [1761] *Extrait du Projet de paix perpétuelle de Monsieur L' Abbé de Saint-Pierre*, OC, τόμος 3 [Extrait].

- J.-J. Rousseau, [1782] *Jugement sur le Projet de paix perpétuelle*, OC, τόμος 3 [Jugement].
- J.-J. Rousseau, [1756] *Du Contrat Social: Première Version*, Manuscrit de Genève στο OC, τόμος 3 [Du Contrat Social: Première Version].

### Ξενόγλωσση

- Abbé de Saint-Pierre. [1713] 1986, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Tours: Fayard.
- Archibugi, Daniele. 1992, Models of international organization in perpetual peace projects, *Review of International Studies*, 18, σελ. 295-317.
- Bachofen, Blaise. 2015, The Paradox of 'Just War' in Rousseau's Theory of Interstate Relations, *American Political Science Review*, 109 (2), σελ. 314-325.
- Beitz, Charles. 1979, *Political Theory and International Relations*, Princeton: Princeton University Press.
- Bertram, Christopher. 2003, *Rousseau and the Social Contract*, London: Routledge.
- Boucher, David. 1998, *Political Theories of International Relations: From Thucydides to the Present*, Oxford: Oxford University Press.
- Carter, Christine Jane. 1987, *Rousseau and the problem of War*, New York/London: Garland.
- Cavallar, Georg. 2003, La société générale du genre humain: Rousseau on cosmopolitanism, international relations, and republican patriotism', P.M. Kitromilides; ed., *From republican polity to national community. Reconsiderations of Enlightenment political thought*, Oxford: Voltaire Foundation.
- Cavallar, Georg. 2012, Educating Emile: Jean-Jacques Rousseau on Cosmopolitanism, *The European Legacy*, 17 (4), σελ. 485-499.
- Clark, Ian. 1981, *The Hierarchy of States: Reform and Resistance in the International Order*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohler, Anne M. 1970, *Rousseau and Nationalism*, New York: Basic Books.
- Falaky, Fayçal, 2016. A forsaken and foreclosed utopia: Rousseau and international relations, *European Journal of Political Theory*, 15 (1), σελ. 61-76.
- Fidler, David P. 1996, Desperately Clinging to Grotian and Kantian Sheep: Rousseau's Attempted Escape from the State of War in Ian Clark and Iver B. Neumann, eds., *Classical Theories of International Relations*, Houndmills: Macmillan.
- Haslam, Jonathan. 2002, *No Virtue like Necessity: Realist Thought in International Relations since Macchiavelli*, London: Yale University Press.

- Hassner, Pierre. 1997, Rousseau and the Theory and Practice of International Relations, in Clifford Orwin and Nathan Tarcov, eds., *The Legacy of Rousseau*, Chicago and London: The University of Chicago Press, σελ. 200-219.
- Hinsley, Francis Harry. 1963 *Power and the Pursuit of Peace*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hiley, David R. 1990, The Individual and the General Will: Rousseau Reconsidered, *History of Philosophy Quarterly*, 7, σελ. 159-178.
- Hoffmann, Stanley and David Fidler, eds. 1991, *Rousseau on International Relations*, Oxford: Clarendon Press.
- Hoffmann, Stanley. 1965, *The State of War*, New York: Praeger.
- Hoffmann, Stanley. 1963, Rousseau on War and Peace, *American Political Science Review*, 57 (2), σελ. 317-333.
- Holsti, H.J. 1997, *The State, War, and the State of War*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Knutsen, Torbjorn L. 1994, Re-reading Rousseau in the Post-Cold War World, *Journal of Peace Research*, 31 (3), σελ. 247-262.
- Nietzsche, Friedrich. [1891] 1978, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for None and All*, trans. by W. Kaufmann, London; Penguin.
- Perkins, Merle. 1967, Rousseau on History, Liberty and National Survival, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 53, σελ. 79-169.
- Ramel, F. et J.P. Joubert. 2000, *Rousseau et les relations internationales*, Paris: L' Harmattan.
- Riley, Patrick, 1973, Rousseau as a Theorist of National and International Federation, *Publius*, 3 (1), σελ. 5-17.
- Roosevelt, Grace. 2006, Rousseau versus Rawls on International Relations, *European Journal of Political Theory*, 5 (3), σελ. 301-320.
- Roosevelt, Grace. 1990, *Reading Rousseau in the Nuclear Age*, Philadelphia: Temple University Press.
- Rosenblatt, Helena. 2008, Rousseau: the Anti-cosmopolitan, *Daedalus*, 137, (3), σελ. 59-67.
- Schmitt, Carl. 1988, *Der Nomos der Erde*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Shklar, Judith. 1969, *Men and Citizens: A study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press
- Siep, Ludwig. 2000, Rousseau's Normative Idea of Nature, *Finnish Yearbook of Political Thought*, 4, σελ. 53-72.
- Silvestrini, Gabriella. 2009, Religion naturelle, droit naturel et tolérance dans la "Profession de Foi du Vicaire Savoyard", *Archives de Philosophie*, 72 (1), σελ. 31-54.
- Smith, Jeffrie A. 2003, Nationalism, Virtue and the Spirit of Liberty in Rousseau's 'Government of Poland', *The Review of Politics*, 65 (3), σελ. 409-437.

- Spector C. et B. Bachofen, eds. 2008, *Principes du droit de la guerre, Ecrits sur le Projet de Paix Perpétuelle de l' Abbé de Saint-Pierre*, Paris: Vrin.
- Stelling-Michaud, S. 1964, Ce que Rousseau doit à l' Abbé de Saint-Pierre, *Etudes sur le 'Contrat social' de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Les Belles Lettres, σελ. 35-45.
- Terrel, Jean. 2001, *Les Théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris: Editions du Seuil.
- Waltz, Kenneth. 1959, *Man, the State and War: A Theoretical Analysis*, New York: Columbia University Press.
- Williams, Michael C. 2005, Rousseau, Realism, and Realpolitik in *The Realist Tradition and the limits of International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Windenberger, J.-L. 1900, *La République confédérative des petits états: essai sur le système de politique étrangère de J.J. Rousseau*, Paris: Alphonse Picard et Fils.
- Υπi, Lea. 2008, Sovereignty, Cosmopolitanism and the Ethics of European Foreign Policy, *European Journal of Political Theory*, 7 (3), σελ. 349-364.

#### Ελληνόγλωσση

- Βουτσάκης, Βασίλης. 2004, Ο ρεαλισμός των ρεαλιστών στο Α. Μανιτάκης & Α. Τάκης, επιμ., *Τρομοκρατία και Δικαιώματα*, Αθήνα: Σαββάλας, σελ. 91-110.
- Cassirer, Ernst. 2001, *Καντ και Ρουσσώ*, μετ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Έρασμος.
- Hobbes, Thomas. [1651] 1989, *Λεβιάθαν*, μετ. Γρηγόρης Πασχαλίδης και Αιμίλιος Μεταξόπουλος, εισαγωγή Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Αθήνα: Γνώση, Τόμος Α΄.
- Kant, Immanuel. [1795] 2006, *Προς την Αιώνια Ειρήνη*, μετ. Κώστας Σαργέντης, επιμ. Γιώργος Ξηροπαίδης, Αθήνα, Πόλις.
- Κιτρομηλίδης, Πασχάλης. 1999, *Πολιτικοί στοχαστές των νεότερων χρόνων*, 4<sup>η</sup> έκδοση, Αθήνα: Πορεία.
- Machiavelli, Nicollo [1532] 2012, *Ο Ηγεμόνας*, μτφρ. Μ. Κασωτάκη, Αθήνα: Πατάκης.
- Μοντεσκιέ, [1748] 2006, *Το Πνεύμα των Νόμων*, μτφρ. Παναγιώτης Κονδύλης, Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση.
- Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος. 2008, *Πόλεμος και Δικαιοσύνη*, Αθήνα: Πόλις.
- Πλάτων. 2014, *Πολιτεία*, μετάφραση Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα: Πόλις.
- Ρωλς, Τζων. 2002, *Το Δίκαιο των Λαών*, μετάφραση Α. Παπασταύρου, Αθήνα: Ποιότητα.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, 1997, Οι «Εξομολογήσεις» του J.J. Rousseau. Στοχασμοί πάνω στον αλλοτριωμένο βίο in J.J. Rousseau, *Οι Εξομολογήσεις του Ζαν Ζακ Ρουσσώ*, μετάφραση Αλεξ. Παπαθανασοπούλου, Αθήνα: Ιδεόγραμμα, σελ. 397-420.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς. 1999, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Αθήνα: Πόλις.