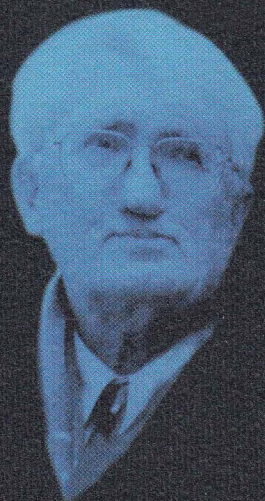


KANT

Προς την αιώνια ειρήνη

HABERMAS

Η ιδέα του Καντ
περί της αιώνιας ειρήνης



ΠΟΛΙΣ

Από τις εκδόσεις ΠΟΛΙΣ κυκλοφορεί επίσης το έργο του Ιμμάνουελ Καντ *Η πρώτη εισαγωγή στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης* (μετάφραση: Παρασκευή Μειντάνη, θεώρηση μετάφρασης: Γιώργος Ξηροπαΐδης, επιμέλεια-επίμετρο: Κοσμάς Ψυχοπαΐδης) και ετοιμάζεται το έργο του *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο* (μετάφραση: Κώστας Ανδρουλιδάκης). Το τεύχος 1 του περιοδικού *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία* (εκδόσεις ΠΟΛΙΣ) είναι αφιερωμένο στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* (επιμέλεια αφιερώματος: Θεόδωρος Πενολίδης).

στο εξώφυλλο:

Πορτρέτα των

Immanuel Kant (1790)

&

Jürgen Habermas (2001)

ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΑΙΩΝΙΑ ΕΙΡΗΝΗ



Η ΙΔΕΑ ΤΟΥ ΚΑΝΤ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΙΩΝΙΑΣ ΕΙΡΗΝΗΣ
ΑΠΟ ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΠΟΣΤΑΣΗ 200 ΕΤΩΝ

Προς την αιώνια ειρήνη
Ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα

Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden* (1795)

© 2006, για το κείμενο της μετάφρασης, εκδόσεις ΠΟΛΙΣ
© 2006, για την εισαγωγή και τα σχόλια, Κωνσταντίνος Σαργέντης



Η ιδέα του Καντ περί της αιώνιας ειρήνης
Από την ιστορική απόσταση 200 ετών

Jürgen Habermas: *Kants Idee des ewigen Friedens –*
aus dem historischen Abstand von 200 Jahren

© 1996, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main
Το κείμενο αυτό περιέχεται στον τόμο
Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie

© 2006, για την ελληνική γλώσσα, εκδόσεις ΠΟΛΙΣ
Ομήρου 32, 106 72 Αθήνα
τηλ.: 210-36 43 382, 210-36 17 993, fax: 210-36 36 501
e-mail: polis@ath.forthnet.gr



μακέτα εξωφύλλου-σχεδιασμός έκδοσης: Μαρία Τσουμαχίδου
τυπογραφική διόρθωση-σελιδοποίηση: Αγγέλα Ζαχαριάδου
τυπώθηκε τον Σεπτέμβριο του 2006

ISBN: 960-435-117-6

IMMANUEL KANT

ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΑΙΩΝΙΑ ΕΙΡΗΝΗ
ΕΝΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΧΕΔΙΑΣΜΑ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ-ΕΙΣΑΓΩΓΗ-ΣΧΟΛΙΑ
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΣΑΡΓΕΝΤΗΣ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ
ΓΙΩΡΓΟΣ ΞΗΡΟΠΑΪΔΗΣ



JÜRGEN HABERMAS

Η ΙΔΕΑ ΤΟΥ ΚΑΝΤ
ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΙΩΝΙΑΣ ΕΙΡΗΝΗΣ
ΑΠΟ ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΠΟΣΤΑΣΗ 200 ΕΤΩΝ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ANNITA ΣΥΡΙΟΠΟΥΛΟΥ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ
ΓΙΩΡΓΟΣ ΞΗΡΟΠΑΪΔΗΣ

εκδόσεις ΠΟΛΙΣ

IMMANUEL KANT

ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΑΙΩΝΙΑ ΕΙΡΗΝΗ
ΕΝΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΧΕΔΙΑΣΜΑ



ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ-ΕΙΣΑΓΩΓΗ-ΣΧΟΛΙΑ
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΣΑΡΓΕΝΤΗΣ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ
ΓΙΩΡΓΟΣ ΞΗΡΟΠΑΪΔΗΣ

*Η παρούσα ελληνική μετάφραση της «Αιώνιας ειρήνης»
αφιερώνεται στη μνήμη του Θοδωρή Λουπασάκη
Κ.Σ.*

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ



I

«Ακόμη και ο πόλεμος, όταν διεξάγεται με τάξη και ιερό σεβασμό για τα δικαιώματα των πολιτών, έχει καθ' εαυτόν κάτι υψηλό και καθιστά τόσο υψηλότερη τη νοοτροπία του λαού, ο οποίος τον διεξάγει με αυτόν τον τρόπο, σε όσο περισσότερους κινδύνους είχε εκτεθεί και τους οποίους είχε αντεπεξέλθει με θάρρος. Ενώ αντιθέτως μια μακρά ειρήνη καθιστά συνήθως κυρίαρχο απλώς το πνεύμα του εμπορίου, αλλά μαζί με αυτό και τη χαμηλότερη ιδιοτέλεια, τη δειλία και την τρυφηλότητα και υποβιβάζει τη νοοτροπία του λαού». Έτσι έγραφε το 1790 ο Καντ, στην § 28 της *Κριτικής της κριτικής δύναμης*, προβάλλοντας την ανθρωπιστική προσφορά του πολέμου και προβαίνοντας έτσι σε μια θετική αξιολόγησή του και ταυτοχρόνως –για να γίνει σαφέστερος– σε μια απαξίωση της ειρήνης.¹ Ο Καντ τού 1790 απείχε λοιπόν πολύ, τουλάχισ-

1. Αυτή η θετική αξιολόγηση του πολέμου στην τρίτη *Κριτική* αποτελεί την αισθητική πλευρά μιας (ως το 1790) γενικό-

στον όσον αφορά τις αισθητικές κρίσεις του για τον πόλεμο και την ειρήνη, από το να είναι ειρημιστής.²

Πέντε χρόνια αργότερα, το 1795, στο δοκίμιο *Προς την αιώνια ειρήνη*, ο Καντ κάνει μεν πάλι επίκληση στην «ιδιοτέλεια» και το «πνεύμα του εμπορίου» (368), όμως τώρα –σε πλήρη αντίθεση προς το ανωτέρω χωρίο της τρίτης *Κριτικής*– για να πλέξει το εγκώμιο μιας όχι απλώς «μακράς», αλλά πολύ περισσότερο «αιώνιας» ειρήνης –

τερης θετικής αποτίμησής του από τον Καντ, την ηθική-δικαιική πλευρά της οποίας μπορούμε να βρούμε ήδη το 1784, στην *Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό*, και το 1786, στην *Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων*. Στην *Ιδέα* βλέπουμε τα εγωιστικά πάθη και τις διενέξεις των ανθρώπων να μεταβάλλουν την κοινωνική τους συμβίωση σε μια «ηθική ολότητα» (VIII:21), ενώ στην *Πιθανή αρχή* ο Καντ συνδέει τον πόλεμο με το «σεβασμό για την ανθρωπότητα», εκ μέρους των ηγεμόνων των κρατών, και την ελευθερία· λέει χαρακτηριστικά: «Κοιτάξτε την Κίνα που χάρη στη γεωγραφική της θέση μπορεί ίσως να φοβάται μιαν απρόβλεπτη επιδρομή, αλλά κανέναν ισχυρό εχθρό, και όπου για το λόγο αυτό έχει εξολειφθεί κάθε ίχνος ελευθερίας» (VIII:121).

2. Πρβλ. Gerhardt 1995, σ. 15. Το ζήτημα του κατά πόσον ο Καντ μπορεί εν γένει να θεωρηθεί ειρημιστής ή όχι είναι πολυσυζητημένο και εξαρτάται από πολλές παραμέτρους, στις οποίες θα αναφερθώ στη συνέχεια αυτής της εισαγωγής. Για τη σχετική συζήτηση, βλ. Cavallar 1992, σ. 383 κ.ε. Ο Cavallar δικαιολογεί τις διαφορετικές και αντικρουόμενες απόψεις των μελετητών παραπέμποντας στις διαφορετικές οπτικές θεώρησης του πολέμου μέσα στο ίδιο το έργο του Καντ, και προτείνει να χαρακτηριστεί ο γερμανός φιλόσοφος ως «συνήγορος της ειρήνης» μάλλον, παρά ως «ειρημιστής» (ό.π., σ. 392).

της ειρήνης άνευ όρων.³ Βλέπουμε πλέον τον Καντ να γράφει πολύ ποιητικά ότι «ο Λόγος, από το θρόνο της ύψιστης, ηθικά, νομοθετικής εξουσίας του, απορρίπτει πλήρως τον πόλεμο ως δικαστική οδό, ενώ αντιθέτως αναγορεύει σε άμεσο καθήκον την κατάσταση ειρήνης» (356), ενώ στη *Μεταφυσική των ηθών* του έτους 1797 συμπληρώνει ότι «τώρα ο ηθικοπρακτικός Λόγος προβάλλει μέσα μας το ακαταμάχητο *Veto* του: *Δεν πρέπει να υπάρχει πόλεμος*» (*Θεωρία του δικαίου*, VI:354)· και στη *Διένεξη των σχολών* του 1798 χαρακτηρίζει τον πόλεμο ως «πηγή όλων των δεινών και της διαφθοράς των ηθών» (VII:86).

3. Η συζήτηση για την ειρήνη είχε πριν από τον Καντ μακρά ιστορία. Η «αιώνια» ειρήνη του Καντ δεν έχει καμία σχέση με την *aeterna pax* του Αυγουστίνου, που μπορεί να πραγματωθεί μόνο στην άλλη, την αιώνια ζωή, αλλά ούτε και με την ψυχική ειρήνη, την «αταραξία», των Επικουρείων· πρόκειται αντιθέτως για μια εξόχως πολιτική-δικαϊκή έννοια η οποία δηλώνει την παγκόσμια ειρήνη χωρίς επιφυλάξεις και όρους, την ειρήνη απολύτως (πρβλ. Höffe 1995, σ. 6). Τις απόψεις προγενέστερων στοχαστών για την ειρήνη τις γνώριζε ο Καντ σε ένα μάλλον ικανοποιητικό βαθμό· ιδιαίτερη όμως επίδραση άσκησαν πάνω του ο Abbé de Saint-Pierre με το *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713) και ο Rousseau με το *Extrait du projet de paix perpétuelle de L' Abbé de Saint-Pierre* (1761). Ο Καντ μνημονεύει και τους δύο στην *Ιδέα* (VIII:24) και στο *Απόφθεγμα* (VIII:313), ωστόσο φαίνεται να μην γνώριζε για το *Jugement sur la paix perpétuelle* του Rousseau, που δημοσιεύτηκε το 1782. – Για την παράδοση της συζήτησης για την ειρήνη πριν από τον Καντ και την επίδραση στο έργο του, βλ. Gerhardt 1995, σ. 24 κ.ε.· Cavallar, σ. 23 κ.ε.· Merle 1995.

Τι μεσολάβησε στα πέντε χρόνια από την τρίτη Κριτική μέχρι το *Σχεδιάσμα* για την αιώνια ειρήνη;

Ό,τι μεσολάβησε δεν είναι τίποτα λιγότερο από τα γεγονότα της Γαλλικής Επανάστασης, από το ξεκίνημά της στις 14 Ιουλίου 1789 ως τη συνθήκη ειρήνης η οποία υπογράφηκε την 5η Απριλίου 1795 μεταξύ της Πρωσίας και της Γαλλίας στην ελβετική πόλη Βασιλεία και με την οποία η Πρωσία αποσπάστηκε από την αντιγαλλική συμμαχία των μοναρχιών της Ευρώπης, αίροντας έτσι τη διπλωματική απομόνωση της Γαλλίας. Η Συνθήκη της Βασιλείας, που σήμαινε κατ' ουσίαν την αναγνώριση της επαναστατικής Γαλλίας ως ενός κράτους δικαίου, παρότι ο Καντ δεν το αναφέρει, στάθηκε η ιστορική αφορμή για τη συγγραφή του δοκιμίου *Προς την αιώνια ειρήνη*. Η πραγματεία του Καντ μπορεί να διαβαστεί ως έκφραση υποστήριξης τόσο στη νεοσύστατη Γαλλική Δημοκρατία όσο και στη συγκεκριμένη πολιτική στάση της Πρωσίας απέναντί της.⁴ Το έργο παραδίδεται από τον Καντ στον εκδότη του

4. Πρβλ. Wood 1995, σ. 3. – Επιφυλάξεις ως προς τα αληθινά κίνητρα της Πρωσίας για τη Συνθήκη ειρήνης της Βασιλείας (αποδέσμευση στρατευμάτων για χρησιμοποίησή τους σε άλλα πολεμικά μέτωπα, και συγκεκριμένα στην Πολωνία) διατυπώνει ο Gerhardt 1995, σ. 8. Άλλωστε και ο ίδιος ο Καντ προφανώς δεν περίμενε από την ηγεσία της μοναρχικής Πρωσίας να συμμεριστεί τις δικές του απόψεις για τον κοσμοϊστορικό ρόλο της Γαλλικής Επανάστασης, ιδίως αν λάβουμε υπόψη μας ότι το 1795 ισχύει ακόμα η απαγόρευση έκφρασης σχετικά με

Nicolonius τον Αύγουστο του 1795 και κυκλοφορεί με τεράστια επιτυχία τον Σεπτέμβριο του ίδιου έτους. Τη φήμη του ως μεγάλου φιλοσόφου και συγχρόνως ως σημαντικού πολιτικού στοχαστή την οφείλει ο Καντ σε αυτό το έργο, που σε έκταση καταλαμβάνει περίπου το ένα δέκατο της *Κριτικής του καθαρού Λόγου*.⁵

Η ιδιαίτερη σημασία της Γαλλικής Επανάστασης έγκειται για τον Καντ στον κοσμοϊστορικό της ρόλο, στην ιδιαίτερη θέση που αυτή κατέχει σε μια «ιστορία με πρίσμα κοσμοπολιτικό»: Αυτή η επανάσταση «βρίσκει [...] μέσα στις ψυχές όλων των θεατών (που δεν έχουν μπλεχτεί οι ίδιοι σε αυτό το παιχνίδι) μια κατά την επιθυμία [τους] συμμετοχή που φτάνει κοντά στα σύνορα του ενθουσιασμού» (Διένεξη, VII:85). Δεν είναι δηλαδή η επανάσταση η ίδια, την οποία επιδοκιμάζει ο Καντ, αλλά η επίδρασή της, ο «ενθουσιασμός»⁶ που μέσω των δικαϊκών αρχών, τις οποίες αυτή υπηρετεί, προκαλεί στους διαφωτισμένους θε-

θέματα που αφορούν τη φιλοσοφία της θρησκείας, που επιβλήθηκε στον Καντ τον Οκτώβριο του 1794 από τον βασιλιά Φρειδερίκο Γουλιέλμο Β΄ και τον υπουργό του, Wöllner (για μια εμπειριστατωμένη παρουσίαση του ζητήματος της σύγκρουσης του Καντ με την πρωσική λογοκρισία, βλ. Γκιούρας 2004, ιδίως σ. 22-44). Η *Αιώνια ειρήνη* μπορεί μάλιστα, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Wood (1995, σ. 4), να διαβαστεί ως γνωστοποίηση της πρόθεσης του Καντ να μην σιωπά σε άλλα (πέραν της θρησκείας) θέματα γενικού δημόσιου ενδιαφέροντος.

5. Πρβλ. Höffe 1995 a, σ. 5.

6. Για μια εξαιρετική ανάλυση του «ενθουσιασμού των θεατών»

ατές της Ευρώπης. Άλλωστε, σε αντίθεση προς την ηθική του ανθρωπολογία, όπου η υπέρβαση του κακού και η ηθική πρόοδος του ανθρώπου είναι δυνατά μόνο με μια «επανάσταση στο φρόνημα»,⁷ στη θεωρία του δικαίου και στην πολιτική του φιλοσοφία ο Καντ αρνείται κατηγορηματικά το δικαίωμα στην επανάσταση.⁸ Εκείνο που επικροτεί, είναι –με τα λόγια του– «το φαινόμενο όχι μιας επανάστασης, παρά [...] της εξέλιξης [Evolution] ενός κατά το φυσικό δίκαιο πολιτεύματος» (ό.π., VII:87). Ακριβώς με μια τέτοια εξέλιξη συνδέει ο Καντ τη Γαλλική Επανάσταση και την κατανοεί ως το ιστορικό σημάδι μιας βέβαιης συλλογικής προόδου του ανθρώπινου γένους, «γιατί ένα τέτοιο φαινόμενο μέσα στην ανθρώπινη ιστορία δεν ξεχνιέται πλέον, επειδή έχει αποκαλύψει μέσα στην ανθρώπινη φύση μια καταβολή και μιαν ικανότητα για το καλύτερο» (ό.π., VII:88). Ποια είναι όμως η σχέση αυτής της «εξέλιξης», που φανερώνει η Γαλλική Επανάσταση, με την «αιώνια ειρήνη»; Η απάντηση στο συγκεκριμένο ερώτημα μπορεί να βρεθεί μόνο μέσα από την εξέταση της συστηματικής θέσης που κατέχει το Σχεδιάσμα στην καντιανή φιλοσοφία εν γένει.

ως ενός αισθητικού (και όχι ηθικού) συναισθήματος που μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως γέφυρα ανάμεσα στο αισθητό και στο υπεραισθητό, βλ. Ξηροπαϊδης 2005.

7. Βλ. *Θρησκεία*, VI:47 κ.ε.

8. Βλ. *Αιώνια Ειρήνη*, 382 κ.ε. Πρβλ. *Απόφθεγμα*, VIII: 299 κ.ε.· *ΜΗΔ*, VI: 319 κ.ε.

II

Στο μικρό σε έκταση κείμενο του 1795 συναντώνται με αριστοτεχνικό τρόπο η ηθική φιλοσοφία, η φιλοσοφία της ιστορίας και της θρησκείας και η πολιτική φιλοσοφία του Καντ. Ήδη ο υπότιτλος του έργου προϋδεάζει για τη φιλοσοφική του βαρύτητα: *Ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα*. Ο όρος «σχεδιάσμα» (*Entwurf*) στην καντιανή χρήση της γλώσσας δεν σημαίνει «σχεδιάγραμμα», «σχίσσο», «προεργασία», «πλάνο» ή «πρόγραμμα», αλλά «παραγωγή μιας δυνατής πραγματικότητας από a priori υπερβατολογικές αρχές». Ο δρόμος προς την αιώνια ειρήνη πρέπει να γίνει κατανοητός ανεξάρτητα από την ιστορική-εμπειρική δυνατότητα της πραγμάτωσής της, επειδή έχει σχεδιαστεί από τον ίδιο το Λόγο. Αυτό, δηλαδή, με το οποίο καταπιάνεται κατ' αρχάς ο Καντ είναι μια υπερβατολογική θεμελίωση της ειρήνης.⁹ Από εδώ προκύπτει στη συνέχεια και η ιστορική-εμπειρική δυνατότητα της ειρήνης. Η αιώνια ειρήνη δεν είναι απλώς «γλυκό όνειρο» των φιλοσόφων (343), δεν είναι ουτοπία, «χιμαιρικός σκοπός» (368) ή «κενή ιδέα» (386), αλλά ηθικοδικαϊκό «καθήκον» (356, 362, 378, 386)· και, ως γνωστόν, στην καντιανή ηθική ό,τι είναι καθήκον, είναι δυνατό και να πραγματοποιηθεί: το οφείλει συνεπάγεται το δύνασθαι. Το πώς, τώρα, συ-

9. Πρβλ. Saner 1995, σ. 45 κ.ε.· Cavallar 1992, σ. 12 κ.ε. Για τον συγκεκριμένο τρόπο χρήσης του όρου *Entwurf* από τον Καντ, βλ. ΚΚΛ Β XIII.

νενώνονται στη σύντομη πραγματεία τού Καντ οι ως άνω αναφερθείσες διαφορετικές περιοχές της φιλοσοφίας του, μπορούμε να το δούμε αν παρακολουθήσουμε από κοντά τη δομή και ανάπτυξη του *Σχεδιάσματος*.

Το κείμενο έχει τη μορφή μιας συνθήκης ειρήνης της εποχής του (του 17ου και 18ου αι.): αποτελείται από έξι προκαταρκτικά άρθρα, τρία οριστικά άρθρα, δύο προσθήκες και ένα παράρτημα αποτελούμενο από δύο μέρη, ενώ με «λεπτή ειρωνεία»¹⁰ ο Καντ προσθέτει στη δεύτερη έκδοση του 1796 και ένα μυστικό άρθρο. Θα τα εξηγήσω ξεχωριστά, θα δώσω όμως ιδιαίτερη έμφαση στην πρώτη προσθήκη, η οποία από συστηματική άποψη έχει και το μεγαλύτερο ενδιαφέρον.

α) Τα προκαταρκτικά άρθρα συνιστούν τους «αρνητικούς όρους της ειρήνης»¹¹. Πρόκειται για απαγορεύσεις παραβιάσεων του δικαίου που πρέπει να εφαρμοσθούν άμεσα, ώστε να γίνει η απαραίτητη προεργασία για την εγκαθίδρυση μιας μόνιμης ειρήνης μέσα από αυτό που στη συνέχεια με καταφατικό τρόπο επιτάσσουν τα οριστικά άρθρα. Για την κατανόηση της διαφοράς των προκαταρκτικών από τα οριστικά άρθρα, καθώς και της αντίστοιχης διαφοράς μεταξύ των αρνητικών και των καταφατικών ή θετικών όρων της ειρήνης πρέπει να γίνει αναφορά στην έννοια της «φυσικής κατάστασης», με την οποία ο Καντ ταυτίζει την «κατάσταση του πολέμου»

10. Höffe 1995 a, σ. 7.

11. Saner 1995, σ. 43.

(348). Η φυσική κατάσταση είναι στον Καντ μια νοητική κατασκευή,¹² η οποία περιγράφει ένα καθεστώς απόλυτης αναρχίας, παντελούς απουσίας πολιτειακών και δικαϊκών σχέσεων, άγριας και άνομης ελευθερίας,¹³ όπου στη γειτνίασή τους οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν ο ένας τον άλλο ως εχθρό, με αποτέλεσμα η αναστολή των εχθροπραξιών να μην παρέχει την εγγύηση τερματισμού του πολέμου (349).¹⁴ Τα προκαταρκτικά άρθρα μάς λένε μέσα από απαγορεύσεις τι πρέπει να γίνει άμεσα όταν υποθέτουμε ότι τελούμε στη φυσική κατάσταση και του πο-

12. Στην § 44 της ΜΗΔ ο Καντ χαρακτηρίζει τη φυσική κατάσταση ως a priori «ιδέα του Λόγου».

13. Στη ΜΗΔ πάντως (§ 44· πρβλ. § 41), ο Καντ διευκρινίζει ότι στη φυσική κατάσταση υπάρχει μεν απουσία δικαίου, όχι όμως και απουσία δικαιοσύνης. Αυτό που συμβαίνει είναι ότι τα δικαιώματα του καθενός εξαρτώνται από την ιδιωτική βούληση άλλων, και δεν υπάρχει δικαστής που σε περίπτωση διαμάχης να αποφαινεται με βάση το δίκαιο.

14. Αυτή την κατάσταση, καθώς και την ανάγκη εξόδου απ' αυτήν, την αναγνωρίζει και ο Hobbes. Όμως ο Καντ πηγαίνει πολύ πιο πέρα απ' αυτόν: α) δεν είναι ο ορθολογικός εγωισμός, αλλά ο πρακτικός Λόγος που αποφασίζει χάριν του δικαίου για την έξοδο από τη φυσική κατάσταση (για τη διαφορά της έννοιας της «φυσικής κατάστασης» στον Καντ σε σχέση με την προ αυτού παράδοση, κυρίως με τους Hobbes και Locke, βλ. Kersting 1984, σ. 199 κ.ε.)· β) δεν είναι μόνο η φυσική κατάσταση μεταξύ ατόμων την οποία πρέπει οι άνθρωποι να εγκαταλείψουν, αλλά και η φυσική κατάσταση μεταξύ των κρατών (βλ. 354· πρβλ. Kersting 1995, σ. 89 κ.ε.).

λέμου, ώστε να μπορέσουμε να εξέλθουμε από αυτήν. Έχουμε έτσι να κάνουμε με μια αποφασιστική θεώρηση της ειρήνης, στην οποία όμως δεν μπορούμε να μείνουμε, αν δεν θέλουμε να συμβιβαστούμε με μια εύθραυστη, χωρίς δομή και θετικό περιεχόμενο ειρήνη.

β) Διαφορετικά λοιπόν από τα προκαταρκτικά άρθρα, τα οριστικά άρθρα διατυπώνουν τους όρους μιας ειρήνης με θετικό περιεχόμενο. Αφετηρία του Καντ δεν είναι πλέον η φυσική κατάσταση και το τι πρέπει να αποφεύγεται σε αυτήν, αλλά η κατάσταση της μόνιμης, της «αιώνιας» ειρήνης και το τι πρέπει να γίνει ώστε αυτή να «θεσπιστεί» (349). Τα οριστικά άρθρα –ο πυρήνας της καντιανής θεωρίας της ειρήνης, όπου συμπλέκονται βασικά στοιχεία της θεωρίας του δικαίου και της πολιτικής φιλοσοφίας του Καντ– εξασφαλίζουν πλέον τη δομή της αιώνιας ειρήνης, και αυτό σε τρία επίπεδα: στο πολιτειακό (μέσα στο κράτος), στο διεθνές (στις σχέσεις των κρατών μεταξύ τους) και στο κοσμοπολιτικό επίπεδο (στις σχέσεις των ατόμων προς επιμέρους ξένα κράτη).

Στο πολιτειακό επίπεδο ο Καντ υπερασπίζεται το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα, το οποίο πρέπει να προσεγγίζεται συνεχώς μέσα από «βαθμιαίες μεταρρυθμίσεις» (353). Η έννοια της μεταρρύθμισης (*Reform*) είναι συγγενής της έννοιας της εξέλιξης, την οποία πιο πάνω είδαμε ότι ο Καντ αντιδιαστέλλει στην επανάσταση. Υπάρχει ένα χωρίο στη *Διένεξη*, όπου οι τρεις αυτές έννοιες (μεταρρύθμιση, εξέλιξη και επανάσταση) συναντώνται: «θα έπρεπε το ίδιο το κράτος να αναμορφώνει τον εαυτό του [*sich selbst reformire*]

από καιρό σε καιρό και, προσπαθώντας να έχει εξέλξει [Evolution] αντί επανάσταση [Revolution], να προοδεύει σταθερά προς το καλύτερο» (VII:93). Αυτή ακριβώς είναι η σημασία της προόδου ως μιας «πορείας των πραγμάτων από πάνω προς τα κάτω» (μεταρρύθμιση που προέρχεται από την ηγεσία) και όχι «από κάτω προς τα πάνω» (επανάσταση που κάνει ο λαός), όπως χαρακτηριστικά λέγεται λίγο πιο πριν από το παραπάνω χωρίο (VII:92). Ο Καντ επικροτεί μεν το μεταρρυθμιστικό έργο της διαφωτισμένης απολυταρχίας του 18ου αι.,¹⁵ υποβαθμίζει ωστόσο το ρόλο της σε ένα προστάδιο της μετάβασης στο (σύμφωνα με τη γλώσσα της ΜΗΔ, § 52) «καθαρό», «αληθινό» ρεπουμπλικανικό πολίτευμα. Γι' αυτό στη Διένεξη, αναφερόμενος στο πώς το ιδανικό πολίτευμα (*respublica noumenon*) μπορεί να πραγματωθεί στην εμπειρία (ως *respublica phaenomenon*), λέει: «είναι καθήκον να περάσουμε σε ένα τέτοιο πολίτευμα, και για την ώρα (επειδή τούτο δεν πραγματοποιείται τόσο σύντομα) είναι καθήκον των μοναρχών, με όλο που κυριαρχούν αυτοκρατορικά, να κυβερνούν ρεπουμπλικανικά» (VII:91).¹⁶ Η κάπως σιβυλλική, για το σημείο που επιλέγει ο Καντ να τη χρησιμοποιήσει, ρήση

15. Για το μεταρρυθμιστικό έργο του Φρειδερίκου του Μεγάλου στην Πρωσία, βλ. Cavallar 1992, σ. 86 κ.ε. Για μια εξαιρετική ερμηνεία της καντιανής σύνδεσης απολυταρχίας και διαφωτισμού, βλ. Jaspers 1975, σ. 182 κ.ε.

16. Για τη διάκριση ανάμεσα στον ρεπουμπλικανικό τρόπο διακυβέρνησης σε προ-ρεπουμπλικανικά κράτη και στο πραγ-

του Bouterwek: «αν λυγίσει κανείς το καλάμι πολύ δυνατά, θα σπάσει· και όποιος θέλει πάρα πολλά, δεν θέλει τίποτα» (367), γίνεται τώρα, με δεδομένη τη διάκριση μεταρρύθμισης-επανάστασης, κατανοητή.

Στο δεύτερο οριστικό άρθρο ο Καντ τοποθετείται υπέρ ενός «ομοσπονδιακού συστήματος ελευθέρων κρατών» (*Föderalism freier Staaten*), το οποίο αντιπαραθέτει σε μια παγκόσμια μοναρχία ή ένα παγκόσμιο κράτος, ένα κράτος κρατών (354, 367), αφού ένα τέτοιο δεσποτικό κράτος θα μπορούσε να εξασφαλίσει την ειρήνη μόνο «πάνω στο κοιμητήριο της ελευθερίας» (367). Εκτός όμως από το παγκόσμιο κράτος, ο Καντ αλλού αποκλείει και το μοντέλο που είναι γνωστό ως «ισορροπία των δυνάμεων» (*balance of power*): «μια διαρκής γενική ειρήνη με τη λεγόμενη ισορροπία των δυνάμεων στην Ευρώπη είναι απλή χίμαιρα, όπως το σπίτι του Swift που είχε χτιστεί από έναν αρχιτέκτονα τόσο τέλεια με όλους τους νόμους της ισορροπίας, ώστε μόλις κάθησε στη στέγη του ένας σπουργίτης, αυτό γκρεμίστηκε αμέσως» (*Απόφθεγμα*, VIII:312). Σχετικά με το ζήτημα του πώς εννοεί ο Καντ το ομοσπονδιακό σύστημα ελευθέρων κρατών, ως το μόνο μοντέλο που μπορεί να οδηγήσει στην αιώνια ειρήνη, αρκούμαι εδώ στην επισήμανση ότι ο Καντ φαίνεται να εννοεί μια ελεύθερη ένωση, στην οποία τα κράτη μπορούν να εισέρχονται κατά βούλησιν, όπως και να εξέρχονται

ματικό ρεπουμπλικανικό πολίτευμα, βλ. (τη διαυγή ανάλυση του) Kersting 1995, σ. 104 κ.ε.

από αυτήν.¹⁷ Το σημαντικό σε σχέση με την παράδοση του διεθνούς δικαίου πριν από αυτόν, είναι ότι ο Καντ: (1) αναγνωρίζει, σε αντίθεση προς τους Hobbes και Rousseau, μια αντίστοιχη προς τη φυσική κατάσταση μεταξύ των αν-

17. Εδώ υιοθετώ την άποψη του Cavallar, η οποία, ως προς το ζήτημα του αν ο Καντ προτιμά όντως μια ελεύθερη ομοσπονδία ή μια κεντρική κυβέρνηση βασιζόμενη σε εξαναγκαστικούς νόμους, συμπίπτει με την ερμηνευτική θέση των Karl Vorländer, Julius Ebbinghaus, Karl Jaspers, Georg Geismann, Leslie Mulholland κ.ά. (βλ. Cavallar 1992, σ. 178 κ.ε.). Για μια διαφορετική άποψη, βλ. κυρίως Höffe 1995 b (πρβλ. Höffe 1995 c, σ. 245-249)· ο Höffe υποστηρίζει ότι το ιδανικό του Καντ είναι ένα με κεντρική εξουσία και εξαναγκαστικούς νόμους παγκόσμιο ρεπουμπλικανικό κράτος και ότι επομένως ο Καντ υπερασπίζεται την ομοσπονδία ελευθέρων κρατών απλά ως το αναγκαίο προστάδιο αυτού του παγκόσμιου ρεπουμπλικανικού κράτους. Το ερμηνευτικό πρόβλημα στη σχετική συζήτηση προκύπτει από μια, καθώς φαίνεται, αντίφαση στο έργο του Καντ αφού στην *έβδομη πρόταση της Ιδέας* (VIII:24 κ.ε.), στο *Απόφθεγμα* (VIII:307 κ.ε.) και στη *Θρησκεία* (VI:34) δείχνει να υποστηρίζει ένα διεθνές ρεπουμπλικανικό κράτος με κεντρική εξουσία. Πάντως ο Καντ στην *Αιώνια ειρήνη* μάλλον ξεκαθαρίζει τα πράγματα, αφού αποκλείει κατηγορηματικά μια παγκόσμια δεσποτική μοναρχία (354, 367), ενώ παρουσιάζει την «παγκόσμια ρεπουμπλικανική πολιτεία» ως μια «θετική ιδέα» του Λόγου, δηλαδή ένα ιδεώδες που δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί αυτούσιο, αλλά του οποίου το «αρνητικό υποκατάστατο» είναι η ομοσπονδία ελευθέρων κρατών (357). Φαίνεται, δηλαδή, ο Καντ να προσγράφει στην ιδέα της παγκόσμιας ρεπουμπλικανικής πολιτείας έναν ρόλο «ρυθμιστικό» (Cavallar 1992, σ. 211).

θρώπων, που είδαμε πιο πάνω, φυσική κατάσταση ή κατάσταση του πολέμου μεταξύ κρατών, από την οποία τα κράτη οφείλουν να εξέλθουν με τη δημιουργία της εν λόγω ομοσπονδίας, και (2) δεν περιορίζει την ομοσπονδία ελευθέρων κρατών, αντίθετα π.χ. από τον Abbé de Saint-Pierre, στους χριστιανικούς λαούς της Ευρώπης, αλλά την επεκτείνει σε παγκόσμιο επίπεδο.¹⁸ Μια ακόμα παρατήρηση αναφορικά με το διεθνές δίκαιο θα ήταν ότι και εδώ ο Καντ σκέφτεται «εξελικτικά» και όχι «επαναστατικά»: «αν η τύχη τα φέρει έτσι ώστε ένας ισχυρός και διαφωτισμένος λαός να συστήσει ένα ρεπουμπλικανικό πολίτευμα (που από τη φύση του πρέπει να ρέπει προς την αιώνια ειρήνη), τότε τούτο θα αποτελέσει το επίκεντρο της ομοσπονδιακής ένωσης για άλλα κράτη που θα θέλουν να ενταχθούν σε αυτήν προκειμένου να διασφαλιστεί έτσι η κατάσταση ελευθερίας των κρατών σύμφωνα με την ιδέα του διεθνούς δικαίου. Με ολοένα και περισσότερες συνδέσεις αυτού του τύπου η ομοσπονδία θα επεκτείνεται όλο και πιο πολύ» (356).¹⁹

18. Επιπλέον, όπως κατά ενδιαφέροντα τρόπο παρατηρεί ο Höffe (1995 b, σ. 110 κ.ε.), για τον Καντ δεν έχει καμία σημασία το αν τα κράτη είναι «εθνικώς ομοιογενή ή ετερογενή», και επομένως, προς αποφυγή παρερμηνειών, το δεύτερο οριστικό άρθρο θα έπρεπε να κάνει λόγο μάλλον για «διακρατικό» παρά για «διεθνές» δίκαιο.

19. Ο Brandt (1995, σ. 138 κ.ε.) βλέπει σε αυτό το χωρίο το κομβικό σημείο μιας στροφής (και όχι αντίφασης, όπως προτεί-

Για το τρίτο οριστικό άρθρο παραπέμπω στα «σχόλια του μεταφραστή» 40-47.

γ) Η πρώτη προσθήκη περιέχει ένα σκιαγράφημα της καντιανής φιλοσοφίας της ιστορίας. Μέσω μιας τελολογικής θεώρησης της ιστορίας ανακαλύπτει ο Καντ στη «μεγάλη καλλιτέχνηδα, τη φύση» (360) τη βαθμίδα εκείνη που παρέχει την εγγύηση της αιώνιας ειρήνης. Ένα βασικό ερώτημα εδώ είναι: πώς συμβιβάζεται η έννοια της ειρήνης ως ενός ηθικοδικαϊκού καθήκοντος, με μια εγγύηση από μια βαθμίδα που βρίσκεται πέρα από τις δυνάμεις του ανθρώπου; Αν η ίδια η φύση, με άλλα λόγια, εγγυάται την επίτευξη του τελικού σκοπού στην ιστορία, τι νόημα έχει το να τίθεται η αιώνια ειρήνη ως ανθρώπινο καθήκον;²⁰ Ή, από άλλη προοπτική, πώς συμβιβάζεται η ελευθερία του ανθρώπου με τον ιστορικό ντετερμινισμό που η εγγύηση φαίνεται να υποδηλώνει; Στο ζήτημα αυτό μπορεί να μας βοηθήσει η παρατήρηση ότι αφε-

νω στην υποσημείωση 17) του Καντ από ένα παγκόσμιο κράτος με εξαναγκαστικούς νόμους στην ομοσπονδία ελευθέρων κρατών, η οποία κατά τη γνώμη του οφείλεται στον οπτιμισμό που προκάλεσε στον Καντ η «διαδικασία ρεπουμπλικανικοποίησης» της επαναστατικής Γαλλίας. Σύμφωνα με τον Brandt, η στροφή αυτή του Καντ λαμβάνει χώρα στο χρονικό διάστημα μεταξύ του Αποφθέγματος του 1793 και της Αιώνιας ειρήνης του 1795.

20. Γι' αυτή την εγελιανή αντίρρηση, καθώς και για περαιτέρω προβλήματα με τα οποία συνδέεται η εγγύηση, βλ. την εξαιρετική ανάλυση του Allison (1995).

τηρία για την ιδέα της «εγγύησης» αποτελεί ο βαθύς ανθρωπολογικός πεσιμισμός του Καντ, το «ριζικό κακό» στην ανθρώπινη φύση.²¹ Οι ανταγωνισμοί των ανθρώπων και ο πόλεμος – η «αντικοινωνική κοινωνικότητα» (Ιδέα, VIII:20)– είναι έκφραση του κακού σε συλλογικό και κοινωνικό επίπεδο. Το ερώτημα που υποκρύπτεται στην «εγγύηση» είναι το εξής: Αφού το κακό είναι τόσο βαθιά ριζωμένο στην ανθρώπινη φύση, τι πιθανότητες ή δυνατότητες έχει η αιώνια ειρήνη να πραγματωθεί ιστορικά, *ακόμη και αν οι άνθρωποι πράττουν ό,τι επιτάσσει το ηθικό καθήκον*; Με την «εγγύηση» ο Καντ δεν αποβλέπει σε μια ιστορικοφιλοσοφική θεμελίωση της ειρήνης, κάτι που θα καθιστούσε το ηθικό καθήκον περιττό, αλλά ανιχνεύει τις πιθανότητες πραγματοποίησής της, οι οποίες έχουν νόημα μόνο εφόσον οι άνθρωποι συμμορφώνονται προς τις επιταγές του πρακτικού Λόγου. Στην ΚΚΛ ο Καντ έχει θέσει τα περίφημα τρία ερωτήματα: Τι μπορώ να γνωρίζω, τι οφείλω να πράττω, τι επιτρέπεται να ελπίζω (B 833), ενώ στη Λογική τα συμπληρώνει και με ένα τέταρτο, τι είναι ο άνθρωπος, το οποίο το εντάσσει στην περριοχή της ανθρωπολογίας – τα τρία πρώτα στη μεταφυσική, την ηθική και τη θρησκεία αντίστοιχα (IX:25). Θα μπορούσαμε, κάπως ελεύθερα, να πούμε ότι στην «εγ-

21. Για το ριζικό κακό, βλ. *Θρησκεία*, VI:32 κ.ε. Στην *Αιώνια ειρήνη* υπάρχουν πολλές αναφορές σε αυτό, άμεσες και έμμεσες (βλ. 345, 355, 366, 379, 381).

γύηση» συμπλέκονται το δεύτερο, τρίτο και τέταρτο ερώτημα με τον εξής τρόπο: Αν μου επιτρέπεται να ελπίζω στην αιώνια ειρήνη, εφόσον και επειδή πράττω ό,τι οφείλω (ως πολίτης ή πολιτικός), τι μου προσφέρει την εγγύηση ότι η ελπίδα μου είναι τουλάχιστον δικαιολογημένη, αφού γνωρίζω ότι οι άνθρωποι είναι διεφθαρμένοι από το ριζικό κακό; Η απάντηση μπορεί να δοθεί μέσα από μια αναστοχαστική θεώρηση της ιστορικής πορείας του ανθρώπινου γένους. Το κακό στην ιστορία αποδεικνύεται τελικά αυτοκαταστροφικό:²² οι «δυνάμεις» των ιδιοτελών ροπών των ανθρώπων είναι τέτοιες, που να μπορούν να κατευθύνονται η μία ενάντια στην άλλη, «ώστε η μία να αναχαιτίζει την καταστροφική επίδραση των άλλων ή να την εξουδετερώνει» (366). Από το κακό, και χάρη στο κακό, προέρχεται το καλό· από τη διχόνοια των ανθρώπων, «ακόμη και αντίθετα προς τη βούλησή τους» (360), ομόνοια. Είναι η ίδια η φύση που μέσω αυτού του μηχανισμού των ανθρώπινων ροπών και παθών, όπως έδειξε ο Καντ ήδη το 1784 στην *Ιδέα*, προλαμβάνοντας την εγγελιανή «πανουργία του Λόγου», εγγυάται την αιώνια ειρήνη. Για να πετύχει το σκοπό της, η φύση χρησιμοποιεί

22. Πρβλ. 379: «Το ηθικό κακό έχει την αδιαχώριστη από τη φύση του ιδιότητα να είναι ως προς τις προθέσεις του (κυρίως σε σχέση με άλλους ομοφρονούντες) ενάντιο προς τον εαυτό του και αυτοκαταστροφικό· έτσι κάνει τόπο στην (ηθική) αρχή του καλού, έστω και αν η πρόοδος που σημειώνει είναι βραδεία».

το κακό στις διάφορες εκφάνσεις του: σε πολιτειακό επίπεδο οι εσωτερικές διαφωνίες και οι ανταγωνισμοί «από μέσα» και ο πόλεμος «απ' έξω» αναγκάζουν τους λαούς να συσταθούν εσωτερικά με τέτοιον τρόπο σε κράτη, ώστε και ένας ορθολογικός «λαός διαβόλων» (366) να μπορούσε να φτάσει στη δημιουργία ενός κράτους δικαίου· σε διεθνές επίπεδο η «διαφορά των γλωσσών και των θρησκειών» (367) εμποδίζει την ανάπτυξη μιας παγκόσμιας δεσποτικής μοναρχίας και οδηγεί στο συνασπισμό ανεξάρτητων και ελεύθερων κρατών, ενώ το «πνεύμα του εμπορίου» (368) οδηγεί σε κοσμοπολιτικό επίπεδο στην αποφυγή του πολέμου μέσω ειρηνικών διαπραγματεύσεων. Έτσι σκιαγραφείται μια πρόοδος του ανθρώπινου γένους προς το ρεπουμπλικανισμό, την ελεύθερη ομοσπονδία κρατών και τις κοσμοπολιτικές σχέσεις «φιλοξενίας» (357), δηλαδή μια πρόοδος προς την αιώνια ειρήνη.

Η πρόοδος αυτή είναι από την προοπτική της τρίτης Κριτικής μια ρυθμιστική αρχή της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης, και όχι μια συστατική αρχή της ιστορίας.²³

23. Για την ερμηνεία αυτή, βλ. Guyer 2000, σ. 425 κ.ε.: πρβλ. Σαργέντης 2003, σ. 48 κ.ε. (Για την αντίπαλη άποψη ότι η πρόοδος δεν είναι ρυθμιστική αρχή αλλά αίτημα του πρακτικού Λόγου, βλ. Lindstedt 1999.) Για το κατά πόσον ο Καντ εκλάμβανε πάντα την πρόοδο ως ρυθμιστική αρχή, ή για το αν υπάρχει εξέλιξη μεταξύ της *Ιδέας* του 1784 και της *Αιώνιας ειρήνης* του 1795 από μια συστατική σε μια ρυθμιστική ερμηνεία της ιστορικής τελολογίας, οι απόψεις δίστανται. Ο Yovel (1980, σ. 154 κ.ε.),

Βλέπουμε τα (πολιτικά) γεγονότα στην ιστορία έτσι, ως εάν κατευθύνονταν από τη φύση προς έναν τελικό σκοπό, την αιώνια ειρήνη,²⁴ κάτι που μας παρέχει την εγγύηση ότι, εφόσον κάνουμε το ηθικό μας καθήκον, ο τελικός σκοπός τουλάχιστον δεν είναι αδύνατος. Και εντοπίζοντας στον ενθουσιασμό που προκαλεί η Γαλλική Επανάσταση ένα ιστορικό σημάδι, την προφάνεια (και όχι μόνο το μη αδύνατο) της προόδου, ο Καντ δείχνει πώς αυτή η αναστοχαστική θεώρηση της ιστορίας μπορεί να ενδυναμώσει και να ενθαρρύνει την περατή ανθρωπίνη φύση στον ηθικό αγώνα της εναντίον του κακού.²⁵ Άρα, ηθικό καθήκον και ελευθερία του ανθρώπου από τη μια μεριά, και ιστορική πρόοδος του γένους προς τον τελικό σκοπό με

για παράδειγμα, τίθεται υπέρ της δεύτερης άποψης και μιλάει για ένα «δογματικό λάθος» του 1784, που ο Καντ διόρθωσε από την ΚΚΔ και μετά. Η προσωπική μου θέση ταυτίζεται με αυτή του Guyer και συναινεί στην πρώτη από τις δύο απόψεις.

24. Τελικός σκοπός της φύσης και της ιστορίας είναι για την ακρίβεια (σύμφωνα με τις § 87 και 88 της ΚΚΔ) το ύψιστο ηθικό αγαθό, όπως αυτό τίθεται στην ΚΠΛ, δηλ. η συνθετική ενότητα αρετής και ευδαιμονίας (βλ. ΚΠΛ, V:107 κ.ε.). Η αιώνια ειρήνη, που ο Καντ στη ΜΗΔ αποκαλεί «ύψιστο πολιτικό αγαθό» (VI:355) θα πρέπει μάλλον να θεωρηθεί ως ο πλήρης πολιτικός όρος του ύψιστου ηθικού αγαθού. Για τη σχέση αιώνιας ειρήνης και ύψιστου αγαθού, βλ. Kleingeld 1995· Σαργέντης 2004· Williams 1983, σ. 244 κ.ε.

25. Σ' αυτό το σημείο επιμένει ιδιαίτερα ο Guyer (2000, σ. 432 κ.ε.).

εγγυήτρια τη φύση από την άλλη μεριά, είναι έννοιες που στην καντιανή φιλοσοφία τίθενται σε διαφορετικά επίπεδα και γι' αυτό η σχέση τους δεν είναι αντιθετική, αλλά συμπληρωματική.

Στην έννοια της φύσης, στην οποία ο Καντ αποδίδει προθέσεις και σκοπούς, καθόσον θεωρεί ότι έχει ένα «κρυφό πρόγραμμα» (Ιδέα, VIII:27), συναντάται κατά βάση η φιλοσοφία της ιστορίας με τη φιλοσοφία της θρησκείας του Καντ. Και τούτο, γιατί ο Καντ τείνει να ταυτίσει την τελολογικά εννοούμενη «φύση» με τη «θεία πρόνοια» (361 κ.ε.). Στο πλαίσιο της κριτικής φιλοσοφίας βέβαια τούτο δεν είναι δυνατό από θεωρητική άποψη, αλλά την έννοια της πρόνοιας μπορούμε μόνο να την «προσθέτουμε με τη σκέψη μας» (362), κάτι που γίνεται από την προοπτική της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης «σύμφωνα με έννοιες του πρακτικού Λόγου» (ΚΚΔ, V:455).²⁶ Με αυτήν την (υπό όρους) ταύτιση της φύσης με την πρόνοια ο Καντ δια-

26. Πρβλ. Laberge 1995, σ. 151 κ.ε. Πολύ σωστά τονίζει ο Laberge σε αυτό το πλαίσιο τη διάκριση της ΚΚΔ μεταξύ της «θεωρητικής αναστοχαστικής κριτικής δύναμης» (V:447, 454) και της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης «σύμφωνα με έννοιες του πρακτικού Λόγου» (V:455). Διαφωνώ ωστόσο με τη θέση του (σ. 152) ότι και από την προοπτική της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης σύμφωνα με έννοιες του πρακτικού Λόγου συνιστάται να αποδίδονται μάλλον στη φύση παρά στην πρόνοια προθέσεις μέσα στην ιστορία. Νομίζω ότι κάτι τέτοιο αίρει σε μεγάλο βαθμό τη διάκριση των § 87 και 88 της ΚΚΔ μεταξύ φυσικής και ηθικής τελολογίας (V:447 κ.ε.).

σώζει στη θεωρία της ειρήνης το θεολογικό πλαίσιο της φιλοσοφίας της ιστορίας²⁷ και μαζί με αυτό έννοιες με θεολογική βαρύτητα, όπως ο χιλιασμός και η θεοδικία, δίδοντάς τους ωστόσο συγκεκριμένο περιεχόμενο.

Ως προς τον πρώτο, στην *όγδοη πρόταση της Ιδέας* ο Καντ λέει χαρακτηριστικά ότι «και η φιλοσοφία μπορεί να έχει έναν χιλιασμό· αλλά τέτοιον που η ίδια η φιλοσοφία μπορεί με την ιδέα της, έστω και έμμεσα, να τον κάνει πραγματικότητα, χιλιασμό λοιπόν που κάθε άλλο είναι παρά ουτοπία» (VIII:27). Αυτόν τον «φιλοσοφικό» χιλιασμό ο Καντ στη *Θρησκεία* τον αντιδιαστέλλει προς τον «θεολογικό» χιλιασμό, ο οποίος αφορά την ηθική πρόοδο του ανθρώπινου γένους (VI:34). Για έναν τέτοιο θεολογικό χιλιασμό δεν αφήνει χώρο ο Καντ στη φιλοσοφία της ιστορίας. Ο φιλοσοφικός χιλιασμός, αντίθετα, γίνεται δεκτός γιατί ταυτίζεται με τη δικαίική εκδοχή της προόδου, καθώς «ελπίζει στην κατάσταση μιας αιώνιας ειρήνης που βασίζεται σε μια ομοσπονδία λαών ως παγκόσμια ρεπουμπλικανική πολιτεία» (ό.π.). Όπως λέγεται και στη *Διένεξη*, η πρόοδος του ανθρώπινου γένους προς το καλύτερο θα φέρει «όχι ένα πάντοτε αυξανόμενο ποσό της ηθικότητας στο φρόνημα, αλλά πολλαπλασιασμό των προϊόντων της νομιμότητάς του σε πράξεις σύμφω-

27. Διαφωνώ με τον Yovel (1980, σ. 131), που υποστηρίζει την άποψη ότι το εν λόγω θεολογικό πλαίσιο στον Καντ απουσιάζει.

νες με το καθήκον, από οποιαδήποτε ελατήρια κι αν προκαλούνται» (VII:91). Ο Καντ μετατρέπει την παραδεδομένη χριστιανική εσχατολογία σε μια όχι (αυστηρά) ηθική, αλλά σε μια δικαϊκή-πολιτική εσχατολογία.

Ως προς τη δεύτερη, ο Καντ σε συμφωνία προς το ομώνυμο δοκίμιο του 1791 και προς το πνεύμα της κριτικής φιλοσοφίας, αντιτίθεται στη «θεωρητική» (*doctrinal*) θεοδικία:²⁸ «Μόνο η δημιουργία, το γεγονός δηλαδή ότι μια τέτοια ράτσα διεφθαρμένων όντων έπρεπε να υπάρχει πάνω στη γη, φαίνεται να μην μπορεί να δικαιολογηθεί με καμία θεοδικία (αν δεχτούμε ότι το ανθρώπινο γένος δεν μπορεί και ούτε πρόκειται ποτέ να είναι σε καλύτερη κατάσταση): αλλά αυτή η σκοπιά αποτίμησης είναι για μας πολύ υψηλή, ώστε να μπορούμε να αποδώσουμε με θεωρητική πρόταση τις έννοιές μας (της σοφίας) στην υπέρτατη, ανεξερεύνητη για εμάς δύναμη» (380). Διασώζει όμως (πάλι σε συμφωνία προς τη Θεοδικία) μια «αυθεντική» θεοδικία, δηλαδή μια τέτοια, όπου «ο ίδιος ο Θεός, διαμέσου του Λόγου μας, γίνεται ο ερμηνευτής της θέλησής του της εξαγγελόμενης με τη δημιουργία» (Θεοδικία, VIII:264): η σκοπιμότητα στην ιστορία, η πανουργία της φύσης που χρησιμοποιεί τους ανταγωνισμούς και τον πόλεμο για να οδηγήσει στην ειρήνη, συνιστούν μια «δικαίωση της φύσης – ή καλύτερα της πρόνοιας» (Ιδέα, VIII:30).²⁹ Αυτή η αυθεντική θεοδικία, δεν είναι «ερμηνεία ενός με λογικές κα-

28. Βλ. Θεοδικία, VIII:264 κ.ε.

29. Όπως παρατηρεί ο Cavallar (1992, σ. 328 κ.ε.), ο Καντ

τασκευές εργαζόμενου (φιλοσοφικού [*speculativen*]), αλλά ενός εξουσίαν έχοντος πρακτικού Λόγου» (Θεοδικία, VIII:264).

δ) Ως προς τη δεύτερη προσθήκη, όπου παρουσιάζεται ο ρόλος των φιλοσόφων στην πολιτική, και τα δύο παραρτήματα, όπου αναλύεται η σχέση μεταξύ πολιτικής και ηθικής, παραπέμπω στα αντίστοιχα «σχόλια του μεταφραστή» (67 κ.ε.).

Είδαμε ότι στην *Αιώνια ειρήνη* συμπλέκονται πολλές περιοχές της καντιανής φιλοσοφίας. Αν θα θέλαμε όμως να εντάξουμε το έργο σε μία περιοχή, τότε αυτή είναι οπωσδήποτε η πολιτική φιλοσοφία του Καντ,³⁰ η οποία ωστόσο με τη σειρά της θα πρέπει να κατανοηθεί ως μια ευρεία έννοια που σίγουρα θα περιλαμβάνει στοιχεία της θεωρίας του δικαίου και της φιλοσοφίας της ιστορίας. Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ, ως μια τέτοια ιδιαίτερη πε-

στην *Αιώνια ειρήνη* μετατρέπει περαιτέρω τη θεοδικία σε μια «ανθρωποδικία», κάτι που δείχνει μια υποσημείωση του έργου: «Μετά το τέλος ενός πολέμου, κατά τη σύναψη της ειρήνης, δεν θα ήταν ίσως ανάρμοστο για έναν λαό, να θεσπίζει, πέρα από την εορτή των ευχαριστιών, μια μέρα μετάνοιας, κατά την οποία εξ ονόματος του κράτους να ζητείται συγχώρεση από τον ουρανό για το μεγάλο αμάρτημα που εξακολούθει να βαραίνει το ανθρώπινο γένος» (357).

30. Για την ιδιαίτερη σχέση της *Αιώνιας ειρήνης* με την πολιτική φιλοσοφία του Καντ, βλ. Gerhardt 1995, σ. 6 κ.ε.

ριοχή της φιλοσοφίας του, ήταν για χρόνια παραμελημένη, αν κάνουμε σύγκριση με τις δημοσιεύσεις για την ΚΚΛ, ιδίως από τον νεοκαντιανισμό και ύστερα, και με την καντιανή ηθική. Μέχρι τη δεκαετία του '60 ήταν ελάχιστοι όσοι ασχολήθηκαν με αυτή, ανάμεσά τους ο Karl Jaspers που αφιέρωσε στην πολιτική σκέψη του Καντ αρκετές σελίδες από τη μονογραφία του για τη ζωή και το έργο του Καντ.³¹ Την αποφασιστική ρήξη με αυτή την παράδοση έφερε ο Hans Saner, μαθητής του Jaspers, το 1967,³² οπότε και ακολούθησε μια πληθώρα εργασιών για την καντιανή πολιτική φιλοσοφία, ή εργασίες για την πολιτική φιλοσοφία καντιανής εμπνεύσεως, με προεξάρχουσα τη *Θεωρία της δικαιοσύνης* του John Rawls. Μια ξεχωριστή, αλλά και ιδιαίτερα αμφιλεγόμενη, ερμηνεία της πολιτικής φιλοσοφίας του Καντ αποτελεί αυτή τής (επίσης μαθήτριας του Jaspers) Hannah Arendt, η οποία δεν ενδιαφέρεται για την πολιτική θεωρία που διατυπώνει ο Καντ στην *Αιώνια ειρήνη* και τα άλλα πολιτικά του κείμενα αλλά για την πολιτική φιλοσοφία την οποία ο Καντ θα μπορούσε να είχε γράψει πάνω στη βάση της «κοινής αίσθησης» (*sensus communis*) και του «γνώμονα του διευρυμένου τρόπου τού σκέπτεσθαι» της § 40 της ΚΚΔ. Σε μια σειρά διαλέξεων (το 1970) για την πολιτική φιλοσοφία του

31. Βλ. Jaspers 1975. (Το έργο αυτό προέρχεται από τα κατάλοιπα του Jaspers και είναι του έτους 1957.)

32. Πρόκειται για το έργο του Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, βλ. σχετικά Cavallar 1992, σ. 79 κ.ε.

Καντ, η Arendt επιχειρήσει να επεκτείνει την αρμοδιότητα της καντιανής «κριτικής δύναμης» από το χώρο της αισθητικής στο χώρο της πολιτικής φιλοσοφίας.³³

Η περαιτέρω επίδραση της Αιώνιας ειρήνης και της πολιτικής φιλοσοφίας του Καντ στη σύγχρονη σκέψη φαίνεται από την επικαιρότητα της καντιανής θεωρίας της ειρήνης.³⁴ Θα ήθελα εδώ –κλείνοντας– να αναφερθώ ειδικά στο συσχετισμό που γίνεται συχνά ανάμεσα στην ομοσπονδία των ελευθέρων κρατών, που εισηγείται ο Καντ στο δεύτερο οριστικό άρθρο, και στα Ηνωμένα Έθνη. Όπως παρατηρεί ο Otfried Höffe, ο οποίος τονίζει ιδιαιτέρως αυτή τη σχέση, «τα Ηνωμένα Έθνη δεν πατάνε στο έδαφος του κλασικού διεθνούς δικαίου του Grotius, του διεθνούς δικαίου του πολέμου, αλλά σε αυτό του νέου διεθνούς δικαίου του Καντ, του διεθνούς δικαίου της ειρήνης».³⁵ Ωστόσο η σχέση αυτή εντοπίζεται κυρίως στο γεγονός ότι τα Ηνωμένα Έθνη αποτελούν μόνο το «όχημα» του καντιανού οράματος, όχι όμως και στο γεγονός ότι συμφωνούν πλήρως με τους καντιανούς όρους της ειρήνης.³⁶ Μένει λοιπόν ακόμα

33. Βλ. Arendt 1982. Για μια κριτική στην ερμηνεία της Arendt, η οποία, στο βαθμό που περιορίζει την πολιτική θεωρία του Καντ στο κριτήριο της διυποκειμενικότητας και την αποκόπτει από την ηθική και το δίκαιο, δεν ικανοποιεί, βλ. Riley 1992.

34. Για την επίδραση της καντιανής θεωρίας της ειρήνης στον αιώνα μας, βλ. Cavallar 1992, σ. 453 κ.ε.· Gerhardt 1995, σ. 221 κ.ε.

35. Höffe 1995 c, σ. 250.

36. Για τα σημεία απόκλισης, βλ. Höffe 1995 c, σ. 249 κ.ε.

να δούμε κατά πόσον η «προφητική ιστορία της ανθρωπότητας» (Διένεξη, VII:87) του Καντ θα επαληθευθεί.

III

Η μετάφραση του παρόντος έργου (τίτλος πρωτότυπου: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*) βασίστηκε στο γερμανικό κείμενο της «Έκδοσης της Ακαδημίας» (*Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung: Werke. Achter Band: Abhandlungen nach 1781. Berlin: G. Reimer, 1912*), όπως αυτό παρουσιάζεται στις εξής εκδόσεις: α) Reclam (1984 κ.ε.), επιμ. Rudolf Malter, Universal-Bibliothek Nr. 1501· και β) ηλεκτρονική έκδοση, »Kant im Kontext 2000« – Teilausgabe I – Release b (XP) 01/2002. Werke, Briefwechsel und Nachlaß. (Karsten Worm, InfoSoftWare, Berlin 1996-2001.) Όπου ήταν ανάγκη συμβουλευτήκα και την έκδοση του Wilhelm Weischedel: *Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden*, Bd. XI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Frankfurt 1968.

Βοηθητικά χρησιμοποιήσα τις εξής μεταφράσεις: α) *Για την αιώνια ειρήνη*. Μετάφραση, επίμετρο Άννα Πόταγα. Πρόλογος, επιμέλεια Λευτέρης Αναγνώστου. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992. β) *Toward Perpetual Peace*. Μετάφραση, επιμέλεια Mary J. Gregor, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Practical Philosophy*, Cambridge University Press 1996. γ) *Perpetual Peace*. Μετάφραση, επιμέλεια, πρόλογος Lewis White Beck. *The Library of Liberal*

Arts, Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indianapolis 1957. δ) *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Morals*. Μετάφραση, πρόλογος Ted Humphrey. Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge 1983.

Με αστερίσκο δηλώνονται οι υποσημειώσεις του Καντ, ενώ με αριθμητική σειρά τίθενται τα σχόλια του μεταφραστή ως σημειώσεις τέλους.

Τη μετάφραση του κειμένου του Jürgen Habermas *Η ιδέα του Καντ περί της αιώνιας ειρήνης – από την ιστορική απόσταση 200 ετών* (τίτλος πρωτότυπου: «Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren», στο *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999) ανέλαβε και έφερε επιτυχώς σε πέρας η κυρία Αννίτα Συριοπούλου.

Θα ήθελα πρώτα να ευχαριστήσω τον συνεργάτη των εκδόσεων Πόλις, Γιώργο Ξηροπαΐδη, για την εμπιστοσύνη που μου έδειξε αναθέτοντάς μου τη μετάφραση αυτού του εξαιρετικά δύσκολου και σημαντικού έργου του Καντ, καθώς και για τις καίριες υποδείξεις του κατά την επιμέλεια της μετάφρασης. Έπειτα, τον δάσκαλό μου, Maximilian Forschner, τόσο για την όλη του βοήθεια και προσφορά, όσο και για τη θερμή του φιλοξενία στο Erlangen τον Ιούλιο/Ιούλιο 2005, που μου έδωσε τη δυνατότητα να εργασθώ υπό εξαιρετικά ευνοϊκές συνθήκες για την παρούσα μετάφραση. Τον Διονύση Σαργέντη ευχαριστώ για την πο-

λύτιμη βοήθειά του σε επιμέρους μεταφραστικές δυσκολίες που συνάντησα καθ' όλη τη διάρκεια της δουλειάς μου (και που κάθε μεταφραστής του Καντ γνωρίζει πολύ καλά ότι δεν είναι λίγες!). Τέλος, ευχαριστώ ιδιαίτερα τους φοιτητές και τις φοιτήτριες του σεμιναρίου μου κατά το χειμερινό εξάμηνο 2004/2005 στο Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης, οι οξυδερχείς παρατηρήσεις των οποίων με οδήγησαν σε διορθώσεις και τροποποιήσεις τόσο της μετάφρασης όσο και των σχολίων.

Θεωρώ χρέος μου να μνημονεύσω χωριστά τον Θοδωρή Λουπασάκη, που δυστυχώς για εμάς, μας άφησε πρόωρα. Τον ευχαριστώ θερμά για τη βοήθειά του στη μετάφραση των λατινικών όρων και εκφράσεων που χρησιμοποιεί ο Καντ μέσα στο κείμενο, καθώς και για άλλες καιρίες επισημάνσεις του. «Ου το ηδύ, αλλά το άλυπον» ήταν ο τίτλος του ηλεκτρονικού μηνύματος, με το οποίο ο Θοδωρής, λίγους μήνες πριν από τον αδόκητο θάνατό του, μου έστειλε τις παρατηρήσεις του για τη μετάφραση που ακολουθεί.

Κωνσταντίνος Σαργέντης

Σημείωμα για τις παραπομπές και τη βιβλιογραφία
στην εισαγωγή και τα σχόλια του μεταφραστή

Οι παραπομπές στα έργα του Καντ ακολουθούν την «Έκδοση της Ακαδημίας»: Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern, 29 τόμοι, Βερολίνο 1902 κ.ε. Οι σκέτοι αριθμοί σε παρενθέσεις αντιστοιχούν σε παραπομπές στην *Αιώνια ειρήνη*. Οι μεταφράσεις των καντιανών χωρίων, των οποίων δεν υπάρχει επίσημη ελληνική μετάφραση, έχουν γίνει από εμένα (Κ.Σ.). Αλλιώς χρησιμοποιώ, με μικρές δικές μου τροποποιήσεις, όπου το έκρινα αναγκαίο, τις εξής ελληνικές μεταφράσεις: α) Ιμμάνουελ Καντ, *Δοκίμια*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια Ε. Π. Παπανούτσου, Δωδώνη, Αθήνα 1971· β) *Κριτική της κριτικής δύναμης*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια Κώστα Ανδρουλιδάκη, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002· γ) *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1984. Για τους επιμέρους τίτλους χρησιμοποιούνται οι ακόλουθες συντομογραφίες (στην παρένθεση η χρονολογία έκδοσης):

Αιώνια ειρήνη: *Προς την αιώνια ειρήνη* (Α΄ έκδοση 1795 / Β΄ έκδοση 1796)

Ανθρωπολογία: *Ανθρωπολογία από πραγματολογική άποψη* (1798)

Απόφθεγμα: *Απάνω στο κοινό απόφθεγμα*: «Τούτο μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει» (1793)

- Διένεξη: Η διένεξη των σχολών (1798)
 Διαφωτισμός: Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός (1784)
 Θεοδικία: Η αποτυχία όλων των φιλοσοφικών προσπαθειών στη θεοδικία (1791)
 ΘΜΗ: Θεμελίωση στη μεταφυσική των ηθών (1785)
 Θρησκεία: Η θρησκεία μέσα στα όρια του λόγου και μόνο (1793)
 Ιδέα: Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό (1784)
 ΚΚΔ: Κριτική της κριτικής δύναμης (1790)
 ΚΚΛ: Κριτική του καθαρού λόγου (Α΄ έκδοση 1781 / Β΄ έκδοση 1787)
 ΚΠΑ: Κριτική του πρακτικού λόγου (1788)
 Λογική: Λογική, έκδ. Jäsche (1800)
 ΜΗΔ: Η μεταφυσική των ηθών, Θεωρία του δικαίου (1797)
 Παιδαγωγική: Περί παιδαγωγικής, έκδ. Rink (1803)
 Πιθανή αρχή: Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων (1786)
 ΥΔΨ: Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία (1791)

Για την εισαγωγή και τα σχόλια χρησιμοποίησα βοηθητικά την εξής βιβλιογραφία:

- Allison, Henry E.:** «The Gulf between Nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace», στο *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Memphis 1995, τόμος I, επιμ. Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee 1995 (στο εξής: *Proceedings 1995*), σ. 27-49.
Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, επιμ. Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1982.

- Brandt, Reinhard:** «Vom Weltbürgerrecht», στο *Zum ewigen Frieden*, επιμ. Otfried Höffe, *Klassiker Auslegen*, τόμος 1, Akademie Verlag, Berlin 1995 (στο εξής: *Höffe 1995*), σ. 133-148.
- Cavallar, Georg:** *Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs «Zum ewigen Frieden» (1795) von Immanuel Kant*, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar 1992.
- Gerhardt, Volker:** *Immanuel Kants Entwurf «Zum ewigen Frieden»: eine Theorie der Politik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Werkinterpretationen), Darmstadt 1995.
- Γχιούρας, Θανάσης:** *Εισαγωγή στο Immanuel Kant, Η Διένεξη των Σχολών*, Σαββάλας, Αθήνα 2004, σ. 9-79.
- Guyer, Paul:** *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, 2000.
- Höffe, Otfried:** (1995 a) «Einleitung: Der Friede – ein vernachlässigtes Ideal», στο *Höffe 1995*, σ. 5-29.
 – (1995 b) «Völkerbund oder Weltrepublik?», στο *Höffe 1995*, σ. 109-132.
 – (1995 c) «Ausblick: Die Vereinten Nationen im Lichte Kants», στο *Höffe 1995*, σ. 245-272.
- Jaspers, Karl:** *Kant. Leben, Werk, Wirkung*, Piper & Co. Verlag, München 1975 (κεφ. VI. Politik und Geschichte, σ. 146-196).
- Kersting, Wolfgang:** *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Walter de Gruyter (Quellen und Studien zur Philosophie, τόμος 20), Berlin-New York 1984.
 – «Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein», στο *Höffe 1995*, σ. 87-108.
- Kleingeld, Pauline:** «What Do the Virtuous Hope For? Re-reading Kant's Doctrine of the Highest Good», στο *Proceedings 1995*, σ. 91-112.
- Laberge, Pierre:** «Von der Garantie des ewigen Friedens», στο *Höffe 1995*, σ. 149-170.
- Lindstedt, David:** «Kant: Progress in universal History as a

- Postulate of Practical Reason», στο *Kant-Studien* 90 (1999), σ. 129-147.
- Merle, Jean Christophe:** «Zur Geschichte des Friedensbegriffs vor Kant. Ein Überblick», στο *Höffe* 1995, σ. 31-42.
- Ξηροπαΐδης, Γιώργος:** «Η εγγύηση της φύσης και ο ενθουσιασμός των θεατών. Η αιώνια ειρήνη ως χίμαιρα και ως επικτός στόχος», στο *Σύγχρονα Θέματα*, τεύχος 91, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2005. (Στο τεύχος αυτό, σε ένα αφιέρωμα για την *Αιώνια Ειρήνη* του Καντ που επιμελήθηκε ο Γεράσιμος Κουζέλης, υπάρχουν περαιτέρω πολύ ενδιαφέροντα κείμενα των Παύλου Κόντου, Mark Michalski, Στέλιου Βιρβιδάκη, Κωνσταντίνου Παπαγεωργίου, Γρηγόρη Ανανιάδη, Αναστάσιου Δρούλια – Χαράλαμπου Μπαλτά).
- Riley, Patrick:** «Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics», στο *Essays on Kant's Political Philosophy*, επιμ. Howard Williams, University of Wales Press, Cardiff 1992, σ. 305-323.
- Saner, Hans:** «Die negativen Bedingungen des Friedens», στο *Höffe* 1995, σ. 43-68.
- Σαργέντης, Κωνσταντίνος:** «Είναι η αιώνια ειρήνη δυνατή; Για την ιδέα της ειρήνης στον Καντ», στο *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τόμος 21, τεύχος 61 (2004), σ. 40-58.
- Williams, Howard:** *Kant's Political Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1983.
- Wood, Allen:** «Kant's Project for Perpetual Peace», στο *Proceedings* 1995, σ. 3-18.
- Yovel, Yirmiahu:** *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1980.

82

ΠΡΟΣ ΤΗΝ
ΑΙΩΝΙΑ ΕΙΡΗΝΗ

ΕΝΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΧΕΔΙΑΣΜΑ

⌘



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

8a

Το αν αυτή η σατιρική επιγραφή στην πινακίδα εκείνου 343 του ολλανδού πανδοχέως, πάνω στην οποία ήταν ζωγραφισμένο ένα κοιμητήριο,¹ αφορά τους ανθρώπους εν γένει ή ιδιαιτέρως τους αρχηγούς κρατών που δεν μπορούν ποτέ να χορτάσουν τον πόλεμο ή ίσως μόνο τους φιλοσόφους που ονειρεύονται εκείνο το γλυκό όνειρο, ας το αφήσουμε ανεξέταστο. Τούτο όμως θέτει ως όρο ο συγγραφέας του παρόντος: εφόσον ο πρακτικός πολιτικός έχει την τάση να υποτιμά αυτάρεσκα τον θεωρητικό πολιτικό αντιμετωπίζοντάς τον ως έναν ακαδημαϊκό που με τις κενές του ιδέες δεν αποτελεί κανέναν κίνδυνο για το κράτος, το οποίο πρέπει να στηρίζεται σε εμπειρικές θεμελιώδεις αρχές, και επειδή μπορεί κανείς να επιτρέψει στον θεωρητικό να εξακοντίζει όλους μαζί τους μύδρους του χωρίς ο έμπειρος στα πράγματα του κόσμου πολιτικός άνδρας να χρειάζεται να δίνει σημασία,² τούτος με τη σειρά του, σε περίπτωση διένεξης με τον θεωρητικό, πρέπει να είναι σε τέτοιο βαθμό συνεπής, ώστε πίσω από τις πα-

ράτολμες και δημόσια εκφρασμένες απόψεις του τελευταίου να μην διαβλέπει κίνδυνο για το κράτος. – Ο συγγραφέας του παρόντος θεωρεί ότι αυτή η *Clausula salvatoria*³ τον προστατεύει ρητά και με τον καλύτερο δυνατό τρόπο απέναντι σε κάθε κακόβουλη ερμηνεία.

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

℥α

το οποίο περιέχει τα προκαταρκτικά άρθρα
για την αιώνια ειρήνη μεταξύ κρατών

1. «Καμιά συνθήκη ειρήνης που γίνεται με την κρυφή επιφύλαξη κάποιας αφορητικής αιτίας για μελλοντικό πόλεμο δεν πρέπει να ισχύει ως τέτοια».

Διότι διαφορετικά θα ήταν απλή ανακωχή, προσωρινή διακοπή των εχθροπραξιών, όχι ειρήνη η οποία σημαίνει τον τερματισμό όλων των εχθροπραξιών και στην οποία η προσθήκη του επιθέτου «αιώνια» είναι ήδη ύποπτος πλεονασμός.⁴ Οι υφιστάμενες αιτίες για μελλοντικό πόλεμο, οι οποίες ίσως να μην είναι ακόμη γνωστές στους ίδιους τους συμβαλλόμενους, αίρονται τελείως με τη συνθήκη ειρήνης, έστω και αν έχουν ανακαλυφθεί μέσα από την οξυδερκή αναδίφηση του αρχειακού υλικού και των επίσημων εγγράφων. — Όταν η επιφύλαξη (*reservatio mentalis*) αναφορικά με τη δυνατότητα να εγερθούν κυρίως στο μέλλον παλαιές αξιώσεις,⁵ την οποία κανένα από τα δύο συμβαλλόμενα μέρη δεν θέλει προς το παρόν να μνημονεύσει επειδή δεν μπορούν, καθώς είναι πολύ εξαντλημένα, να συνε-

344

χίσουν τον πόλεμο,⁶ συνδεθεί με την κακόβουλη πρόθεση να χρησιμοποιηθεί η πρώτη ευνοϊκή ευκαιρία προς αυτόν το σκοπό,⁷ τότε ανήκει στην ιησουιτική καζουιστική και απάδει προς την αξιοπρέπεια των κυβερνώντων,⁸ ακριβώς όπως και η συγκαταβατική αντιμετώπιση τέτοιων συλλογισμών απάδει προς την αξιοπρέπεια των υπουργών τους, αν κρίνει κανείς το ζήτημα όπως είναι αυτό καθ' εαυτό.

Εάν όμως, σύμφωνα με διαφωτισμένες έννοιες της πολιτικής φρόνησης, η αληθινή τιμή του κράτους συναρτηθεί προς τη συνεχή αύξηση της δύναμής του με οποιαδήποτε μέσα,⁹ τότε φυσικά αυτή η κρίση φαντάζει ακαδημαϊκή και σχολαστική.

2. «Κανένα ανεξάρτητο¹⁰ κράτος (αδιάφορο αν είναι μικρό ή μεγάλο) δεν πρέπει να μπορεί να αποκτάται από άλλο κράτος μέσω κληρονομιάς, ανταλλαγής, αγοράς ή δωρεάς».

Διότι ένα κράτος δεν είναι (όπως για παράδειγμα το έδαφος που κατέχει) περιουσία (*patrimonium*). Είναι μια κοινωνία ανθρώπων την οποία κανείς άλλος εκτός από το ίδιο το κράτος δεν μπορεί να εξουσιάζει και να διευθύνει. Το να ενσωματώσει όμως κανείς σαν μπόλι το κράτος αυτό, που ως κορμός έχει τις δικές του ρίζες, σε ένα άλλο κράτος, σημαίνει ότι αίρει την ύπαρξή του ως ηθικού¹¹ προσώπου και το μετατρέπει σε πράγμα, γεγονός που αντίκειται στην ιδέα του πρωταρχικού συμβολαίου,¹²

χωρίς την οποία κανένα δίκαιο για έναν λαό δεν νοείται.* Είναι γνωστό τοις πάσι σε τι επικίνδυνη θέση έχει φέρει την Ευρώπη στην εποχή μας και μέχρι και πολύ πρόσφατα η άγνωστη στα άλλα μέρη του κόσμου προκατάληψη ότι τα κράτη μπορούν να αποκτούν το ένα το άλλο, ότι δηλαδή ακόμη και τα κράτη μεταξύ τους θα μπορούσαν να παντρεύονται, εν μέρει σαν ένα νέο είδος βιομηχανίας για να αυξήσει κάποιο κράτος την ισχύ του ακόμη και χωρίς σπατάλη δυνάμεων μέσω οικογενειακών συμμαχιών, και εν μέρει για να επεκτείνει έτσι την κατοχή εδαφών. – Εδώ συγκαταλέγεται και η μίσθωση των στρατευμάτων ενός κράτους από ένα άλλο εναντίον ενός μη κοινού εχθρού· διότι οι υπήκοοι στην προκειμένη περίπτωση χρησιμοποιούνται και αναλώνονται σαν πράγματα που μπορεί κανείς να χειρίζεται κατά βούληση.¹³

* Ένα κληρονομικό βασίλειο δεν είναι ένα κράτος που μπορεί να κληρονομηθεί από ένα άλλο κράτος, αλλά ένα κράτος του οποίου το δικαίωμα να κυβερνά μπορεί να μεταβιβαστεί κληρονομικά σε ένα άλλο φυσικό πρόσωπο. Το κράτος είναι τότε που αποκτά έναν κυβερνώντα και όχι ο κυβερνών ως τέτοιος (δηλαδή ως αυτός που κατέχει ήδη ένα άλλο βασίλειο) το κράτος.

3. «Οι μόνιμοι στρατοί (*miles perpetuus*)¹⁴ οφείλουν με τον καιρό να εξαφανισθούν εντελώς».¹⁵

Διότι απειλούν ασταμάτητα άλλα κράτη, καθώς δείχνουν διαρκώς έτοιμοι για τη διεξαγωγή πολέμου· παρακινούν τα κράτη να ξεπερνά το ένα το άλλο ως προς τον αριθμό των εξοπλισμένων ανδρών, ο οποίος δεν γνωρίζει όριο, και επειδή οι απαιτούμενες δαπάνες είναι μεγάλες, η ειρήνη γίνεται τελικά πιο πειστική από έναν σύντομο πόλεμο. Συνεπώς οι μόνιμοι στρατοί είναι οι ίδιοι αιτία για επιθετικούς πολέμους που ξεσπούν προκειμένου τα κράτη να απαλλαγούν από αυτό το φορτίο.¹⁶ Σε αυτό προστίθεται το γεγονός ότι η μίσθωση ανθρώπων για να σκοτώνουν ή να σκοτώνονται φαίνεται να εμπεριέχει μια χρήση των ανθρώπων ως απλών μηχανών και οργάνων στα χέρια ενός άλλου (του κράτους), η οποία δεν είναι συμβατή με το δικαίωμα της ανθρωπότητας στο πρόσωπό μας. Εντελώς διαφορετική είναι η περίπτωση της περιοδικά εκτελούμενης εθελοντικής άσκησης των πολιτών στα όπλα με στόχο την ασφάλεια των ιδίων και της πατρίδας τους απέναντι σε εξωτερικές επιθέσεις. – Με τη συσσώρευση ενός θησαυρού θα συνέβαινε ακριβώς το ίδιο, καθόσον θα ερμηνευόταν από άλλα κράτη ως απειλή πολέμου και έτσι θα τα εξανάγκαζε να προβούν σε προληπτικές επιθέσεις (επειδή μεταξύ των τριών δυνάμεων, της δύναμης των όπλων, της δύναμης των συμμαχιών και της δύναμης του χρήματος, η τελευταία είναι ενδεχομένως το πιο αξιόπιστο όργανο πολέμου), αν η δυσκολία αποτίμησης του ύψους του δεν στεκόταν εμπόδιο σε αυτό.

4. «Δεν πρέπει να δημιουργούνται κρατικά χρέη σε αναφορά με εξωτερικές κρατικές προστριβές».

Εκείνη η πηγή βοήθειας την οποία αναζητούμε εντός ή εκτός του κράτους προς όφελος της εθνικής οικονομίας (της βελτίωσης των δρόμων, νέων αποικιών, δημιουργίας των αποθηκών για τις ανησυχητικές χρονιές φτωχής συγκομιδής κ.ο.κ.), δεν εγείρει υπόνοιες. Αλλά ως αντενεργός μηχανισμός χρησιμοποιούμενος από τις δυνάμεις στον μεταξύ τους ανταγωνισμό, ένα πιστωτικό σύστημα επ' άπειρον αυξανόμενων αλλά εντούτοις για την παρούσα απαίτηση (επειδή αυτή βέβαια δεν θα εγερθεί ταυτοχρόνως από όλους μαζί τους πιστωτές) πάντοτε ασφαλισμένων χρεών –η ευφυής επιπόνηση ενός εμπορικού λαού¹⁷ στον αιώνα μας– είναι μια επικίνδυνη χρηματική δύναμη, δηλαδή ένας θησαυρός για τη διεξαγωγή πολέμου, ο οποίος ξεπερνά τους θησαυρούς όλων των άλλων κρατών μαζί και μπορεί να εξαντληθεί μόνο με την επικείμενη στο μέλλον αδυναμία καταβολής των φόρων (η οποία όμως και αυτή, με την αναζωογόνηση των συναλλαγών μέσω της επίδρασης που ασκούν οι πιστώσεις στη βιομηχανία και το εμπόριο, θα καθυστερήσει πολύ). Αυτή η ευχέρεια στη διεξαγωγή πολέμου, σε συνδυασμό με τη ροπή των κυβερνήσεων προς τον πόλεμο, η οποία φαίνεται να είναι ριζωμένη¹⁸ στην ανθρώπινη φύση, είναι σοβαρό εμπόδιο για την αιώνια ειρήνη. Η απαγόρευση του πιστωτικού συστήματος από ένα προκαταρκτικό άρθρο της ειρήνης είναι απολύτως επιτακτική, καθώς η τελικά

αναπόφευκτη κρατική χρεοκοπία θα ενέπλεκε κατ' ανάγκην μερικά άλλα αθώα κράτη, τα οποία θα έπληττε δημόσια συμφορά. Συνεπώς άλλα κράτη είναι τουλάχιστον δικαιολογημένα να συνασπίζονται ενάντια σε ένα τέτοιο κράτος και τις προκλητικές του αξιώσεις.

5. «Κανένα κράτος δεν πρέπει να αναμειγνύεται με βίαιο τρόπο στο πολίτευμα και τη διακυβέρνηση ενός άλλου κράτους». ¹⁹

Διότι τι μπορεί να δικαιολογήσει μια τέτοια πράξη; Μήπως το γεγονός ότι ένα κράτος²⁰ αποτελεί σκάνδαλο για τους υπηκόους ενός άλλου κράτους; Απεναντίας το κράτος αυτό μπορεί με το παράδειγμα του μεγάλου κακού, το οποίο ένας λαός με την ανομία του έχει προξενήσει στον εαυτό του, να λειτουργήσει ως προειδοποίηση· και γενικά, το κακό παράδειγμα που ένα ελεύθερο πρόσωπο δίνει σε ένα άλλο (ως *scandalum acceptum*)²¹ δεν τραυματίζει τα δικαιώματα του τελευταίου. – Διαφορετική βεβαίως θα ήταν η περίπτωση ενός κράτους που λόγω εσωτερικού διχασμού χωρίζεται σε δύο μέρη, καθένα από τα οποία παριστάνει ένα ξεχωριστό κράτος που διεκδικεί το όλον· και τούτο επειδή η παροχή βοήθειας από ένα ξένο κράτος σε ένα από τα δύο δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ανάμειξη στο πολίτευμα του άλλου (διότι σε αυτό επικρατεί αναρχία).²² Όσο όμως αυτή η εσωτερική διαμάχη δεν έχει ακόμα κριθεί, η ανάμειξη ξένων δυνάμεων θα

ήταν παραβίαση των δικαιωμάτων ενός ανεξάρτητου λαού που παλεύει με την εσωτερική του αρρώστια, θα αποτελούσε επομένως η ίδια σκάνδαλο και θα καθιστούσε την αυτονομία όλων των κρατών επισφαλή.

6. «Κανένα κράτος, ευρισκόμενο σε πόλεμο με άλλο, δεν πρέπει να επιτρέπει τέτοιου είδους εχθροπραξίες που να καθιστούν αναγκαστικά την αμοιβαία εμπιστοσύνη στη μελλοντική ειρήνη ανέφικτη: όπως είναι ο διορισμός δολοφόνων (*percussores*) ή δηλητηριαστών (*venefici*), η παραβίαση των συνθηκολογήσεων, η παρακίνηση σε διάπραξη προδοσίας (*perduellio*) στο αντίπαλο κράτος κ.ο.κ.».²³

Πρόκειται για επονείδιστα στρατηγήματα. Διότι μια στοιχειώδης εμπιστοσύνη στον τρόπο σκέψης του εχθρού πρέπει να διατηρείται ακόμη και κατά τη διάρκεια του πολέμου, επειδή αλλιώς δεν θα ήταν δυνατό να συνομολογηθεί ειρήνη και οι εχθροπραξίες θα εκφυλιζόνταν σε πόλεμο εξολόθρευσης (*bellum internecinum*): άλλωστε ο πόλεμος είναι μονάχα το θλιβερό μέσο ανάγκης στο οποίο προσφεύγει ένα κράτος για να διαφυλάξει με τη βία τα δικαιώματά του στη φυσική κατάσταση (όπου δεν υπάρχει δικαστήριο που θα μπορούσε να εκφέρει νομικώς έγκυρες κρίσεις): σε αυτή την κατάσταση καμιά από τις δύο πλευρές δεν μπορεί να ανακηρυχθεί σε άδικο εχθρό (επειδή τούτο προϋποθέτει ήδη απόφαση δικαστηρίου), κα-

347 θώς μόνο η έκβαση του πολέμου (που λειτουργεί εδώ όπως η επονομαζόμενη θεία δικαιοσύνη) αποφαινεται για το ποιος βρίσκεται εν δικαίω· μεταξύ κρατών όμως (επειδή ανάμεσά τους δεν υφίσταται σχέση ανώτερου προς κατώτερο) δεν νοείται πόλεμος επιβολής τιμωρίας (*bellum punitivum*). – Από εδώ προκύπτει ότι ένας εξολοθρευτικός πόλεμος, όπου η εξόντωση μπορεί να πλήξει και τα δύο μέρη συγχρόνως και μαζί με αυτά και κάθε δίκαιο, θα επέτρεπε στην αιώνια ειρήνη να πραγματοποιηθεί μόνο στο απέραντο κοιμητήριο του ανθρωπίνου γένους. Επομένως ένας τέτοιος πόλεμος καθώς και η χρήση των μέσων που οδηγούν σε αυτόν πρέπει να απαγορευθούν τελείως. – Ότι όμως τα συγκεκριμένα μέσα οδηγούν αναπόφευκτα προς τα εκεί, τούτο φανερώνεται από το γεγονός ότι εκείνες οι διαβολικές τέχνες, επειδή είναι καθ' εαυτές ευτελείς, όταν χρησιμοποιούνται δεν περιορίζονται για πολύ στη σφαίρα του πολέμου –όπως για παράδειγμα η χρήση κατασκόπων (*uti exploratoribus*), όπου χρησιμοποιείται μόνο η ανεντιμότητα άλλων (που είναι αδύνατον να εξαλειφθεί τελείως)–, αλλά επεκτείνονται και στην κατάσταση ειρήνης, και το αποτέλεσμα θα ήταν να καταστρέψουν εντελώς την πρόθεσή της.



Παρότι οι αναφερθέντες νόμοι είναι αντικειμενικά, δηλαδή ως προς την πρόθεση των κρατούντων, αμιγώς απα-

γορευτικοί (*leges prohibitivae*), μερικοί απ' αυτούς ανήκουν εντούτοις σε εκείνο το αυστηρό είδος νόμων οι οποίοι ισχύουν ανεξαρτήτως συνθηκών (*leges strictae*) και απαιτούν άμεση κατάργηση (όπως οι υπ' αριθ. 1, 5, 6), άλλοι όμως (όπως οι υπ' αριθ. 2, 3, 4), όχι βέβαια ως εξαιρέσεις από τον κανόνα του δικαίου, παρέχουν στην εξουσία τη δυνατότητα να διευρύνει υποκειμενικά, ανάλογα με τις συνθήκες, τα περιθώρια εφαρμογής τους (*leges latae*) και επιτρέπουν την αναβολή της εκτέλεσής τους, εφόσον όμως δεν χάνεται από τα μάτια ο σκοπός, ο οποίος δεν επιτρέπει την αναβολή επ' άπειρον (*ad calendas graecas*,²⁴ όπως συνήθιζε να υπόσχεται ο Αύγουστος), για παράδειγμα την αναβολή της απόδοσης της ελευθερίας που ορισμένα κράτη στερήθηκαν βάσει του υπ' αριθ. 2 άρθρου, συνεπώς τη μη απόδοσή της: απεναντίας επιτρέπει την καθυστέρηση μόνο και μόνο για να μην συμβεί η απόδοση υπερεσπευσμένα και έλθει έτσι σε σύγκρουση με την ίδια της την πρόθεση. Διότι η απαγόρευση αφορά εδώ μόνο τον τρόπο απόκτησης, ο οποίος εφεξής δεν θα ισχύει, και όχι την κατάσταση της κατοχής, η οποία βεβαίως δεν έχει τον απαιτούμενο νομικό τίτλο, αλλά τότε (στην εποχή της υποτιθέμενης απόκτησης) αναγνωρίστηκε από την κοινή γνώμη σε όλα τα κράτη ως νόμιμη.*

* Το αν εκτός από την εντολή (*leges praeceptivae*) και την απαγόρευση (*leges prohibitivae*) θα ήταν δυνατό να υπάρχουν και επιτρεπτικοί νόμοι (*leges permissivae*) του καθαρού Λόγου, έχει μέχρι σήμερα αμφισβητηθεί, και όχι αναιτίως. Διότι οι νόμοι εν γένει

ενέχουν ένα λόγο αντικειμενικής πρακτικής αναγκαιότητας, ενώ η άδεια εμπεριέχει ένα λόγο της πρακτικής τυχαιότητας ορισμένων πράξεων· συνεπώς ένας επιτρεπτικός νόμος θα επέβαλε με καταναγκασμό μια πράξη, δηλαδή αυτό στο οποίο κανείς δεν μπορεί να καταναγκαστεί, γεγονός το οποίο, αν το αντικείμενο του νόμου στη διττή αυτή σχέση είχε μία και την αυτή σημασία, θα αποτελούσε αντίφαση. – Αλλά στον επιτρεπτικό νόμο, τον οποίο εδώ εξετάζουμε, η προϋποτιθέμενη απαγόρευση αναφέρεται μόνο στον μελλοντικό τρόπο απόκτησης ενός δικαιώματος (π.χ. μέσω κληρονομιάς), ενώ η απαλλαγή από αυτή την απαγόρευση, δηλαδή η άδεια, αναφέρεται στην παρούσα κατάσταση κατοχής, η οποία κατά τη μετάβαση από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση μπορεί, καίτοι παράνομη, να εξακολουθήσει να υφίσταται ως *έντιμη κατοχή* (*possessio putativa*) σύμφωνα με έναν επιτρεπτικό νόμο του φυσικού δικαίου. Και τούτο, παρά το γεγονός ότι μια υποτιθέμενη κατοχή, στο βαθμό που έχει αναγνωρισθεί ως τέτοια, απαγορεύεται στη φυσική κατάσταση, ακριβώς όπως απαγορεύεται ένας παρόμοιος τρόπος απόκτησης στην επακόλουθη πολιτική κατάσταση (μετά την ολοκλήρωση της μετάβασης). Αυτό το δικαίωμα της συνεχιζόμενης κατοχής δεν θα ίσχυε αν μια τέτοια υποτιθέμενη απόκτηση συνέβαινε στην πολιτική κατάσταση· διότι τότε θα ήταν μια παράβαση που θα έπρεπε να τερματιστεί αμέσως μετά την ανακάλυψη της παρανομίας της.

Με αυτά θέλησα να επιστήσω μόνο εν παρέργω την προσοχή

των δασκάλων του φυσικού δικαίου στην έννοια ενός *lex permissiva*, η οποία προσφέρεται από μόνη της σε έναν συστηματικά ταξινομηκό Λόγο· κυρίως επειδή στο αστικό δίκαιο (στο θεσπισμένο) γίνεται συχνά χρήση της έννοιας αυτής, με τη διαφορά όμως ότι ο απαγορευτικός νόμος υπάρχει μόνο για τον εαυτό του, ενώ η άδεια δεν περιλαμβάνεται σε αυτόν το νόμο ως περιοριστικός όρος (όπως θα έπρεπε), αλλά εμπίπτει στις εξαιρέσεις. – Τότε λέγεται: αυτό ή εκείνο απαγορεύεται, εκτός και αν ισχύει το υπ' αριθ. 1, 2, 3 και έτσι μέχρι το άπειρο, αφού οι άδειες προστίθενται στο νόμο όχι σύμφωνα με μια αρχή, αλλά μόνο τυχαία, με ψηλάφηση ανάμεσα στις περιπτώσεις που προκύπτουν· διότι αλλιώς οι όροι θα έπρεπε να αναφέρονται στη διατύπωση του απαγορευτικού νόμου, οπότε θα γινόταν ένας επιτρεπτικός νόμος. – Είναι επομένως λυπηρό ότι το έξυπνο, αλλά ακόμη ανεπίλυτο πρόβλημα διαγωνισμού, το οποίο έθεσε ο σοφός όσο και οξυδερκής κύριος κόμης του *Windischgrätz* και το οποίο έδινε έμφαση στο συζητούμενο σημείο, εγκαταλείφθηκε τόσο γρήγορα. Διότι η δυνατότητα μιας τέτοιας (όμοιας με τη μαθηματική) διατύπωσης είναι η μοναδική γνήσια λυδία λίθος μιας συνεπούς προς τον εαυτό της νομοθεσίας, χωρίς την οποία το λεγόμενο *ius certum* [βέβαιο δίκαιο] θα μείνει για πάντα ευσεβής πόθος. – Διαφορετικά θα έχει κανείς απλώς γενικούς νόμους (που ισχύουν γενικά), αλλά όχι καθολικούς (που έχουν γενική ισχύ), όπως βεβαίως φαίνεται να απαιτεί η έννοια ενός νόμου.



το οποίο περιέχει τα οριστικά άρθρα
για την αιώνια ειρήνη μεταξύ κρατών

Η κατάσταση ειρήνης μεταξύ ανθρώπων που ζουν ο ένας δίπλα στον άλλο δεν είναι η φυσική κατάσταση (*status naturalis*): απεναντίας η φυσική κατάσταση είναι κατάσταση πολέμου, η οποία, παρότι δεν είναι πάντα κατά- 349
σταση ανοιχτών εχθροπραξιών, ωστόσο είναι διαρκής απειλή με το ξέσπασμά τους. Πρέπει επομένως να θε-
σπιστεί: διότι η αναστολή των εχθροπραξιών δεν δια-
σφαλίζει ακόμη την ειρήνη, και έως ότου η διασφάλιση
αυτή παρασχεθεί στον ένα γείτονα από τον άλλο (κάτι
που μπορεί να συμβεί μόνο στο πλαίσιο μιας έννομης κα-
τάστασης), μπορεί ο πρώτος να αντιμετωπίζει τον δεύ-
τερο, από τον οποίο έχει απαιτήσει τη διασφάλιση, ως
εχθρό.*

* Γενικά γίνεται δεκτό ότι δεν επιτρέπεται να συμπεριφερό-
μαστε εχθρικά σε κανέναν, παρά μόνο αν μας έχει βλάψει έμπρα-
κτα, και τούτο είναι εντελώς σωστό, όταν αμφότερες οι πλευρές
βρίσκονται μέσα στην πολιτική-έννομη κατάσταση. Διότι το

γεγονός ότι κάποιος έχει εισέλθει σε αυτή την κατάσταση, παρέχει στον άλλο (μέσω των ιθυνόντων που εξουσιάζουν και τους δύο) την απαιτούμενη ασφάλεια. – Όμως ο άνθρωπος (ή ο λαός) στην απλή φυσική κατάσταση μου αφαιρεί αυτή την ασφάλεια και με βλάπτει, εάν είναι δίπλα μου, ήδη μέσω αυτής ακριβώς της κατάστασης, παρότι όχι έμπρακτα (*facto*), ωστόσο με την ανομία της κατάστασής του (*statu iniusto*), διά της οποίας συνεχώς απειλούμαι από αυτόν· και μπορώ να τον αναγκάσω είτε να εισέλθει μαζί μου σε μια έννομη κοινωνική κατάσταση, είτε να απομακρυνθεί από τη γειτονιά μου. – Κατά συνέπεια, το αίτημα, στο οποίο βασίζονται όλα τα επόμενα άρθρα, είναι: Όλοι οι άνθρωποι που δύνανται να αλληλεπιδρούν πρέπει να ανήκουν σε κάποιο πολίτευμα.

Κάθε έννομο πολίτευμα όμως, όσον αφορά τα πρόσωπα που υπόκεινται σε αυτό, είναι ένα από τα ακόλουθα:

1) το πολίτευμα σύμφωνα με τα αστικά-πολιτικά δικαιώματα των ανθρώπων σε έναν λαό (*ius civitatis*),

2) το πολίτευμα σύμφωνα με το διεθνές δίκαιο που ρυθμίζει τις σχέσεις μεταξύ των κρατών (*ius gentium*),

3) το πολίτευμα σύμφωνα με το κοσμοπολιτικό δίκαιο, καθόσον άνθρωποι και κράτη που τελούν σε εξωτερικές σχέσεις αλληλεπίδρασης, μπορούν να θεωρηθούν ως πολίτες ενός οικουμενικού κράτους ανθρώπων (*ius cosmopoliticum*). Αυτή η κατάταξη δεν είναι αυθαίρετη, αλλά αναγκαία σε σχέση προς την ιδέα της αιώνιας ειρήνης. Διότι αν ένα μόνο από αυτά τελούσε σε σχέση φυσικής επίδρασης προς το άλλο και ωστόσο παρέμενε στη φυσική κατάσταση, τούτο θα είχε ως συνακόλουθο την κατάσταση του πολέμου, από την οποία στόχος μας εδώ είναι να απελευθερωθούμε.



Το πολιτειακό καθεστώς σε κάθε κράτος
πρέπει να είναι ρεπουμπλικανικό

Το πολίτευμα που έχει συσταθεί, πρώτον, σύμφωνα με αρχές της ελευθερίας²⁵ των μελών μιας κοινωνίας (ως ανθρώπων), δεύτερον, σύμφωνα με αρχές της εξάρτησης²⁶ όλων από μια μοναδική κοινή νομοθεσία (ως υπηκόων), και τρίτον, σύμφωνα με το νόμο της ισότητας των ιδίων 350 (ως πολιτών),²⁷ είναι το ρεπουμπλικανικό, και τούτο είναι το μοναδικό που απορρέει από την ιδέα του πρωταρχικού συμβολαίου, στην οποία πρέπει να είναι θεμελιωμένη κάθε δικαίική νομοθεσία ενός λαού.* Το ρεπου-

* Η δικαίική (συνεπώς εξωτερική) ελευθερία δεν μπορεί, όπως συνήθως γίνεται, να ορίζεται διά της εξουσιοδότησεως [*Befugnis*]: να πράττει κανείς ό,τι θέλει, υπό τον όρο να μην αδικεί κανέναν. Διότι τι σημαίνει εξουσιοδότηση; Τη δυνατότητα μιας πράξης, καθόσον με αυτήν δεν αδικούμε κανέναν. Ο ορισμός λοιπόν θα μπορούσε να διαβαστεί ως εξής: ελευθερία είναι η δυνατότητα των πράξεων, διά των οποίων δεν αδικούμε κανέναν. Δεν αδικούμε κανέναν (και ως πράττουμε ό,τι θέλουμε), όταν δεν αδικούμε

μπλικανικό πολίτευμα είναι λοιπόν, όσον αφορά το δικαιο, αυτό καθ' εαυτό εκείνο το οποίο βρίσκεται πρωταρχικά στη βάση όλων των τύπων πολιτειακού καθεστώτος· και το ερώτημα που απομένει τώρα είναι τούτο: αν είναι και το μοναδικό που μπορεί να οδηγήσει στην αιώνια ειρήνη.

κανέναν: επομένως πρόκειται για κενή ταυτολογία. – Η εξωτερική (δικαϊκή) μου ελευθερία πρέπει μάλλον να οριστεί ως εξής: είναι η εξουσιοδότηση να μην υπακούω σε άλλους νόμους παρά μόνο σ' εκείνους στους οποίους μπόρεσα να δώσω τη συγκατάθεσή μου. – Παρομοίως, η εξωτερική (δικαϊκή) ισότητα σε ένα κράτος είναι εκείνη η σχέση των πολιτών στην οποία κανένας δεν μπορεί να δεσμεύσει με όρους δικαίου τον άλλο σε οτιδήποτε, χωρίς ο ίδιος να υποτάσσεται συγχρόνως στο νόμο, σύμφωνα με τον οποίο θα ήταν δυνατό κατά τον ίδιο τρόπο να δεσμεύεται αμοιβαία από τον άλλο. (Για την αρχή της δικαϊκής εξάρτησης, επειδή αυτή ενέχεται ήδη στην έννοια ενός πολιτεύματος εν γένει, δεν απαιτείται ορισμός.) – Η εγκυρότητα αυτών των έμφυτων δικαιωμάτων τα οποία ανήκουν αναγκαία στην ανθρωπότητα και είναι αναπαλλοτρίωτα, επιβεβαιώνεται και υψώνεται σε ένα ανώτερο επίπεδο διαμέσου της αρχής των δικαϊκών σχέσεων του ίδιου του ανθρώπου προς ανώτερα όντα (εάν αυτός νοεί τέτοια όντα), εφόσον σύμφωνα με τις ίδιες ακριβώς θεμελιώδεις αρχές παριστά τον εαυτό του και ως πολίτη ενός υπεραισθητού κόσμου. – Διότι, όσον αφορά την ελευθερία μου, ακόμη και απέναντι στους θεϊκούς νόμους, τους οποίους μπορώ να αναγνωρίζω μόνο με το Λόγο, δεν έχω καμία υποχρέωση παρά μόνο στο βαθμό που μπόρεσα ο ίδιος να δώσω τη συγκατάθεσή μου σε αυτούς (καθώς μέσω του νόμου της ελευθερίας του δικού μου Λόγου κατορθώνω τελικά να σχηματίσω μια

Αλλά το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα, πέρα από την 351
καθαρότητα της προέλευσής του, η οποία οφείλεται στο
γεγονός ότι έχει εκπηδήσει από την καθαρή πηγή της έν-
νοιας του δικαίου, μας παρέχει επιπλέον την προοπτική
πραγματοποίησης του επιθυμητού αποτελέσματος, δη-
λαδή της αιώνιας ειρήνης.²⁸ και ο λόγος γι' αυτό είναι ο

έννοια της θεϊκής βούλησης). Όσον αφορά την αρχή της ισότητας
ως προς το υψηλότερο κοσμικό ον, εκτός του Θεού, που θα μπο-
ρούσα να διανοηθώ (ας πούμε έναν μεγάλο αιώνα), δεν υπάρχει
λόγος, όταν εγώ στη θέση μου εκτελώ το καθήκον μου, όπως εκεί-
νος ο αιώνας το εκτελεί στη δική του θέση, να αποδώσω σε εμέ-
να απλώς το καθήκον να υπακούω ενώ σ' εκείνον το δικαίωμα
να διατάζει. – Ότι αυτή η αρχή της ισότητας δεν προσήκει (όπως
η αρχή της ελευθερίας) και στη σχέση προς τον Θεό, τούτο έχει
την αιτία του στο γεγονός ότι αυτό το ον είναι το μοναδικό στο
οποίο δεν μπορεί να εφαρμοσθεί η έννοια του καθήκοντος.

Όσον όμως αφορά το δικαίωμα της ισότητας όλων των πο-
λιτών ως υπηκόων, η απόκριση στο ερώτημα για το αν είναι απο-
δεκτή η κληρονομική αριστοκρατία εξαρτάται μόνο από το αν 351
η προσδιδόμενη από την πολιτεία περιωπή (διά της οποίας ο ένας
υπήκοος αποκτά υπεροχή έναντι του άλλου) θα έπρεπε να προη-
γείται της προσωπικής αξίας, ή αν η αξία θα έπρεπε να προη-
γείται της περιωπής. – Είναι τώρα προφανές ότι, εάν η περιω-
πή συνδέεται με τη γέννηση, τότε είναι εντελώς αβέβαιο το κα-
τά πόσο θα ακολουθήσει και η αξία (ικανότητα και αφοσίωση
στο αξίωμα). τούτο θα ήταν σαν να αποδιδόταν στον ευνοημέ-
νο το δικαίωμα (να διοικεί) χωρίς να το αξίζει, κάτι που ποτέ
δεν πρόκειται να αποφασίσει η καθολική βούληση του λαού σε
ένα πρωταρχικό συμβόλαιο (το οποίο όμως είναι η αρχή από
όπου απορρέουν όλα τα δικαιώματα). Διότι ένας ευγενής δεν

ακόλουθος. – Εάν (και στο συγκεκριμένο πολίτευμα δεν μπορεί να γίνει αλλιώς) απαιτείται η συγκατάθεση των πολιτών για να αποφασιστεί αν θα πρέπει να διεξαχθεί πόλεμος ή όχι, τίποτα δεν είναι πιο φυσικό από το να το σκεφτούν αρκετά σοβαρά, προτού ξεκινήσουν ένα τόσο επικίνδυνο παιχνίδι, καθώς θα έπρεπε να αποφασίσουν να φορτωθούν οι ίδιοι όλες τις ολέθριες συνέπειες του πολέμου (που είναι: να μετάσχουν οι ίδιοι σε μάχες· να καλύψουν τα έξοδα του πολέμου από τη δική τους περιουσία· να διορθώσουν με κόπο τις ζημιές που προκαλεί ο πόλεμος· και τέλος το κακό επιτείνεται, καθόσον πρέπει να αναλάβουν και το βάρος ενός χρέους που (εξαιτίας των επικείμενων, διαρκώς νέων πολέμων) δεν μπορεί ποτέ να εξοφληθεί, γεγονός που κάνει πιο πικρή και αυτήν ακόμη την ειρήνη. Αντιθέτως σε ένα πολίτευμα όπου ο υπήκοος δεν είναι πολίτης, το οποίο επομένως δεν είναι ρεπουμπλικανικό, η απόφαση για πόλεμο είναι το ασφαλέστερο πράγμα του κόσμου, επειδή ο ανώτατος άρχο-

είναι γι' αυτόν το λόγο κιόλας ένας ευγενής άνθρωπος. – Όσον αφορά την αριστοκρατία του αξιώματος (όπως θα μπορούσε κανείς να ονομάσει την περιωπή ενός ανώτερου λειτουργήματος, και την οποία πρέπει κανείς να κερδίσει με την προσωπική του αξία), εδώ η περιωπή δεν προσκολλάται ως ιδιοκτησία στο πρόσωπο, αλλά στη θέση, και έτσι η ισότητα δεν παραβιάζεται: διότι αν το πρόσωπο εγκαταλείψει το αξίωμά του, παραιτείται συγχρόνως και από την περιωπή που του προσδόθηκε και επανέρχεται στις τάξεις του λαού.

ντας δεν είναι πολίτης, αλλά ιδιοκτήτης του κράτους, ο οποίος δεν στερείται στο ελάχιστο λόγω του πολέμου τα τραπέζια του, τα κυνήγια του, τις επαύλεις του, τις αυλικές γιορτές του και τα παρόμοια, και γι' αυτό μπορεί να αποφασίζει τον πόλεμο για ασήμαντους λόγους σαν να επρόκειτο για ταξίδι αναψυχής, και να αναθέτει αδιάφορα τη δικαιολόγησή του, την οποία απαιτεί η ευπρέπεια, στο ανά πάσα στιγμή γι' αυτόν το σκοπό προετοιμασμένο διπλωματικό σώμα.



Για να μην συγχέει κανείς (όπως συμβαίνει συνήθως) το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα με το δημοκρατικό, πρέπει να σημειωθεί το εξής. Οι μορφές πολιτείας (*civitas*) μπο- 352 ρούν να χωριστούν είτε ανάλογα με τα πρόσωπα που κατέχουν την ανώτατη πολιτική εξουσία, είτε ανάλογα με τον τρόπο διακυβέρνησης του λαού από τον ανώτατο άρχοντα, όποιος και αν είναι αυτός. Η πρώτη ονομάζεται, για την ακρίβεια, η μορφή της κυριαρχησης (*forma imperii*), και είναι μόνο τρεις εκδοχές της δυνατές, εφόσον την εξουσία μπορούν να κατέχουν είτε μόνο ένας, είτε μερικοί συνενωμένοι μεταξύ τους, είτε όλοι μαζί, όσοι αποτελούν την κοινωνία των πολιτών (αυταρχία,²⁹ αριστοκρατία και δημοκρατία, εξουσία του ηγεμόνα, εξουσία των ευγενών και εξουσία του λαού). Η δεύτερη είναι η μορφή της διακυβέρνησης (*forma regiminis*) και αφορά τον επί του συ-

ντάγματος (του ενεργήματος της καθολικής βούλησης, διά του οποίου το πλήθος γίνεται λαός) βασιζόμενο τρόπο με τον οποίο το κράτος κάνει χρήση της απόλυτης εξουσίας του: και από αυτήν τη σκοπιά είναι ή ρεπουμπλικανική ή δεσποτική.³⁰ Ο ρεπουμπλικανισμός είναι η πολιτειακή αρχή σύμφωνα με την οποία η εκτελεστική εξουσία (κυβέρνηση) διαχωρίζεται από τη νομοθετική· ο δεσποτισμός είναι η αρχή της αυτοδύναμης εκ μέρους του κράτους εκτέλεσης νόμων, τους οποίους έχει θεσπίσει το ίδιο, είναι συνεπώς η δημόσια βούληση, καθόσον ο κυβερνών τη μεταχειρίζεται ως ιδιωτική του βούληση. – Από τις τρεις μορφές πολιτείας, αυτή της δημοκρατίας είναι με την καθαυτό έννοια της λέξης κατ' αναγκαιότητα δεσποτισμός,³¹ επειδή θεμελιώνει μια εκτελεστική εξουσία, όπου όλοι αποφασίζουν για τον ένα και σε περίπτωση ανάγκης ενάντια στον ένα (ο οποίος επομένως δεν συμφωνεί μαζί τους), συνεπώς αποφασίζουν όλοι, που ωστόσο δεν είναι όλοι, με αποτέλεσμα η γενική βούληση να αντιφάσκει προς τον ίδιο της τον εαυτό και προς την ελευθερία.

Κάθε μορφή διακυβέρνησης που δεν είναι αντιπροσωπευτική, είναι στην πραγματικότητα δίχως μορφή, διότι ένα και το αυτό πρόσωπο δεν μπορεί να είναι συγχρόνως ο νομοθέτης και ο εκτελεστής της βούλησής του (ακριβώς όπως δεν μπορεί το γενικό της μείζονος προτάσεως σε ένα συλλογισμό να είναι η υπαγωγή του μερικού κάτω από το γενικό αυτό στην ελάχιστονα πρόταση).³² Και μολονότι τα δύο άλλα πολιτεύματα είναι ελλιπή, στο βαθμό που αφήνουν περιθώριο για ένα τέτοιο είδος διακυ-

βέρνησης, εντούτοις είναι γι' αυτά τουλάχιστον δυνατό να αποδεχτούν έναν τύπο διακυβέρνησης σύμφωνο προς το πνεύμα ενός αντιπροσωπευτικού συστήματος, όπως για παράδειγμα έλεγε τουλάχιστον ο Φρειδερίκος ο 2ος: ότι ήταν απλώς ο ανώτατος υπηρέτης του κράτους,* ενώ αντιθέτως το δημοκρατικό πολίτευμα καθιστά κάτι τέ- 353
τοιο αδύνατο, επειδή εκεί ο καθένας θέλει να είναι αφέ-
ντης. – Ως εκ τούτου μπορεί κανείς να πει: όσο λιγότερο
το προσωπικό της κρατικής εξουσίας (ο αριθμός των κυ-
βερνώντων) και όσο μεγαλύτερη, αντιθέτως, η αντιπρο-
σώπευσή της,³³ τόσο περισσότερο συμφωνεί το πολίτευ-
μα με τη δυνατότητα του ρεπουμπλικανισμού, και μπο-
ρεί να ελπίζει ότι με βαθμιαίες μεταρρυθμίσεις θα υψω-
θεί τελικά στο επίπεδό του. Γι' αυτόν το λόγο είναι όντως
πιο δύσκολο στην αριστοκρατία απ' ό,τι στη μοναρχία,

* Συχνά έχουν επικρίνει τα υψηλά προσωνύμια που προσά-
πτονται συχνά σε έναν εξουσιαστή (ο θεοπρόβλητος, ο διαχει-
ριστής και εκπρόσωπος της θείας βούλησης πάνω στη γη) ως
χονδροειδείς και εμετικές κολακείες: μου φαίνεται όμως χωρίς
λόγο. – Αντί να φουσκώνουν τα μυαλά του άρχοντα μιας χώ- 353
ρας, μάλλον γεμίζουν με ταπεινότητα την ψυχή του, εάν έχει
νου (πράγμα που πρέπει κανείς βεβαίως να προϋποθέσει) και
έχει καταλάβει ότι έχει αναλάβει ένα λειτουργήμα που είναι πο-
λύ βαρύ για έναν άνθρωπο, δηλαδή το ιερότερο που έχει θε-
σπίσει ο Θεός πάνω στη γη, αυτό του προστάτη του δικαίου
των ανθρώπων, και ότι κάθε στιγμή πρέπει να προβληματίζε-
ται μήπως έχει με οποιονδήποτε τρόπο ποδοπατήσει αυτήν την
κόρη οφθαλμού του Θεού.

στη δημοκρατία όμως αδύνατο, να επιτευχθεί αυτό το μοναδικό, εντελώς δικαίκο πολίτευμα με τρόπο άλλο εκτός από τη βίαιη επανάσταση. Αλλά για τον λαό ασυγκρίτως μεγαλύτερη σημασία έχει το είδος διακυβέρνησης* από τη μορφή πολιτείας (όσο και αν έχει πολύ μεγάλη σημασία η μεγαλύτερη ή μικρότερη καταλληλότητά της ως προς εκείνον το σκοπό). Όμως στο είδος διακυβέρνησης, αν θέλει να είναι σύμφωνο με την έννοια του δικαίου, αρμόζει το αντιπροσωπευτικό σύστημα, στο οποίο είναι δυνατό μόνο ένα ρεπουμπλικανικό είδος διακυβέρνησης, και χω-

* Ο Mallet du Pan επαίρεται, με τον στομφώδη, αλλά ρηχό και ανούσιο λόγο που τον διακρίνει, ότι η πείρα που απέκτησε μετά από πολλά χρόνια τον βοήθησε τελικά να πειστεί για την αλήθεια της γνωστής ρήσης του *Rope*: «Για την καλύτερη κυβέρνηση αφήστε τους τρελούς να μαλώνουν· η καλύτερα διοικούμενη είναι η καλύτερη». Εάν με αυτό θέλει να πει ότι η καλύτερα διοικούμενη κυβέρνηση διοικείται καλύτερα, τότε, κατά την έκφραση του Schwift δάγκωσε ένα καρύδι που τον αντάμειψε με ένα σκουλήκι· αν όμως εννοεί ότι είναι και το καλύτερο είδος κυβέρνησης, δηλαδή το καλύτερο πολίτευμα, τότε έχει πέρα για πέρα λάθος· διότι παραδείγματα καλών κυβερνήσεων δεν αποδεικνύουν τίποτα για το είδος της κυβέρνησης. – Ποιος τάχα κυβέρνησε καλύτερα από έναν *Τίτο* και έναν *Μάρκο Αυρήλιο*, και όμως άφησαν πίσω τους για διαδόχους ο ένας τον *Δομιτιανό* και ο άλλος τον *Κόμμοδο*· κάτι που σε ένα καλό πολίτευμα δεν θα μπορούσε να συμβεί, αφού η ανικανότητά τους γι' αυτήν τη θέση ήταν γνωστή ήδη αρκετά νωρίς και η δύναμη του εξουσιαστή επίσης επαρκής για να τους αποκλείσει.

ρίς το οποίο (όποιο κι αν είναι το πολίτευμα) το είδος διακυβέρνησης είναι δεσποτικό και βίαιο. – Κανένα από τα αρχαία κράτη που αποκαλούνταν ρεπουμπλικανικά δεν είχε επίγνωση αυτού του γεγονότος, και γι' αυτό ξέπεφταν στον απόλυτο δεσποτισμό, ο οποίος, στο βαθμό που τελεί υπό την ανώτατη εξουσία ενός και μόνο προσώπου, είναι και ο πιο υποφερτός από όλους τους άλλους δεσποτισμούς.

¶

Το διεθνές δίκαιο οφείλει να θεμελιώνεται
σε μια ομοσπονδία ελευθέρων κρατών

Οι λαοί ως κράτη μπορούν να νοούνται ως μεμονωμένα άτομα, τα οποία στη φυσική τους κατάσταση (δηλαδή στην ανεξαρτησία από εξωτερικούς νόμους) ήδη μέσω της συνυπαρξής τους αλληλοβλάπτονται· καθένας από τους λαούς αυτούς για χάρη της ασφάλειάς του μπορεί και οφείλει να απαιτεί από τον άλλο να προσχωρήσει μαζί του σε ένα καθεστώς, όμοιο προς το πολιτειακό, όπου μπορεί να εξασφαλίζεται το δίκαιο καθενός. Τούτο θα ήταν μια ομοσπονδία λαών, η οποία παρά ταύτα δεν θα έπρεπε να είναι ένα κράτος λαών. Ένα τέτοιο μόρφωμα θα περιείχε μια αντίφαση, εφόσον κάθε κράτος ενέχει τη σχέση ενός ανώτερου (νομοθετούντος) προς έναν κατώτερο (υπακούοντα, δηλαδή τον λαό). Πολλοί λαοί όμως σε ένα κράτος θα απάρτιζαν μόνο έναν λαό, πράγμα που αντιφάσκει προς την προϋπόθεση (αφού εδώ πρέπει να λάβουμε υπόψη το δίκαιο που ρυθμίζει τις σχέσεις μεταξύ των λαών, στο μέτρο που αποτελούν διακριτά κράτη και δεν πρέπει να συγχωνευθούν σε ένα κράτος).³⁴

Ακριβώς όπως αντιμετωπίζουμε με βαθιά περιφρόνηση την αφοσίωση των άγριων στην άνομη ελευθερία τους, καθώς προτιμούν να αλληλοσυγκρούονται δίχως τελειωμό παρά να υποτάσσονται σε έναν έννομο καταναγκασμό που θα τον θέσπιζαν οι ίδιοι, καθώς λοιπόν προτιμούν την παράφρονα ελευθερία από την έλλογη, και εκλαμβάνουμε την αφοσίωσή τους αυτή ως ωμότητα, βαναυσότητα και κτηνώδη απαξίωση της ανθρωπότητας, έτσι θα έπρεπε να σκεφτεί κανείς ότι οι πολιτισμένοι λαοί (ο καθένας τους ενωμένος σε ένα κράτος) θα έπρεπε να βιαστούν να εξέλθουν από μια τόσο άθλια κατάσταση όσο το δυνατόν γρηγορότερα. Αντ' αυτού όμως κάθε κράτος βλέπει το μεγαλείο του (διότι το μεγαλείο του λαού είναι μια έκφραση δίχως νόημα) να συνίσταται ακριβώς στην άρνησή του να υποταχθεί σε κάποιον εξωτερικό έννομο καταναγκασμό, και η αίγλη του ανώτατου άρχοντά του έγκειται στο γεγονός ότι έχει τη δυνατότητα, χωρίς να επιτρέπεται να θέτει τον εαυτό του σε κίνδυνο, να διατάξει πολλές χιλιάδες να θυσιαστούν για μια υπόθεση που καθόλου δεν τους αφορά.* Η βασική διαφορά των άγριων της Ευρώπης από τους άγριους της Αμερικής εντοπίζε-

* Έτσι, ένας βούλγαρος ηγεμόνας έδωσε την εξής απάντηση σε έναν έλληνα αυτοκράτορα, ο οποίος καλοπροαίρετα ήθελε να λύσει μια διαφορά μαζί του με μονομαχία: «Ένας σιδεράς που έχει τσιμπίδες δεν θα βγάλει το πυρακτωμένο σίδερο από τα κάρβουνα με τα χέρια του».

ται στο γεγονός ότι, ενώ μερικές φυλές των τελευταίων έχουν φαγωθεί ολοκληρωτικά από τους εχθρούς τους, οι πρώτοι ξέρουν να εκμεταλλεύονται καλύτερα τους ηττημένους τους από το να τους τρώνε και προτιμούν να αυξάνουν με αυτούς τον αριθμό των υπηκόων τους, συνε- 355
πώς και το πλήθος των εργαλείων για ακόμη πιο εκτεταμένους πολέμους.

Με δεδομένη την κακοήθεια³⁵ της ανθρώπινης φύσης, η οποία μπορεί να παρατηρηθεί διά γυμνού οφθαλμού στην ελεύθερη σχέση των λαών (παρότι στην πολιτική-έννομη κατάσταση συγκαλύπτεται σε μεγάλο βαθμό μέσω των καταναγκαστικών περιορισμών που επιβάλλει η κυβέρνηση), προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι η λέξη *δίκαιο* δεν στάθηκε ακόμα δυνατό να αποβληθεί εντελώς από την πολιτική του πολέμου ως σχολαστική, και ότι κανένα κράτος δεν έχει αποτολήσει ακόμα να ταχθεί δημοσίως υπέρ της τελευταίας άποψης· διότι ο *Hugo Grotius*, ο *Pufendorf*, ο *Vattel*³⁶ και άλλοι (διάφοροι οχληροί παρηγορητές), μολονότι ο κώδικάς τους, συντεταγμένος φιλοσοφικά ή διπλωματικά, δεν έχει ούτε κατ' ελάχιστον την ισχύ νόμου, αλλά και ούτε μπορεί να έχει (επειδή τα κράτη ως τέτοια δεν υπόκεινται σε έναν κοινό εξωτερικό εξαναγκασμό), εξακολουθούν να αναφέρονται ως αυθεντίες όταν πρόκειται να δικαιολογηθεί μια πολεμική επίθεση, ενώ δεν υπάρχει ούτε ένα παράδειγμα κράτους που να πείστηκε να εγκαταλείψει την πρόθεσή του βασισιμένο σε επιχειρήματα που ανέπτυξαν τόσο σημαντικοί άνδρες. — Αυτός ο βαθύς σεβασμός, με τον οποίο κάθε κράτος πε-

ριβάλλει την έννοια του δικαίου (τουλάχιστον στα λόγια), αποδεικνύει ωστόσο ότι μέσα στον άνθρωπο μπορεί να βρεθεί μια ακόμα ισχυρότερη, μολονότι για την ώρα βυθισμένη σε λήθαργο, ηθική καταβολή να θέσει κάποτε υπό τον έλεγχό του την κακή αρχή μέσα του (την οποία³⁷ δεν μπορεί να αρνηθεί), ελπίζοντας το ίδιο και για άλλους: γιατί αλλιώς η λέξη *δίκαιο* δεν θα ανέβαινε ποτέ στα χείλη των κρατών που θέλουν να μάχονται το ένα το άλλο, εκτός και αν χρησιμοποιούνταν ειρωνικά, όπως στην περίπτωση του γαλάτη ηγεμόνα που δήλωνε: «Η φύση έχει δώσει στον ισχυρότερο το προνόμιο να επιβάλλει στον ασθενέστερο να τον υπακούει».

Ο τρόπος με τον οποίο τα κράτη διεκδικούν το δικαίό τους δεν μπορεί ποτέ να είναι η εκδίκηση της υποθέσεως ενώπιον ανεξάρτητου δικαστηρίου, αλλά μόνο ο πόλεμος: από τον πόλεμο όμως και την ευνοϊκή του έκβαση, τη *νίκη*, δεν μπορεί να κριθεί το δίκαιο. Βεβαίως με τη *συμφωνία ειρήνης* τερματίζεται ένας συγκεκριμένος πόλεμος, όχι όμως η κατάσταση πολέμου (στην οποία μπορεί κανείς να βρίσκει πάντοτε δικαιολογίες για έναν νέο πόλεμο). (Και η κατάσταση αυτή δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ευθέως ως άδικη, επειδή σε αυτήν ο καθένας είναι δικαστής στη δική του υπόθεση).³⁸ ωστόσο για τα υποκείμενα στο διεθνές δίκαιο κράτη δεν μπορεί να ισχύει ό,τι ισχύει, σύμφωνα με το φυσικό δίκαιο, για τους ανθρώπους που βρίσκονται στην άνομη κατάσταση, «ότι οφείλουν να εξέλθουν απ' αυτή την κατάσταση» (επειδή αυτά ως κράτη έχουν ήδη ένα εσωτερικό νομικό καθε-

στώς και άρα έχουν ξεπεράσει το στάδιο όπου εξαναγκάζονται από άλλους να υπαχθούν, σύμφωνα με τις δικές τους έννοιες του δικαίου, κάτω από ένα διευρυμένο νομικό καθεστώς). Παρά ταύτα ο Λόγος, από το θρόνο της ύψιστης, θητικά, νομοθετικής εξουσίας του, απορρίπτει πλήρως τον πόλεμο ως δικαστική οδό, ενώ αντιθέτως αναγορεύει σε άμεσο καθήκον την κατάσταση ειρήνης, η οποία βεβαίως δεν μπορεί να καθιδρυθεί ή να κατοχυρωθεί χωρίς μια συμφωνία των λαών μεταξύ τους. Πρέπει λοιπόν να υπάρξει μια συμμαχία ιδιαίτερου τύπου, η οποία θα μπορούσε να ονομαστεί *συμμαχία ειρήνης* (*foedus pacificum*) και θα διέφερε από μια *συμφωνία ειρήνης* (*pactum pacis*) ως προς το γεγονός ότι η τελευταία επιδιώκει να σταματήσει μόνο έναν πόλεμο, ενώ η πρώτη αποσκοπεί να θέσει τέλος σε όλους τους πολέμους για πάντα. Η συμμαχία ειρήνης δεν επιζητεί να αποκτήσει τη δύναμη που έχει το κράτος, αλλά απλώς να διατηρήσει και να εξασφαλίσει την ελευθερία ενός αυτόνομου κράτους και συγχρόνως άλλων συμμάχων κρατών, χωρίς ωστόσο αυτά να επιτρέπεται γι' αυτόν το λόγο (όπως οι άνθρωποι στη φυσική κατάσταση) να υποτάσσονται σε δημόσιους νόμους και στον εξαναγκασμό τους. – Η εφαρμοσιμότητα (αντικειμενική πραγματικότητα) αυτής της ιδέας της ομοσπονδίας, η οποία οφείλει βαθμιαία να επεκταθεί σε όλα τα κράτη, οδηγώντας έτσι στην αιώνια ειρήνη, μπορεί να εξεικονιστεί. Διότι αν η τύχη τα φέρει έτσι ώστε ένας ισχυρός και διαφωτισμένος λαός να συστήσει ένα ρεπουμπλικανικό πολίτευμα (που από τη φύση του

πρέπει να ρέπει προς την αιώνια ειρήνη), τότε τούτο θα αποτελέσει το επίκεντρο της ομοσπονδιακής ένωσης για άλλα κράτη που θα θέλουν να ενταχθούν σε αυτήν προκειμένου να διασφαλιστεί έτσι η κατάσταση ελευθερίας των κρατών σύμφωνα με την ιδέα του διεθνούς δικαίου. Με ολοένα και περισσότερες συνδέσεις αυτού του τύπου η ομοσπονδία θα επεκτείνεται όλο και πιο πολύ.

Ότι ένας λαός λέει: «Δεν πρέπει να υπάρχει πόλεμος ανάμεσά μας· διότι θέλουμε να συσταθούμε σε ένα κράτος, δηλαδή να θεσπίσουμε για εμάς τους ίδιους μιαν ανώτατη νομοθετική, διοικητική και δικαστική εξουσία που να διευθετεί τις διαφορές μας ειρηνικά» – τούτο είναι καταννητό. – Αν όμως αυτό το κράτος πει: «Δεν πρέπει να υπάρχει πόλεμος ανάμεσα σε μένα και στα άλλα κράτη, μολονότι δεν αναγνωρίζω καμία ανώτατη νομοθετική εξουσία με την οποία να διασφαλίζονται με αμοιβαίο τρόπο το δικό μου δίκαιο και το δικό της», τότε δεν είναι διόλου καταννητό πού θα πρέπει να βασίσω την πίστη στο δικό μου δίκαιο, αν δεν υπάρχει το υποκατάστατο της ένωσης αστικών κοινωνιών, δηλαδή η ελεύθερη ομοσπονδία, την οποία ο Λόγος πρέπει να συνδέει αναγκαία με την έννοια του διεθνούς δικαίου, εάν θέλουμε πραγματικά να εξακολουθήσει τούτο να έχει κάποιο νόημα.

Η έννοια του διεθνούς δικαίου, ως δικαίου για πόλεμο, ουσιαστικά δεν έχει νόημα (επειδή πρέπει να είναι ένα δίκαιο που καθορίζει τι είναι δίκαιο όχι σύμφωνα με καθολικά έγκυρους εξωτερικούς νόμους που περιορίζουν την
357 ελευθερία κάθε ατόμου, αλλά με βία σύμφωνα με μονό-

πλευρους γνώμονες), εκτός και αν έπρεπε με αυτήν να συνδέσουμε το ακόλουθο νόημα: ότι άνθρωποι με αντίστοιχη νοοτροπία είναι εντελώς δίκαιο να αλληλοαποδεκατίζονται και έτσι να βρίσκουν την αιώνια ειρήνη μέσα στο πλατύ μνήμα που σκεπάζει όλη τη φρίκη των βιαιοπραγιών μαζί με τους αυτουργούς τους. – Για αλληλοσχετιζόμενα κράτη δεν μπορεί να υπάρχει, σύμφωνα με το Λόγο, κανένας άλλος τρόπος να εξέλθουν από την άνομη κατάσταση, που περιέχει μόνο πόλεμο, από το να εγκαταλείψουν όπως οι επιμέρους άνθρωποι την άγρια (άνομη) ελευθερία τους, να υποταχθούν σε δημόσιους εξαναγκαστικούς νόμους και έτσι να φτιάξουν ένα (φυσικά ολοένα αναπτυσσόμενο) κράτος λαών (*civitas gentium*), που στο τέλος θα περιελάμβανε όλους τους λαούς της γης. Αφού όμως, σύμφωνα με την αντίληψή τους για το διεθνές δίκαιο, αυτό δεν το θέλουν καθόλου, και άρα ό,τι είναι σωστό *in thesi* το απορρίπτουν *in hypothesis*, τότε μπορεί (για να μην πάνε όλα χαμένα) στη θέση της θετικής ιδέας μιας παγκόσμιας ρεπουμπλικανικής πολιτείας μόνο το αρνητικό υποκατάστατο μιας διαρκώς διευρυνόμενης συμμαχίας, η οποία αποτρέπει και υπομένει τον πόλεμο, να συγκρατήσει το ρεύμα της δικαιοφροβης, εχθρικής ροπής, ωστόσο με τον μόνιμο φόβο του ξεσπάσματός της (*Furor impius intus – fremit horridus ore cruento*).³⁹ Βιργίλιος).*

* Μετά το τέλος ενός πολέμου, κατά τη σύναψη της ειρήνης, δεν θα ήταν ίσως ανάρμοστο για έναν λαό να θεσπίζει, πέρα από

την εορτή των ευχαριστιών, μια μέρα μετάνοιας, κατά την οποία εξ ονόματος του κράτους να ζητείται συγχώρεση από τον ουρανό για το μεγάλο αμάρτημα που εξακολουθεί να βαραίνει το ανθρώπινο γένος, όσο αρνείται να υποταχθεί σε κάποιο έννομο καθεστώς που θα διέπει τη σχέση του προς άλλους λαούς και προτιμά, περήφανο για την ανεξαρτησία του, να χρησιμοποιεί το βάρβαρο μέσο του πολέμου (με τον οποίο δεν επιτυγχάνεται ο επιδιωκόμενος στόχος, δηλαδή το δίκαιο καθενός κράτους). – Οι εορτές των ευχαριστιών για μια νίκη που επιτεύχθηκε κατά τη διάρκεια του πολέμου, οι ύμνοι που ψάλλονται (με τον καλό ισραηλιτικό τρόπο) στον *Κύριο των στρατιών*, τελούν σε όχι λιγότερο ισχυρή αντίθεση προς την ηθική ιδέα του Πατέρα των ανθρώπων: επειδή, εκτός από την αδιαφορία για τον τρόπο με τον οποίο οι λαοί επιδιώκουν το αμοιβαίο τους δίκαιο (η οποία είναι αρκετά λυπηρή), εκφράζουν και ένα είδος χαράς για την καταστροφή πολλών ανθρώπων ή της ευτυχίας τους.

Το κοσμοπολιτικό δίκαιο οφείλει να περιορίζεται
σε όρους της καθολικής φιλοξενίας⁴⁰

Εδώ, όπως και στα προηγούμενα άρθρα, η συζήτηση δεν είναι περί φιλανθρωπίας, αλλά περί δικαίωματος. Και φιλοξενία (φιλική υποδοχή ξένων)⁴¹ σημαίνει εδώ το δικαίωμα ενός ξένου, εξ αιτίας της άφιξής του στο έδαφος ενός άλλου να μην τυγχάνει εχθρικής μεταχείρισης από αυτόν. Αυτός μπορεί να τον εκδιώξει, αν τούτο δεν θα έχει ως αποτέλεσμα την εξόντωσή του· όσο όμως εκείνος μένει στη θέση του και συμπεριφέρεται ειρηνικά δεν μπορεί να αντιμετωπίζεται με εχθρότητα. Δεν είναι ένα δικαίωμα μόνιμου επισκέπτη αυτό για το οποίο ο ξένος μπορεί να εγείρει απαίτηση (και για το οποίο θα απαιτείτο μια ιδιαίτερη ευνοϊκή συμφωνία που θα του επέτρεπε να γίνει συγκατοικος για κάποιο διάστημα), αλλά ένα δικαίωμα επίσκεψης, ένα δικαίωμα κοινωνικής συναναστροφής που έχουν όλοι οι άνθρωποι, δυνάμει του δικαίωματος της κοινής κατοχής της επιφάνειας της γης, διότι, στο βαθμό που η γη είναι σφαίρα, οι άνθρωποι δεν μπορούν να διασκορπίζονται επ' άπειρον, αλλά τελικά αναγκάζονται να συ-

νυπάρχουν και να υπομένουν ο ένας τον άλλο, αφού αρχικά κανένας δεν έχει περισσότερο από τον άλλο το δικαίωμα να είναι σε ένα μέρος της γης. – Ακατοίκητα τμήματα αυτής της επιφάνειας, η θάλασσα και οι αμμώδεις έρημοι, χωρίζουν την κοινότητα όλων των ανθρώπων, αλλά έτσι ώστε το πλοίο ή η καμήλα (το πλοίο της ερήμου) να τους δίνουν τη δυνατότητα να αλληλοπροσεγγίζονται μέσω αυτών των δίχως κάτοχο περιοχών και να χρησιμοποιούν για πιθανές συναλλαγές⁴² το δικαίωμα στην επιφάνεια της γης, το οποίο ανήκει από κοινού στο ανθρώπινο γένος. Το αφιλόξενο των ακτών (π.χ. των Βερβερίνων), όπου οι κάτοικοί τους ασκούν πειρατεία πλοίων σε κοντινές τους θάλασσες ή σκλαβώνουν ναυαγούς ναυτικούς, ή το αφιλόξενο των ερήμων (των αράβων Βεδουίνων) όπου οι κάτοικοί τους θεωρούν τη γειτνίαση με νομαδικά φύλα ως δικαίωμα να τα λεηλατούν, αντιβαίνει επομένως στο φυσικό δίκαιο, το οποίο όμως δεν επεκτείνει το δικαίωμά της, δηλαδή τη δικαιολογημένη απαίτηση⁴³ των αλλοδαπών, πέρα από τους όρους που καθιστούν δυνατή την προσπάθεια για συναλλαγές με τους παλαιούς κατοίκους. – Με αυτό τον τρόπο απομακρυσμένα τμήματα του κόσμου μπορούν να αποκτήσουν ειρηνικές σχέσεις μεταξύ τους και να τις εδραιώσουν μέσω δημόσιων νόμων, φέρνοντας έτσι το ανθρώπινο γένος όλο και πιο κοντά σε ένα κοσμοπολιτικό καθεστώς.

Αν με τούτο συγκρίνει κανείς την *αφιλόξενη* συμπεριφορά των εκλεπτυσμένων, κατά βάση εμπορικών, κρατών της ηπείρου μας, τότε η αδικία που διαπράττουν αποδε-

δειγμένα κατά την επίσκεψή τους σε ξένες χώρες και λαούς (η οποία γι' αυτούς ισοδυναμεί με την κατάκτηση των τελευταίων) φτάνει μέχρι τα όρια του τρόμου. Η Αμερική, οι χώρες των Νέγρων, τα νησιά παραγωγής μπαχαριών, το Ακρωτήριο κ.λπ. κατά την ανακάλυψή τους ήταν γι' αυτούς χώρες που δεν ανήκαν σε κανέναν· διότι τους κατοίκους δεν τους λογάριαζαν καθόλου. Στην Ανατολική Ινδία (Ινδουιστάν) με πρόσχημα απλώς την πρόθεση δημιουργίας εμπορικών σταθμών μετέφεραν ξένους πολεμικούς λαούς, προξενώντας έτσι καταπίεση των ιθαγενών, υποκίνηση των 359 διαφόρων κρατών της σε πολύ εκτεταμένους πολέμους, λιμό, στάσεις, προδοσία και όλη τη λιτανεία των δεινών που μαστίζουν το ανθρώπινο γένος.⁴⁴

Η Κίνα* και η Ιαπωνία (*Nip[ro]n*), οι οποίες είχαν την

* Για να γράψουμε αυτό το μεγάλο βασίλειο με το όνομα με το οποίο το ίδιο αποκαλεί τον εαυτό του (δηλαδή Κίνα, όχι Σίνα, ή άλλη λέξη με ανάλογο ήχο), αρκεί να συμβουλευθούμε το *Georgii Alphas. Tibet*, σ. 651-654, ιδιαιτέρως την υποσημείωση β. – Στην πραγματικότητα, σύμφωνα με την παρατήρηση του καθηγητή *Fischer* από την Πετρούπολη, δεν χρησιμοποιεί κανένα συγκεκριμένο όνομα για να ονομάσει τον εαυτό του· το συνηθέστερο όνομα είναι η λέξη *Κιν*, δηλαδή χρυσός (τον οποίο οι Θιβητιανοί καλούν *σερ*) και γι' αυτό ο αυτοκράτορας ονομάζεται Βασιλιάς του Χρυσού (της πιο υπέροχης χώρας του κόσμου). Η συγκεκριμένη λέξη ενδέχεται στο ίδιο το βασίλειο να ηχεί ως *Χιν*, αλλά από τους ιταλούς ιεραπόστολους (λόγω του λαρυγγόφωνου γράμματος) προφέρεται ως *Κιν*. – Από εδώ βλέπουμε λοιπόν ότι η αποκαλούμενη από τους Ρωμαίους χώρα των Σέρερ

εμπειρία με τέτοιους επισκέπτες, έχουν από τότε περιορίσει σοφά τις επαφές μαζί τους. Η μεν πρώτη επιτρέπει την πρόσβαση, αλλά όχι την είσοδο, η δε δεύτερη ακόμη και την πρόσβαση την επιτρέπει μόνο σε έναν ευρωπαϊκό λαό, τους Ολλανδούς, στους οποίους⁴⁵ όμως απαγορεύουν την επικοινωνία με τους ιθαγενείς, σαν να ήταν φυλακισμένοι. Το χειρότερο εδώ (ή, θεωρούμενο από τη σκοπιά ενός ηθικού κριτή, το καλύτερο) είναι ότι αυτή η βιαιο-

ήταν η Κίνα, και ότι το μετάξι προωθήθηκε στην Ευρώπη μέσω του Μεγάλου Θιβέτ (ίσως μέσω του Μικρού Θιβέτ και της Μπουχάρας, και από εκεί μέσω Περσίας κ.ο.κ.). Τούτο μας υποβάλλει ορισμένες σκέψεις αναφορικά με την αρχαιότητα αυτού του εκπληκτικού κράτους σε σύγκριση με την αρχαιότητα του Ινδουιστάν, καθώς και σχετικά με τη σύνδεσή του με το Θιβέτ και δι' αυτού με την Ιαπωνία. Αντιθέτως το όνομα Σίνα ή Τσίνα, το οποίο λέγεται ότι δόθηκε σε αυτήν τη χώρα από τους γείτονές της, δεν οδηγεί πουθενά. – Ίσως και η παμπάλαιη, μολονότι δεν έγινε ποτέ πραγματικά γνωστή, σχέση της Ευρώπης με το Θιβέτ να μπορεί να εξηγηθεί από τα όσα αφηγείται ο *Ησύχιος* σχετικά με την κραυγή Κονξ Όμπαξ (*Konx Omrax*) του ιεροφάντη στα Ελευσίνια Μυστήρια. (Βλ. Ταξίδι του νεαρού Ανάχαρση, 5ο μέρος, σ. 447 κ.ε.) – Διότι κατά το Georgii Alphab. Tibet, η λέξη *Conciōa* σημαίνει Θεός και έχει εντυπωσιακή ομοιότητα με τη λέξη *Konx*. Η λέξη *Pah-cio* (ό.π., σ. 520), που από τους Έλληνες θα μπορούσε να προφέρεται εύκολα ως *rax* [παξ], σημαίνει *promulgator legis* [ο δημοσιοποιών νόμο πρό της κυρώσεώς του], σημαίνει τη θεότητα που είναι εγκατεσπαρμένη σε ολόκληρη τη φύση (ονομαζόμενη και *Cenresi*, σ. 177). Η λέξη *Om* όμως, την οποία ο *La Croze* αποδίδει με τη λέξη *benedictus*, ευλογημένος, αν

πραγία ούτε καν τους ωφελεί, ότι όλες αυτές οι εμπορικές εταιρείες βρίσκονται στο χείλος της καταστροφής, ότι τα νησιά παραγωγής ζάχαρης, αυτή η έδρα της πιο απάνθρωπης και ευφάνταστης σκλαβιάς, δεν αφήνουν πραγματικό κέρδος,⁴⁶ αλλά χρησιμεύουν μόνο έμμεσα και μάλιστα για έναν όχι και τόσο επαινετό σκοπό, δηλαδή για την εκπαίδευση των ναυτών πολεμικών στόλων και άρα πάλι για τη διεξαγωγή πολέμων στην Ευρώπη, και όλα αυ-

εφαρμοστεί στη θεότητα δεν μπορεί να σημαίνει τίποτε άλλο από τον μακαριστό, σ. 507. Επειδή τώρα ο Πάτερ *Franz. Horatius* έπαιρνε από τους θιβητιανούς Λάμας, τους οποίους συχνά ρωτούσε τι καταλαβαίνουν με τη λέξη Θεός (*Concioia*), πάντοτε την απόκριση: «*Είναι η σύναξη όλων των αγίων*» (δηλαδή των μακάριων εκείνων οι οποίοι, σύμφωνα με το δόγμα των Λάμας περιαναβιώσεως, έχουν τελικά επιστρέψει, ύστερα από πολλές μεταναστεύσεις μέσα από σώματα όλων των ειδών, στη θεότητα, στην *Burchane*, δηλαδή αξιολάτρευτων όντων, μεταμορφωμένων ψυχών, σ. 223), γι' αυτό εκείνη η μυστηριώδης λέξη *Konx Ompax* είναι πιθανό να σημαίνει το *ιερό* (*Konx*), *μακάριο* (*Omi*) και *σοφό* (*Pax*), παντού σε ολόκληρο τον κόσμο εξαπλωμένο ύψιστο ον (την προσωποποιημένη φύση), και η χρήση της στα ελληνικά μυστήρια ενδέχεται να υποδήλωνε τον μονοθεϊσμό για τους επόπτες σε αντίθεση προς τον πολυθεϊσμό του λαού· αν και ο Πάτερ *Horatius* (μεταξύ άλλων) οσμιζόταν εδώ αθεϊσμό. – Το πώς όμως εκείνη η μυστηριώδης λέξη έφτασε στους Έλληνες μέσω του Θιβέτ, μπορεί να εξηγηθεί με τον ανωτέρω τρόπο, και, αντίστροφα, γίνεται έτσι πιθανή και η πρώιμη επικοινωνία της Ευρώπης με την Κίνα μέσω του Θιβέτ (η οποία ίσως άρχισε πολύ πιο νωρίς από εκείνη με το Ινδουιστάν).

τά γίνονται από δυνάμεις που αρέσκονται να επιδεικνύουν την ευλάβειά τους και, ενώ έχουν το άδικο ψωμοτύρι, θέλουν να θεωρούνται ως οι εκλεκτοί στην τήρηση της ορθής θρησκευτικής πίστης.

360

Επειδή τώρα η (στενότερη ή ευρύτερη) κοινότητα των λαών της γης, η οποία κάποια στιγμή έλαβε μεγάλες διαστάσεις, έχει αναπτυχθεί σε τέτοιο σημείο, ώστε η παραβίαση του δικαίου σε ένα μέρος της γης να γίνεται σε όλα αισθητή, γι' αυτό η ιδέα ενός κοσμοπολιτικού δικαίου δεν είναι ένας φανταστικός και υπερβολικός τρόπος παράστασης του δικαίου, αλλά ένα συμπλήρωμα του άγραφου κώδικα⁴⁷ τόσο του πολιτειακού όσο και του διεθνούς δικαίου, το οποίο είναι αναγκαίο για το δημόσιο ανθρώπινο δίκαιο εν γένει και έτσι για την αιώνια ειρήνη. Μόνο υπό τον όρο αυτό επιτρέπεται να κολακεύουμε τους εαυτούς μας πιστεύοντας ότι βρισκόμαστε σε πορεία συνεχούς προσέγγισης προς την αιώνια ειρήνη.

ΠΡΩΤΗ ΠΡΟΣΘΗΚΗ

℞

Για την εγγύηση της αιώνιας ειρήνης

Ό,τι παρέχει αυτή την ασφάλεια (εγγύηση), δεν είναι τίποτα λιγότερο από τη «μεγάλη καλλιτέχνιδα, τη φύση»;⁴⁸ (*natura daedala rerum*⁴⁹), μέσα από τη μηχανική πορεία της οποίας προβάλλει ολοκάθαρα η σκοπιμότητά της, καθώς επιτρέπει να αναδύεται ομόνοια μέσα από τη διχόνοια των ανθρώπων ακόμη και αντίθετα προς τη βούλησή τους. Η σκοπιμότητα αυτή νοούμενη ως εξαναγκασμός από μίαν αιτία της οποίας οι νόμοι επίδρασής της είναι άγνωστοι σε μας ονομάζεται *μοίρα*· εάν εξετάσουμε όμως τη σκοπιμότητα της φύσης στην πορεία του κόσμου και θεωρήσουμε ότι είναι η βαθιά κείμενη σοφία μιας ανώτερης αιτίας η οποία κατευθύνεται προς τον αντικειμενικό τελικό σκοπό του ανθρώπινου γένους και προκαθορίζει αυτή την πορεία του κόσμου, ονομάζεται *πρόνοια*,* την οποία

361

362

* Στο μηχανισμό της φύσης, στον οποίο ανήκει και ο άνθρωπος (ως αισθητηριακό ον), εμφανίζεται μια μορφή που αποτελεί

βεβαίως στην πραγματικότητα δεν μπορούμε να τη γνωρίσουμε από αυτά τα τεχνάσματα της φύσης, ούτε μπορούμε να τη συμπεράνουμε από αυτά. Αλλά (όπως σε κάθε σύνδεση της μορφής των πραγμάτων με σκοπούς εν γένει) μπορούμε και πρέπει να την προσθέσουμε μόνο με

ήδη τη βάση της ύπαρξής της, μια μορφή την οποία δεν μπορούμε να συλλάβουμε διαφορετικά, παρά μόνο αν τη συνδέσουμε με το σκοπό ενός δημιουργού του κόσμου που την προκαθορίζει· αυτό τον προκαθορισμό τον ονομάζουμε (θεία) πρόνοια εν γένει και, καθόσον εμπλέκεται στην απαρχή του κόσμου, την ονομάζουμε *ιδρύουσα* (*providentia conditrix*; *semel iussit, semper parent* [η πρόνοια είναι ιδρύτρια· άπαξ και δώσει εντολές, αυτοί θα υπακούουν για πάντα] Αυγουστίνος)· καθόσον όμως εμπλέκεται στην πορεία της φύσης ώστε να τη διατηρήσει σύμφωνα με καθολικούς νόμους της σκοπιμότητας, την ονομάζουμε *κυβερνώσα πρόνοια* (*providentia gubernatrix*)· επιπλέον, όταν οδηγεί σε ιδιαίτερους σκοπούς τους οποίους οι άνθρωποι δεν μπορούν να προβλέψουν αλλά μπορούν μόνο να τους εικάσουν βασιζόμενοι στο αποτέλεσμα, την ονομάζουμε *διευθύνουσα* (*providentia directrix*)· τέλος μάλιστα, σε σχέση με τα λαμβανόμενα ως θείκους σκοπούς επιμέρους συμβάντα, δεν την ονομάζουμε πλέον πρόνοια, αλλά *θεία βουλή* [*Fügung*] (*directio extraordinaria*). Εφόσον όμως η θεία βουλή στην πραγματικότητα παραπέμπει σε θαύματα, μολοντί τα συμβάντα δεν ονομάζονται έτσι, είναι ανόητη ιταμότητα του ανθρώπου να θέλει να τα ερμηνεύσει ως τέτοια, καθώς το να συμπεραίνει κανείς από ένα επιμέρους συμβάν μια ιδιαίτερη αρχή της δρώσας αιτίας (ότι το συγκεκριμένο συμβάν είναι σκοπός και όχι απλώς φυσικομηχανικό επακόλουθο ενός άλλου, σ' εμάς εντελώς άγνωστου σκοπού) είναι άτοπο και όλο έπαρση, όσο

τη σκέψη μας⁵⁰ προκειμένου να φτιάξουμε για εμάς μιαν έννοια για τη δυνατότητά της κατά την αναλογία των ανθρώπινων τεχνικών ενεργειών. Το να παριστούμε όμως τη σχέση και τη συμφωνία τους προς το σκοπό, τον οποίο μας υπαγορεύει άμεσα ο Λόγος (τον ηθικό), τούτο συνι-

ευλαβής και ταπεινή και αν ηχεί μια τέτοια γλώσσα. – Εξίσου εσφαλμένη και αυτοαναιρούμενη είναι και η διαίρεση της πρόνοιας (θεωρούμενη κατά το ένυλο περιεχόμενο), ανάλογα με το πώς σχετίζεται με αντικείμενα στον κόσμο, σε καθολική και σε ιδιαίτερη (όπως όταν, για παράδειγμα, κάποιος ισχυρίζεται ότι η πρόνοια ναι μεν μεριμνά για τη διατήρηση του είδους των πλασμάτων, αλλά αφήνει τα άτομα στην τύχη): διότι ονομάζεται καθολική ακριβώς ως προς την πρόθεσή της να μην εξαιρείται από αυτήν κανένα απολύτως πράγμα. – Είναι πιθανό η διαίρεση της πρόνοιας (θεωρούμενης κατά τη μορφή) να εννοείται εδώ σύμφωνα με τον τρόπο πραγμάτωσης της πρόθεσής της: δηλαδή σε τακτική (π.χ. ο ετήσιος θάνατος και η ετήσια αναγέννηση της φύσης κατά τη διαδοχή των εποχών του χρόνου) και σε έκτακτη (π.χ. η μεταφορά του ξύλου με τη βοήθεια των θαλάσσιων ρευμάτων στις αρκτικές ακτές, όπου αυτό δεν μπορεί να παραχθεί, χάριν των κατοίκων τους, οι οποίοι δεν θα μπορούσαν να ζήσουν χωρίς αυτό): εδώ, παρότι μπορούμε να εξηγήσουμε αρκετά καλά τη φυσικομηχανική αιτία αυτών των φαινομένων (π.χ. με τις κατάφυτες από δάση όχθες των ποταμών των εύκρατων χωρών, στους οποίους πέφτουν εκείνα τα δέντρα τα οποία έπειτα μεταφέρονται πιο πέρα από το ρεύμα του κόλπου), εντούτοις δεν επιτρέπεται να παραβλέπουμε και την τελολογική αιτία, η οποία παραπέμπει στη μέριμνα μιας σοφίας που εξουσιάζει τη φύση. – Μόνο που η συνήθης σχολαστική έννοια μιας θείας παρεμβάσεως

στά μια ιδέα που από θεωρητική άποψη είναι βεβαίως υπερβολική, από άποψη πρακτική όμως (προκειμένου π.χ. να χρησιμοποιηθεί εκείνος ο μηχανισμός της φύσης σε συνδυασμό με τη νοούμενη ως έννοια καθήκοντος⁵¹ αιώνια ειρήνη) είναι δογματική και ως προς την πραγματικότητα-

362 ή συνάρσεως (*concursum*) στο αποτέλεσμα μιας επενέργειας στον αισθητό κόσμο πρέπει να εκλείψει. Διότι το να θέλουμε να συνταιριάξουμε τα ανόμοια είδη (*gryphes iungere equis* [τους γρύπες μαζί να ζέψεις με τα άλογα]), και να αφήνουμε αυτόν που είναι η πλήρης αιτία των αλλαγών μέσα στον κόσμο να συμπληρώνει τη δική του προκαθορίζουσα πρόνοια μέσα στην πορεία του κόσμου (υπονοώντας ότι η πρόνοια αυτή θα πρέπει να είναι ελλιπής), το να λέμε π.χ. ότι πλάι στον Θεό ο γιατρός θεράπευσε τον ασθενή, ότι άρα ήταν εκεί ως συμπαραστάτης του, είναι εν πρώτοις αυτό καθ' εαυτό αντιφατικό. Διότι *causa solitaria non iuvat* [μία και μοναδική αιτία δεν επαρκεί]. Ο Θεός είναι ο δημιουργός του γιατρού καθώς και όλων των θεραπευτικών μέσων του, και επομένως πρέπει στον Θεό, αν βεβαίως θέλει κανείς να ανέβει ως την ύψιστη, από εμάς θεωρητικά ασύλληπτη πρώτη αιτία, να αποδοθεί εντελώς το αποτέλεσμα της επενέργειας. Ή μπορεί επίσης να το αποδώσει κανείς εντελώς στον γιατρό, καθόσον παρακολουθούμε το συγκεκριμένο συμβάν μέσα στην αλληλουχία των κοσμικών αιτιών ως κάτι εξηγήσιμο σύμφωνα με την τάξη της φύσης. Δεύτερον, ένας τέτοιος τρόπος σκέψης ανατρέπει επίσης όλες τις καθορισμένες αρχές, βάσει των οποίων κρίνουμε ένα αποτέλεσμα. Αλλά από ηθικοπρακτική σκοπιά (η οποία επομένως είναι παντελώς προσανατολισμένη στο υπεραισθητό) – όταν π.χ. πιστεύουμε ότι ο Θεός θα αντισταθμίσει την έλλειψη της δικής μας δικαιοσύνης με ασύλληπτα από εμάς μέσα, αρκεί

τά της καλά θεμελιωμένη. – Επίσης η χρήση της λέξης φύση ταιριάζει, αν πρόκειται, όπως εδώ, μόνο για θεωρία (όχι για θρησκεία), πολύ περισσότερο στους περιορισμούς του ανθρώπινου Λόγου (ο οποίος ως προς τη σχέση των αποτελεσμάτων με τις αιτίες τους πρέπει να διατηρείται μέσα στα όρια δυνατής εμπειρίας) και είναι πιο ταπεινή από την έκφραση μιας πρόνοιας την οποία είναι δυνατό να γνωρίσουμε, και η οποία, όλο οίηση, μας εφοδιάζει με φτερά ανάλογα με εκείνα του Ικάρου προκειμένου να φτάσουμε πιο κοντά στο μυστικό της ανεξιχνίαστης πρόθεσής της.

Προτού τώρα προσδιορίσουμε σαφέστερα αυτή την εγγύηση, επιβάλλεται να ερευνήσουμε προηγουμένως την κατάσταση στην οποία η φύση έχει τοποθετήσει τα πρόσωπα που δρουν στη σκηνή του μεγάλου της θεάτρου, και η οποία εντέλει καθιστά επιτακτική τη διασφάλιση της ειρήνης. Μετά όμως θα δείξουμε, πρώτα απ' όλα, τον τρόπο με τον οποίο την επιτυγχάνει. 363

μόνο να ήταν το φρόνημά μας αγνό, και ότι επομένως σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να εγκαταλείψουμε τις προσπάθειές μας να κάνουμε το καλό – η έννοια της θείας *concursum* είναι εντελώς αρμόζουσα και μάλιστα αναγκαία. Ωστόσο είναι προφανές ότι κανείς δεν πρέπει να προσπαθήσει να εξηγήσει μια καλή πράξη (ως συμβάν μέσα στον κόσμο) ως αποτέλεσμα αυτής της *concursum*, καθώς μια τέτοια προσπάθεια θα οδηγούσε σε μιαν ανώφελη θεωρητική γνώση του υπεραισθητού και άρα σε κάτι άτοπο.

Η προνοητική της δραστηριότητα συνίσταται στα εξής:

1) έχει φροντίσει για τους ανθρώπους σε όλες τις περιοχές της γης ώστε να μπορούν να ζουν εκεί· 2) μέσω του πολέμου τούς έχει σκορπίσει εδώ και εκεί, ακόμη και στις πιο αφιλόξενες περιοχές, προκειμένου να τις κατοικήσουν· 3) μέσω ακριβώς του πολέμου τούς έχει αναγκάσει να εγκαθιδρύσουν περισσότερο ή λιγότερο έννομες σχέσεις. – Προκαλεί όντως θαυμασμό το γεγονός ότι το βρύο μπορεί και φυτρώνει ακόμη και στις ψυχρές ερήμους της Αρκτικής, όπου το ξεθάβει από το χιόνι ο *τάρανδος*, ώστε να είναι ο ίδιος η τροφή ή και το υποζύγιο των Οστιάκων ή των Σαμογετών· ή ότι οι αλμυρές αμμώδεις έρημοι κατοικούνται και από την *καμήλα*, η οποία φαίνεται σαν να είναι φτιαγμένη για να ταξιδεύει σε αυτές, προκειμένου να μην τις αφήνει αχρησιμοποίητες. Με ακόμα μεγαλύτερη όμως σαφήνεια προβάλλει ο σκοπός όταν αντιλαμβάνομαστε ότι, εκτός από τα τριχωτά ζώα που ζουν στις ακτές του Αρκτικού Ωκεανού, φώκιες, θαλάσσιοι ίπποι και φάλαινες προσφέρουν με το κρέας τους τροφή και με το λίπος τους καύσιμη ύλη σε όσους κατοικούν εκεί κοντά. Τον υπέρτατο όμως θαυμασμό εμπνέει η πρόνοια της φύσης με την επιπλέονσα ξυλεία, την οποία (χωρίς καλά-καλά να ξέρει κανείς από πού έρχεται) μεταφέρει σε αυτές τις αβλάστητες περιοχές· και τούτο διότι χωρίς το υλικό αυτό οι κάτοικοι δεν θα μπορούσαν να φτιάξουν ούτε τα οχήματα και τα όπλα τους ούτε τις καλύβες για τη διαμονή τους, και μάλιστα σε περιοχές όπου έχουν αρκετή δουλειά να κάνουν για τον πόλεμο ενάντια στα ζώα,

ώστε να ζουν μεταξύ τους ειρηνικά. – Ότι όμως τους έσπρωξε προς τα εκεί, πιθανώς δεν είναι τίποτε άλλο από τον πόλεμο. Το πρώτο πολεμικό εργαλείο όμως ανάμεσα σε όλα τα ζώα, τα οποία ο άνθρωπος κατά τη διάρκεια της κατοίκησης της γης έμαθε να εξημερώνει και να μετατρέπει σε κατοικίδια, είναι το άλογο (διότι ο ελέφαντας ανήκει σε μεταγενέστερη εποχή, για την ακρίβεια στην εποχή της πολυτέλειας ήδη ιδρυμένων κρατών). Επίσης η τέχνη της καλλιέργειας ορισμένων, με άγνωστα σε εμάς τώρα χαρακτηριστικά ειδών χόρτων, που ονομάζονται δημητριακά, καθώς και ο πολλαπλασιασμός και η εκλέπτυνση των ειδών των φρούτων με τη μεταφύτευση και τον εμβολιασμό (ίσως στην Ευρώπη μόνο δύο ειδών, των αγριόμηλων και των αγριαπιδιών) μπόρεσαν να αναπτυχθούν μόνο υπό συνθήκες ήδη ιδρυμένων κρατών, στα οποία ήταν εξασφαλισμένη η γαιοκτησία, – αφού οι άνθρωποι προηγουμένως, σε κατάσταση άνομης ελευθερίας, είχαν περάσει από τον κυνηγετικό,* τον αλιευτικό και τον

* Μεταξύ όλων των τρόπων ζωής ο κυνηγετικός βίος είναι χωρίς αμφιβολία ο περισσότερο αντίθετος στην πολιτισμένη κατάσταση: επειδή οι οικογένειες, οι οποίες πρέπει εκεί να ζουν απομονωμένες, σύντομα αλληλοαποξενώνονται, με αποτέλεσμα, ζώντας διασκορπισμένες σε εκτεταμένα δάση, να γίνονται σύντομα εχθρικές, αφού καθεμιά χρειάζεται πολύ χώρο για την απόκτηση της τροφής και του ρουχισμού της. – Η απευθυνόμενη στον Νώε απαγόρευση της αιματοχυσίας, 1. Μ. ΙΧ. 4-6 (η οποία,

364 ποιμενικό βίο στον γεωργικό βίο, οπότε και ανακαλύφθηκαν το αλάτι και ο σίδηρος, τα πρώτα ίσως ευρύτατα ζητούμενα είδη εμπορικής συναλλαγής διαφόρων λαών, μέσω της οποίας συνήψαν για πρώτη φορά ειρηνικές σχέσεις μεταξύ τους και έτσι ήρθαν σε συμφωνία, επικοινωνία και ειρηνική σχέση ακόμη και με πιο απομακρυσμένους λαούς.

Μεριμνώντας λοιπόν ώστε οι άνθρωποι να μπορούν να ζουν παντού πάνω στη γη, η φύση αποφάσισε συγχρόνως δεσποτικά ότι *όφειλαν να ζουν παντού*,⁵² ακόμη και ενάντια στην κλίση τους, αλλά και χωρίς αυτό το οφείλει⁵³ να προϋποθέτει συγχρόνως μια έννοια καθήκοντος, η οποία θα τους δέσμευε σε αυτό⁵⁴ μέσω ενός ηθικού νόμου, – αλλά για να φτάσει στο σκοπό της διάλεξε τον πόλεμο. – Ειδικότερα βλέπουμε λαούς, οι οποίοι μέσα από την ενότητα της γλώσσας τους φανερώνουν την ενότητα της καταγωγής τους, όπως οι *Σαμογέτες* στην Αρκτική από τη μία μεριά και ένας λαός με όμοια γλώσσα, διακόσια μίλια μακριά, στα *Αλτάια Όρη* από την άλλη με-

συχνά επαναλαμβανόμενη, στη συνέχεια επιβλήθηκε, παρότι για διαφορετικούς λόγους, από τους Ιουδαίους Χριστιανούς ως όρος αποδοχής στους εθνικούς που είχαν ασπαστεί πρόσφατα τον Χριστιανισμό, Πράξεις Αποστόλων XV, 20. XXI, 25), φαίνεται ότι πρωταρχικά δεν ήταν τίποτα άλλο από την απαγόρευση του *κυνηγетικού βίου*: επειδή σε αυτόν προκύπτει συχνά η ανάγκη να τρώγεται το κρέας ωμό. Έτσι, όταν απαγορεύεται το τελευταίο, συγχρόνως πρέπει να απαγορεύεται και το πρώτο.

ριά, όπου ενδιάμεσα στριμώχτηκε ένας άλλος, δηλαδή ένας μογγολικός, έφιππος και άρα πολεμικός λαός, με αποτέλεσμα ο λαός αυτός να εκδιώξει το πρώτο τμήμα της φυλής τους μακριά από το δεύτερο στις πιο αφιλόξενες παγωμένες περιοχές, όπου αυτοί σίγουρα δεν θα είχαν εξαπλωθεί ακολουθώντας τη δική τους κλίση.* επίσης χώρισε τους Φίννους στη βορειότερη περιοχή της Ευρώπης, που ονομάζονται Λάπωνες, από τους τώρα επίσης απομακρυσμένους αλλά στη γλώσσα συγγενείς με αυτούς Ούγγρους, μέσω γοθθικών και σαρματικών λαών 365 που εισέβαλαν ανάμεσά τους· και τι άλλο βεβαίως μπορεί να εξώθησε τους Εσκιμώους (ίσως πανάρχαιους ευρωπαϊούς τυχοδιώκτες, ένα από όλους τους Αμερικανούς εντελώς διαφορετικό φύλο) να πάνε στο Βορρά και τους Πεσκέρας στο Νότο της Αμερικής, μέχρι τη Γη του Πυρός, από τον πόλεμο, τον οποίο η φύση χρησιμοποιεί ως μέσο για να κατοικήσει όλα τα μέρη της γης; Ο ίδιος ο πόλεμος όμως δεν χρειάζεται κανέναν ιδιαίτερο κινητήριο λόγο,⁵⁵ αλλά φαίνεται να είναι μπολιασμένος στην αν-

* Θα μπορούσε κανείς να ρωτήσει: Αν η φύση ήθελε αυτές οι παγωμένες ακτές να μην μείνουν ακατοίκητες, τι θα συνέβαινε με τους κατοίκους τους, αν κάποια φορά (όπως μπορούμε να περιμένουμε) δεν κατόρθωνε να τους στείλει ξύλα; Διότι θα πρέπει να πιστέψουμε ότι με την πρόοδο του πολιτισμού οι κάτοικοι των εύκρατων ζωνών της γης το ξύλο, το οποίο παράγεται στις όχθες των ποταμών τους, θα το χρησιμοποιούν καλύτερα, δεν θα το ρίχνουν μέσα στα ποτάμια και έτσι δεν θα το

θρώπινη φύση και μάλιστα να θεωρείται ως κάτι το ευγενές, για το οποίο ο άνθρωπος εμψυχώνεται από την ενόρμηση προς την τιμή⁵⁶ χωρίς ιδιοτελή ελατήρια: ούτως ώστε το πολεμικό θάρρος (τόσο από τους άγριους της Αμερικής όσο και από τους άγριους της Ευρώπης τον καιρό των Ιπποτών) να κρίνεται ότι είναι άμεσης και μεγάλης αξίας όχι μόνο όταν διεξάγεται πόλεμος (όπως είναι εύλογο), αλλά και για να διεξαχθεί πόλεμος, ο οποίος συχνά ξεσπά μόνο και μόνο για να καταδείξει αυτό το θάρρος. Συνεπώς με τον πόλεμο καθ' εαυτόν συνδέεται μια εσωτερική αξία, με αποτέλεσμα ακόμη και οι φιλόσοφοι να τον εγκωμιάζουν ως κάτι που συμβάλλει στον εξευγενισμό της ανθρώπινης φύσης, λησιμονώντας τη ρήση εκείνου του Έλληνα: «Ο πόλεμος είναι κακός, στο μέτρο που δημιουργεί περισσότερους κακούς ανθρώπους από όσους εξαφανίζει». – Αυτά σχετικά με το τι κάνει η φύση για τον δικό της σκοπό, αναφορικά με το ανθρώπινο γένος που νοείται ως είδος του ζωικού βασιλείου.

Το ερώτημα που τίθεται τώρα αφορά το ουσιώδες της πρόθεσης για την αιώνια ειρήνη και είναι το εξής: Τι κάνει η φύση αναφορικά με αυτόν το σκοπό τον οποίο ο Λό-

αφίνουν να απομακρύνεται στη θάλασσα. Απαντώ: Οι κάτοικοι πλησίον των ποταμών Όβη, Γιενισέι, Λένα κ.ο.κ. θα τους το φέρουν με το εμπόριο και θα το ανταλλάξουν με τα προϊόντα από το ζωικό βασίλειο, στα οποία η θάλασσα στις παγωμένες ακτές είναι τόσο πλούσια, αρκεί μόνο αυτή (η φύση) πρώτα απ' όλα να έχει επιβάλει ανάμεσά τους την ειρήνη.

γος μετατρέπει για τον άνθρωπο σε καθήκον; Τι κάνει επομένως για την προαγωγή της ηθικής του πρόθεσης, και πώς παρέχει την εγγύηση ότι εκείνο που ο άνθρωπος θα όφειλε να πράξει σύμφωνα με νόμους της ελευθερίας, αλλά δεν το πράττει, είναι εξασφαλισμένο ότι θα το πράξει αναγκαζόμενος από τη φύση, χωρίς να παραβιαστεί η ελευθερία του, και μάλιστα σύμφωνα και με τις τρεις μορφές του δημοσίου δικαίου, του πολιτειακού, του διεθνούς και του κοσμοπολιτικού δικαίου. – Όταν λέω για τη φύση: αυτή θέλει να συμβεί τούτο ή εκείνο, τούτο δεν σημαίνει ότι μας το επιβάλλει ως ένα καθήκον το οποίο οφείλουμε να κάνουμε (διότι κάτι τέτοιο το μπορεί μόνο ο ελεύθερος από τον εξαναγκασμό⁵⁷ πρακτικός Λόγος), αλλά ότι το κάνει αυτή η ίδια, είτε το θέλουμε είτε όχι (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*⁵⁸).

1. Ακόμη και αν ένας λαός δεν υποχρεωνόταν λόγω εσωτερικής ασυμφωνίας να τεθεί υπό τον εξαναγκασμό δημόσιων νόμων, θα το έκανε ο πόλεμος απ' έξω, εφόσον, σύμφωνα με την προαναφερθείσα ρύθμιση της φύσης, κάθε λαός βρίσκει μπροστά του ως γείτονά του έναν άλλο λαό από τον οποίο δέχεται πίεση και ενάντια στον οποίο πρέπει εσωτερικά να συσταθεί σε κράτος ώστε να έχει τη δύναμη και τον εξοπλισμό να τον αντιμετωπίσει. Τώρα το 366
ρεπουμπλικανικό πολίτευμα είναι το μοναδικό που ανταποκρίνεται πλήρως στο δίκαιο των ανθρώπων, αλλά είναι και το πιο δύσκολο να ιδρυθεί, και ακόμη δυσκολότερο να διατηρηθεί, σε βαθμό μάλιστα που πολλοί διατείνονται ότι θα έπρεπε να είναι ένα κράτος αγγέλων, επειδή οι άν-

θρωποι με τις εγωιστικές τους κλίσεις δεν είναι ικανοί για ένα πολίτευμα τόσο υψηλής⁵⁹ μορφής. Ωστόσο η φύση σπεύδει προς βοήθεια της αξιοσέβαστης, αλλά στην πράξη ανίσχυρης, καθολικής βούλησης που είναι θεμελιωμένη στο Λόγο, και μάλιστα ακριβώς μέσω εκείνων των εγωιστικών κλίσεων, ώστε να εξαρτάται μόνο από την καλή οργάνωση του κράτους (κάτι που ασφαλώς είναι εφικτό για τους ανθρώπους) η δυνατότητα να στρέψει τις δυνάμεις των κλίσεων αυτών τη μία ενάντια στην άλλη με τέτοιο τρόπο, ώστε η μία να αναχαιτίζει την καταστροφική επίδραση των άλλων ή να την εξουδετερώνει. Το αποτέλεσμα για το Λόγο είναι το ίδιο, σαν να μην υπήρχε καμία απ' αυτές, ενώ έτσι ο άνθρωπος αναγκάζεται να είναι, αν όχι ένας ηθικά καλός άνθρωπος, εντούτοις ένας καλός πολίτης. Το πρόβλημα της ίδρυσης κράτους μπορεί, όσο σκληρό κι αν ακούγεται, να λυθεί ακόμα και για έναν λαό διαβόλων (αρκεί να έχουν νου)⁶⁰ και συνίσταται στο εξής: «Να οργανωθεί ένα σύνολο έλλογων όντων τα οποία όλα μαζί απαιτούν καθολικούς νόμους για τη διατήρησή τους, καθένα από τα οποία όμως έχει την τάση να εξαιρεί κρυφά απ' αυτούς τον εαυτό του, και να ρυθμιστεί το πολίτευμά τους με τέτοιο τρόπο, ώστε, παρότι αυτά ως προς τα ιδιωτικά τους φρονήματα⁶¹ έρχονται μεταξύ τους σε αμοιβαία σύγκρουση, να αλληλοελέγχονται, και το αποτέλεσμα στη δημόσια συμπεριφορά τους να είναι το ίδιο, σαν να μην είχαν τέτοια κακά φρονήματα». Ένα τέτοιο πρόβλημα πρέπει να επιδέχεται λύση. Διότι δεν απαιτεί την ηθική καλυτέρευση των ανθρώπων· απαιτεί μόνο να

γνωρίζουμε πώς θα μπορούσαμε να εφαρμόσουμε το μηχανισμό της φύσης σε ανθρώπους, προκειμένου να ρυθμίσει την αντιπαράθεση των μη ειρηνικών τους φρονημάτων μέσα σε έναν λαό έτσι, ώστε να υποχρεωθούν να υποταχθούν από μόνοι τους σε εξαναγκαστικούς νόμους, εισερχόμενοι με αυτόν τον τρόπο στην κατάσταση ειρήνης, όπου οι νόμοι έχουν ισχύ. Και στα πραγματικά υφιστάμενα, ακόμη πολύ ατελώς οργανωμένα κράτη μπορεί κανείς να δει ότι στην εξωτερική τους συμπεριφορά προσεγγίζουν ήδη πολύ αυτό που επιτάσσει η ιδέα του δικαίου, παρότι ο εσώτερος πυρήνας της ηθικότητας δεν είναι βεβαίως η αιτία γι' αυτό (όπως εξάλλου δεν μπορούμε να αναμένουμε από την ηθικότητα το καλό πολίτευμα, αλλά αντιστρόφως πρέπει μάλλον από το τελευταίο να αναμένουμε πρωτίστως την καλή ηθική διάπλαση ενός λαού). Επομένως ο μηχανισμός της φύσης μέσω εγωιστικών κλίσεων, οι οποίες με φυσικό τρόπο αλληλοεπηρεάζονται και στις εξωτερικές τους σχέσεις, μπορεί να χρησιμοποιηθεί από το Λόγο ως μέσο προκειμένου να προλειάνει την οδό προς το σκοπό του, την επιταγή του δικαίου, και έτσι να προ- 367
αγάγει και να διασφαλίσει, καθόσον εξαρτάται από το κράτος το ίδιο, τόσο την εσωτερική όσο και την εξωτερική ειρήνη.- Τούτο λοιπόν σημαίνει ότι η φύση θέλει με άτεγκτο τρόπο να θριαμβεύσει τελικά το δίκαιο. Ό,τι εδώ παραμελούμε να κάνουμε, γίνεται εντέλει από μόνο του, έστω και μετά από μεγάλη δοκιμασία. – «Αν λυγίσει κανείς το καλάμι πολύ δυνατά, θα σπάσει· και όποιος θέλει πάρα πολλά, δεν θέλει τίποτα.»⁶² *Bouterwek*.⁶³

2. Η ιδέα του διεθνούς δικαίου προϋποθέτει το διαχωρισμό πολλών μεταξύ τους ανεξάρτητων γειτονικών κρατών· και μολονότι μια τέτοια κατάσταση συνιστά καθ' εαυτήν ήδη κατάσταση πολέμου (εάν μια ομοσπονδιακή ένωση των ιδίων δεν αποτρέψει το ξέσπασμα των εχθροπραξιών), ωστόσο ακόμη και αυτή η κατάσταση είναι, σύμφωνα με την ιδέα του Λόγου, καλύτερη από τη συγχώνευση των κρατών μέσω μιας υπέρτερης τους δύναμης η οποία τείνει να μετασχηματιστεί σε μιαν οικουμενική μοναρχία, επειδή με τη διευρυνόμενη επικράτεια της κυβέρνησης οι νόμοι χάνουν όλο και περισσότερο τη δύναμή τους, και ένας άψυχος δεσποτισμός, αφού εξολοθρεύσει το σπόρο του καλού, διολισθαίνει τελικά στην αναρχία. Εντούτοις η φιλοδοξία κάθε κράτους (ή της κεφαλής του) είναι να μεταβεί με τέτοιον τρόπο στη διαρκή κατάσταση ειρήνης, ώστε αν είναι δυνατό να κυριαρχήσει σε ολόκληρο τον κόσμο. Όμως η φύση έχει διαφορετική θέληση. – Μετέρχεται δύο μέσα για να αποτρέψει το συγκερασμό των λαών και να ευνοήσει το διαχωρισμό τους, τη διαφορά των γλωσσών και των θρησκειών,* η οποία, παρότι φέρει μέσα της τη ροπή⁶⁴ προς

* Διαφορά των θρησκειών: παράξενη έκφραση! Ακριβώς σαν να μιλούσε κανείς για διαφορετικές ηθικές. Είναι βέβαια πολύ πιθανό να υπάρχουν διάφορα είδη ιστορικής πίστης, που όμως δεν αφορούν την ίδια τη θρησκεία, αλλά την ιστορία των χρησιμοποιούμενων στο πεδίο της λογισσύνης μέσων για την προαγωγή της θρησκείας, όπως επίσης διάφορα θρησκευτικά βιβλία (Ζεντ Αβέστα, Βέδες, Κοράνι κ.ο.κ.). Ωστόσο υπάρχει μόνο μία

το αμοιβαίο μίσος και την εύρεση προσχήματος για πόλεμο, ωστόσο με την εξέλιξη του πολιτισμού και την προοδευτική προσέγγιση των ανθρώπων σε μεγαλύτερη ομοφωνία όσον αφορά αρχές, οδηγεί σε συνεννόηση μέσα στο πλαίσιο μιας ειρήνης η οποία, σε αντιδιαστολή προς την ειρήνη που παράγεται και διασφαλίζεται από εκείνον το δεσποτισμό (πάνω στο κοιμητήριο της ελευθερίας) με την εξασθένηση όλων των δυνάμεων, παράγεται και διασφαλίζεται με την ισορροπία των δυνάμεων στην πιο έντονη μεταξύ τους αναμέτρηση.

3. Όπως η φύση με σοφία χωρίζει τους λαούς, τους 368
οποίους η βούληση κάθε κράτους και μάλιστα ακόμη και σύμφωνα με αρχές⁶⁵ του διεθνούς δικαίου θα επιθυμούσε να ενώσει κάτω από την εξουσία του με δόλο ή βία, έτσι και από την άλλη μεριά ενώνει μέσω της αμοιβαίας ιδιοτέλειας λαούς, τους οποίους η έννοια του κοσμοπολιτικού δικαίου δεν θα είχε ασφαλίσει απέναντι στις βιαιοπραγίες και τον πόλεμο. Είναι το πνεύμα του εμπορίου, που δεν μπορεί να συνυπάρχει με τον πόλεμο, και που αργά ή γρήγορα κυριεύει κάθε λαό. Επειδή ανάμεσα σε όλες τις δυνάμεις (σε όλα τα μέσα)⁶⁶ που υπάγονται στη

και μοναδική θρησκεία που είναι έγκυρη για όλους τους ανθρώπους και για όλες τις εποχές. Εκείνα [τα είδη πίστης και τα βιβλία] δεν μπορούν λοιπόν να περιέχουν τίποτα άλλο παρά μόνο το όχημα της θρησκείας, το οποίο είναι τυχαίο και μπορεί να είναι διαφορετικό σε διαφορετικές εποχές και σε διαφορετικούς τόπους.

δύναμη του κράτους η δύναμη του χρήματος ενδέχεται να είναι η πιο αξιόπιστη, τα κράτη (ωθούμενα βεβαίως όχι από ηθικά ελατήρια) θεωρούν ότι είναι αναγκασμένα να προωθούν την ευγενή ειρήνη και να αποτρέπουν τον πόλεμο οπουδήποτε στον κόσμο απειλεί να ξεσπάσει, με διαπραγματεύσεις, ακριβώς σαν να μετείχαν σε μόνιμους συνασπισμούς· διότι μεγάλες συμμαχίες για πόλεμο μπορούν σύμφωνα με τη φύση των πραγμάτων να συναφθούν μόνο πολύ σπάνια και ακόμη πιο σπάνια να έχουν επιτυχία. – Με αυτό τον τρόπο εγγυάται η φύση μέσω του μηχανισμού των ίδιων των ανθρώπινων κλίσεων την αιώνια ειρήνη· βέβαια με μια σιγουριά που δεν είναι επαρκής για να προφητέψουμε (θεωρητικά) το μέλλον της ειρήνης, αλλά αρκεί από πρακτική άποψη και επιβάλλει ως καθήκον να δουλεύουμε για την επίτευξη αυτού του (όχι απλώς χιμαιρικού) σκοπού.

Μυστικό άρθρο για την αιώνια ειρήνη

Ένα μυστικό άρθρο σε διαπραγματεύσεις του δημοσίου δικαίου συνιστά αντικειμενικά, δηλαδή όταν εξετάζεται κατά το περιεχόμενό του, αντίφαση· υποκειμενικά όμως, όταν κρίνεται κατά την ποιότητα του προσώπου που το υπαγορεύει, μπορεί κάλλιστα να περιέχουν έναν μυστικό όρο, στο βαθμό που το συγκεκριμένο πρόσωπο θεωρεί ότι απάδει προς την αξιοπρέπειά του να δηλώσει δημόσια ότι είναι ο δημιουργός του.

Το μοναδικό άρθρο αυτού του είδους περιέχεται στην πρόταση: *Τα προς πόλεμο εξοπλιζόμενα κράτη οφείλουν να συμβουλεύονται τους γνώμονες⁶⁸ των φιλοσόφων σχετικά με τους όρους δυνατότητας της δημόσιας ειρήνης.*

Για τη νομοθετική αυθεντία ενός κράτους, στην οποία πρέπει κανείς φυσικά να αποδίδει τη μεγαλύτερη σοφία, φαίνεται όμως ότι είναι ταπεινωτικό να ζητά από υπηκόους (από τους φιλοσόφους) διδασχά για τις θεμελιώδεις αρχές που πρέπει να διέπουν τη συμπεριφορά του απέναντι σε άλλα κράτη· ωστόσο φαίνεται πολύ σκόπιμο να 369

το κάνουν. Το κράτος, επομένως, σιωπηρά (άρα τηρώντας το μυστικό) θα τους παροτρύνει σε αυτό, πράγμα που σημαίνει ότι θα τους αφήνει να μιλούν ελεύθερα και δημόσια⁶⁹ για τους καθολικούς γνώμονες διεξαγωγής πολέμου και σύναψης ειρήνης (διότι τούτο θα το κάνουν ήδη από μόνοι τους, αρκεί να μην τους το απαγορεύσουν). Για τη συμφωνία των κρατών ανάμεσά τους σε αυτό το σημείο δεν απαιτείται επίσης ιδιαίτερη συνεννόηση, καθόσον τούτη ενυπάρχει ήδη στην υποχρέωση που δημιουργεί ο καθολικός (ηθικά-νομοθετών) ανθρώπινος Λόγος.⁷⁰ – Με αυτό όμως δεν εννοείται ότι το κράτος πρέπει να δίνει προτεραιότητα στις θεμελιώδεις αρχές του φιλοσόφου έναντι των αποφάσεων του νομικού (του αντιπροσώπου της κρατικής εξουσίας), αλλά μόνο ότι πρέπει κανείς να τον ακούει. Ο νομικός, ο οποίος έχει κάνει σύμβολό του το ζυγό του δικαίου και επιπλέον τη σπάθη της δικαιοσύνης, χρησιμοποιεί συνήθως τη σπάθη, όχι μόνο για να απομακρύνει από το ζυγό όλες τις ξένες επιρροές, αλλά για να τοποθετεί τη σπάθη πάνω του όταν δεν λείπει να γείρει προς μια πλευρά (*vae victis*⁷¹). Ο νομικός, που δεν είναι συγχρόνως (ούτε σύμφωνα με την ηθικότητα) φιλόσοφος, αισθάνεται τον μεγαλύτερο πειρασμό να ακολουθήσει την παραπάνω πρακτική, επειδή δική του δουλειά είναι μόνο να εφαρμόζει ήδη ισχύοντες νόμους, όχι όμως να εξετάζει αν χρειάζονται βελτίωση, και συγκαταριθμεί αυτή την πραγματικά κατώτερη λειτουργία της σχολής του στις ανώτερες, ακριβώς επειδή συνοδεύεται από εξουσία (όπως συμβαίνει και με τις δύο άλλες

σχολές⁷²). – Η φιλοσοφική σχολή βρίσκεται σε σχέση προς τη συνδουασμένη αυτή δύναμη σε πολύ χαμηλότερο σκαλοπάτι. Έτσι, για παράδειγμα, λέγεται για τη φιλοσοφία ότι είναι η *θεραπαινίδα* της θεολογίας (και το ίδιο λέγεται και για τις δύο άλλες σχολές⁷³). – Δεν φαίνεται όμως καθαρά «αν αυτή βαδίζει μπροστά από τις χαριτόβρυτες κυρίες της βαστώντας τη δάδα ή αν ακολουθεί κρατώντας την ουρά τους».⁷⁴

Ότι οι βασιλείς θα φιλοσοφήσουν ή ότι θα γίνουν βασιλιάδες οι φιλόσοφοι, δεν είναι ούτε αναμενόμενο αλλά ούτε και ευκαίιο, καθώς η κατοχή της εξουσίας αναπόφευκτα διαφθείρει την ελεύθερη κρίση του Λόγου. Ότι όμως οι βασιλείς ή οι βασιλικοί (αυτοκυβερνώμενοι κατά νόμους της ισότητας) λαοί δεν πρέπει να αφήνουν την τάξη των φιλοσόφων να ελαττώνεται ή να βουβαίνεται, αλλά πρέπει να την αφήνουν να μιλά δημόσια,⁷⁵ τούτο είναι και για τους δύο προς φωτισμό του έργου τους απαραίτητο. Και επειδή αυτή η τάξη είναι από τη φύση της ανίκανη να συστήσει συμμορίες και κλίκες, είναι υπεράνω υποψίας για διάδοση προπαγάνδας.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ



I.



Για την ασυμφωνία μεταξύ της ηθικής
και της πολιτικής ως προς την αιώνια ειρήνη⁷⁶

Η ηθική, κατά την αντικειμενική της σημασία, είναι ήδη 370
αυτή καθ' εαυτήν πράξη,⁷⁷ καθόσον είναι σύνολο απολύ-
τως επιτακτικών νόμων σύμφωνα με τους οποίους οφεί-
λουμε να πράττουμε, και από τη στιγμή που έχουμε πα-
ραδεχτεί την αυθεντία αυτής της έννοιας του καθήκοντος
θα ήταν προφανώς ανακόλουθο να θέλουμε να πούμε ότι
δεν μπορούμε να κάνουμε το καθήκον μας. Διότι τότε εκ-
πίπτει από μόνη της η επίμαχη έννοια από την ηθική (*ultra
posse nemo obligatur*⁷⁸)· συνεπώς δεν μπορεί να υπάρχει δια-
μάχη της πολιτικής ως εφαρμοσμένης διδασκαλίας του δι-
καίου⁷⁹ με την ηθική ως θεωρητικής διδασκαλίας του δι-
καίου (συνεπώς δεν μπορεί να υπάρχει διαμάχη της πρά-
ξης με τη θεωρία): αλλιώς θα έπρεπε να κατανοούμε ως
ηθική μια καθολική θεωρία της φρόνησης,⁸⁰ δηλαδή μια
θεωρία των γνωμόνων με τους οποίους πρέπει να επιλέ-
γει κανείς τα καταλληλότερα μέσα για την πραγματο-
ποίηση των ιδιοτελών του βλέψεων, θα έπρεπε δηλαδή να
αρνηθούμε ότι υπάρχει εν γένει ηθική.

Η πολιτική λέει: «*Να είστε έξυπνοι όπως τα φίδια*»· η ηθική προσθέτει (ως περιοριστικό όρο): «*και χωρίς δόλο όπως τα περιστέρια*». Αν δεν μπορούν να συνυπάρχουν και τα δύο σε μια επιταγή, τότε υπάρχει πραγματικά διαμάχη της πολιτικής με την ηθική· αν όμως τα δύο είναι πλήρως ενωμένα, τότε η έννοια του αντίθετου είναι παράλογη, και το ερώτημα, πώς μπορεί να διευθετηθεί εκείνη η διαμάχη, δεν γίνεται να τεθεί ούτε καν ως πρόβλημα.⁸¹ Μολονότι η πρόταση: *η ειλικρίνεια είναι η καλύτερη πολιτική*, ενέχει μια θεωρία που δυστυχώς πολύ συχνά αντιφάσκει προς την πράξη, ωστόσο η επίσης θεωρητική πρόταση: *η ειλικρίνεια είναι καλύτερη από κάθε πολιτική*, είναι πέρα και πάνω από κάθε ένσταση και αποτελεί μάλιστα τον απαραίτητο όρο της πολιτικής. Ο θεός που προστατεύει τα όρια της ηθικής δεν ενδίδει στον Δία (τον προστάτη-θεό της εξουσίας)· διότι ο τελευταίος υπόκειται ακόμη στη μοίρα, δηλαδή ο Λόγος δεν είναι αρκετά διαφωτισμένος ώστε να επιβλέπει τη σειρά των προκαθοριζουσών αιτιών που επιτρέπουν να αναγγέλλεται εκ των προτέρων με βεβαιότητα η ευτυχής ή κακή έκβαση των πράξεων και παραλείψεων των ανθρώπων σύμφωνα με το μηχανισμό της φύσης (παρότι ελπίζουμε ότι η έκβαση θα είναι σύμφωνη με την επιθυμία μας). Ως προς το τι πρέπει όμως να κάνουμε για να παραμείνουμε στην τροχιά του καθήκοντος (σύμφωνα με κανόνες της σοφίας), ο Λόγος μάς φωτίζει επαρκώς ώστε να επιτύχουμε τον τελικό μας σκοπό.

371 Τώρα όμως ο πρακτικός άνθρωπος (για τον οποίο η ηθική είναι απλώς θεωρία) βασίζει κατ' ουσίαν την ανάλ-

γητη απόρριψη της γλυκιάς⁸² μας ελπίδας (ακόμη και στην περίπτωση που έχει παραδεχτεί το οφείλιν και το δύνασθαι) στο γεγονός ότι προσποιείται πως η φύση του ανθρώπου τού επιτρέπει να προβλέψει ότι ο άνθρωπος δεν πρόκειται να θελήσει ποτέ εκείνο που απαιτείται για την πραγματοποίηση του σκοπού ο οποίος οδηγεί στην αιώνια ειρήνη. – Βέβαια η βούληση όλων των επιμέρους ανθρώπων να ζουν σε ένα έννομο πολίτευμα σύμφωνα με αρχές της ελευθερίας (η διανεμητική ενότητα της βούλησης όλων) δεν αρκεί για το σκοπό αυτό, καθώς για τούτο απαιτείται επιπλέον η ακόλουθη λύση ενός δύσκολου προβλήματος,⁸³ δηλαδή το να θέλουν όλοι μαζί αυτή την κατάσταση (η συλλογική ενότητα της ενωμένης βούλησης), προκειμένου η αστική κοινωνία να γίνει ένα όλον. Και επειδή λοιπόν πέρα από τη διαφορετικότητα των ιδιαίτερων βουλήσεων όλων⁸⁴ πρέπει να προστεθεί και μια ενοποιητική αιτία ώστε να προκύψει μια κοινή βούληση, κάτι που κανένα άτομο μόνο του δεν μπορεί να το επιτύχει, γι' αυτό κατά την εφαρμογή εκείνης της ιδέας (στην πράξη) δεν πρέπει να υπολογίζουμε σε καμία άλλη αρχή⁸⁵ της δικαϊκής κατάστασης παρά μόνο σε εκείνη της εξουσίας, στον εξαναγκασμό της οποίας θα θεμελιωθεί αργότερα το δημόσιο δίκαιο· κάτι που βέβαια (επειδή, ούτως ή άλλως, λίγο μπορεί εδώ κανείς να υπολογίζει στο ηθικό φρόνημα του νομοθέτη, ότι δηλαδή μετά τη συνένωση του άτακτου πλήθους σε λαό, θα δώσει σε αυτόν τη δυνατότητα να συστήσει ένα δικαϊκό πολίτευμα μέσω της κοινής του βούλησης) μας επιτρέπει να αναμένουμε στην

πραγματική εμπειρία ήδη εκ των προτέρων μεγάλες αποκλίσεις από εκείνη την ιδέα (της θεωρίας).

Στην προκειμένη περίπτωση λέγεται λοιπόν ότι όποιος έχει πλέον στα χέρια του την εξουσία, δεν θα επιτρέπει στον λαό να του υπαγορεύει νόμους. Ένα κράτος που έχει πλέον τη δύναμη να μην υπόκειται σε εξωτερικούς νόμους δεν θα εξαρτηθεί ως προς τον τρόπο με τον οποίο οφείλει να διεκδικεί το δίκαιό του απέναντι σε άλλα κράτη από τη δικαστική έδρα τους. Ακόμη και ένα μέρος του κόσμου, όταν αισθάνεται ανώτερο από ένα άλλο, το οποίο κατά τα άλλα δεν του στέκεται εμπόδιο, δεν θα αμελήσει να ενισχύσει τη δύναμή του μέσω της λεηλάτησής του ή και μέσω της κυρίευσής του. Έτσι λοιπόν όλα τα σχέδια της θεωρίας για το πολιτειακό, το διεθνές και το κοσμοπολιτικό δίκαιο εκφυλίζονται σε κενά, απραγματοποίητα ιδεώδη, ενώ αντιθέτως μόνο μια πράξη⁸⁶ η οποία βασίζεται σε εμπειρικές αρχές της ανθρώπινης φύσης και δεν θεωρεί εξουτελιστικό να εξάγει διδάγματα για τους γνώμονές της από τον τρόπο με τον οποίο συμβαίνουν τα πράγματα στον κόσμο, θα μπορούσε να ελπίζει ότι θα βρει ένα στέρεο θεμέλιο για το οικοδόμημα της πολιτικής φρόνησης.

372 Εάν βεβαίως δεν υπάρχει ελευθερία και ηθικός νόμος θεμελιωμένος πάνω της, αλλά ό,τι συμβαίνει ή μπορεί να συμβεί είναι απλώς μηχανισμός της φύσης, τότε η πολιτική (ως η τέχνη αξιοποίησης αυτού του μηχανισμού για τη διακυβέρνηση των ανθρώπων) είναι ολόκληρη η πρακτική σοφία και η έννοια του δικαίου είναι κενό διανόημα. Εάν όμως θεωρεί κανείς απολύτως απαραίτητο να

συνδέσει την έννοια του δικαίου με την πολιτική και μάλιστα να την αναγάγει σε περιοριστικό όρο της τελευταίας, τότε θα πρέπει να αποδεχτούμε τη συμβατότητά τους. Μπορώ τώρα βεβαίως να φανταστώ έναν ηθικό πολιτικό, δηλαδή έναν που δέχεται τις αρχές της πολιτικής φρόνησης έτσι, ώστε να μπορούν να συνυπάρχουν με την ηθική, αλλά όχι έναν πολιτικό ηθικολόγο ο οποίος διαμορφώνει μια ηθική με τρόπο που να υπηρετεί το συμφέρον του πολιτικού.

Ο ηθικός πολιτικός θα ενεργεί με βάση την αρχή ότι εάν στο πολίτευμα μιας χώρας ή στη σχέση μεταξύ των κρατών εντοπιστούν κάποτε ελαττώματα που δεν στάθηκε δυνατό να αποφευχθούν, τότε είναι καθήκον, κυρίως των αρχηγών των κρατών, να νοιάζονται για το πώς θα μπορέσει να βελτιωθεί το πολίτευμα όσο το δυνατόν γρηγορότερα και για το πώς θα ανταποκριθεί στο φυσικό δίκαιο, όπως μας φανερώνεται ως ορατό υπόδειγμα στην ιδέα του Λόγου, ακόμη και αν αυτό πρόκειται να κοστίσει στον εγωισμό τους θυσίες. Επειδή τώρα η θραύση των δεσμών της ένωσης ανάμεσα σε πολίτες ενός κράτους ή του κόσμου, προτού να είναι έτοιμο να πάρει τη θέση της ένα καλύτερο πολίτευμα, αντιτίθεται σε κάθε πολιτική φρόνηση που ως προς τούτο είναι σύμφωνη με την ηθική, θα ήταν βεβαίως παράλογο να απαιτεί κανείς να αλλάξει αμέσως και με τη βία εκείνο το ελάττωμα· μπορεί όμως τουλάχιστον να απαιτήσει από τον εξουσιαστή να αποδίδει τη δέουσα σημασία στο γνώμονα της αναγκαιότητας μιας τέτοιας αλλαγής, ώστε να παραμένει σε διαρκή προσέγγιση του σκο-

πού (του καλύτερου, σύμφωνα με τους νόμους του δικαίου, πολιτεύματος). Ένα κράτος μπορεί ήδη να κυβερνάται με ρεπουμπλικανικό τρόπο, παρότι σύμφωνα με το υπάρχον σύνταγμα διαθέτει δεσποτική εξουσία: έως ότου ο λαός αποκτήσει σταδιακά την ικανότητα να επηρεάζεται απλώς από την ιδέα της αυθεντίας του νόμου (σαν να κατείχε φυσική εξουσία) και έτσι να θεωρηθεί ότι είναι ικανός να νομοθετεί ο ίδιος (ικανότητα που πρωταρχικά είναι θεμελιωμένη στο δίκαιο). Ακόμη και αν με την ορμητικότητα μιας επανάστασης που έχει προκύψει από το κακό πολίτευμα εγκαθιδρυόταν με παράνομο τρόπο ένα περισσότερο έννομο πολίτευμα, δεν θα έπρεπε να θεωρείται πλέον επιτρεπτό να οδηγηθεί ο λαός πάλι πίσω στο παλαιό πολίτευμα,⁸⁷ μολονότι κατά τη διάρκειά της όσοι αναμει-
 373 γνύονται με βίαιες ή δόλιες πράξεις σε αυτήν, δικαίως θα υπέκειντο στις τιμωρίες που αρμόζουν σε στασιαστές. Όσον αφορά όμως την εξωτερική σχέση μεταξύ των κρατών, δεν μπορεί να απαιτηθεί από ένα κράτος να εγκαταλείψει το πολίτευμά του, έστω και αν είναι δεσποτικό (που ωστόσο είναι το ισχυρότερο σε σχέση προς τους εξωτερικούς εχθρούς), για όσο διάστημα διατρέχει κίνδυνο να καταβροχθιστεί αμέσως από άλλα κράτη· συνεπώς ακόμη και στην περίπτωση εκείνης της πρόθεσης⁸⁸ πρέπει οπωσδήποτε να επιτρέπεται και η αναβολή της πραγματοποίησής της για μια ευνοϊκότερη χρονική στιγμή.*

* Οι επιτρεπτικοί νόμοι του Λόγου είναι εκείνοι που επιτρέ-

Τυχαίνει λοιπόν συχνά οι δεσποτικά φερόμενοι (ως προς την πρακτική εφαρμογή υστερούντες) ηθικολόγοι να προσκρούουν ποικιλοτρόπως στην πολιτική φρόνηση (υιοθετώντας ή προτείνοντας βεβιασμένα μέτρα), ωστόσο η εμπειρία που αποκομίζουν από την πρόσκρουσή τους στη φύση αναγκαστικά θα τους φέρει⁸⁹ σταδιακά σε έναν καλύτερο δρόμο. Απεναντίας οι ηθικολογούντες πολιτικοί, με τον εξωραϊσμό αντιτιθέμενων προς το δίκαιο πολιτικών αρχών, υπό το πρόσχημα μιας ανθρώπινης φύσης που δεν είναι ικανή να πράξει το καλό σύμφωνα με την ιδέα, την οποία υπαγορεύει ο Λόγος, καθιστούν, όσο τούτο εξαρτάται από αυτούς, τη βελτίωση αδύνατη και διαιωνίζουν την καταστρατήγηση του δικαίου.

πουν στην κατάσταση ενός με αδικία βεβαρημένου δημοσίου δικαίου να συνεχίσει να υφίσταται έως ότου όλα είτε θα έχουν από μόνα τους ωριμάσει για μια ριζική ανατροπή, είτε με ειρηνικά μέσα θα έχουν αγγίξει την ωριμότητα: διότι οιοδήποτε έννομο, έστω και μόνο σε περιορισμένο βαθμό σύμφωνο με το δίκαιο, πολίτευμα είναι καλύτερο από την πλήρη απουσία πολιτεύματος, και η μοίρα αυτή (της αναρχίας) θα έπληττε μια βεβιασμένη μεταρρύθμιση. – Η πολιτική σοφία, επομένως, στην κατάσταση που τώρα βρίσκονται τα πράγματα, θα αναθέσει ως καθήκον στον εαυτό της μεταρρυθμίσεις σύμφωνες προς το ιδεώδες του δημοσίου δικαίου· τις επαναστάσεις όμως, όταν η ίδια η φύση τις προκαλεί, θα τις αξιοποιήσει όχι για να εξωραϊσει μια ακόμα μεγαλύτερη καταπίεση, αλλά ως κάλεσμα της φύσης για την καθίδρυση μέσω ριζικής μεταρρύθμισης ενός έννομου, βασιζόμενου σε αρχές της ελευθερίας πολιτεύματος, ως του μοναδικού πολιτεύματος με διάρκεια.

Αντί της πράξης, για την οποία επαίρονται αυτοί οι πολιτικά φρόνιμοι άνδρες, ασχολούνται με πρακτικές έχοντας ως αποκλειστική επιδίωξη να προδώσουν τον λαό και, αν είναι δυνατό, ολόκληρο τον κόσμο, καλοπιάνοντας την εκάστοτε κυρίαρχη εξουσία (για να διασφαλίσουν το προσωπικό τους συμφέρον)· ενεργούν εν προκειμένω κατά τον τρόπο των γνήσιων νομικών (δηλαδή των επαγγελματιών και όχι των νομοθετών), όταν τολμούν να εισέλθουν στην πολιτική. Εφόσον όμως δεν είναι δική τους δουλειά να φιλολογούν τα ζητήματα τα σχετικά με την ίδια τη νομοθεσία, αλλά να εκτελούν τα εκάστοτε παραγγέλματα του δικαίου που επικρατεί σε μια χώρα, γι' αυτούς πρέπει κάθε υφιστάμενο πολίτευμα να είναι πάντα το καλύτερο· και αν τούτο τροποποιηθεί άνωθεν, πρέπει και αυτό το τροποποιημένο πολίτευμα να είναι επί-
 374 σης το καλύτερο· οπότε όλα βρίσκονται στην πρέπουσα μηχανική τους τάξη. Αν όμως η δεξιότητά τους να είναι ικανοί για όλα, τους δημιουργήσει την αυταπάτη ότι μπορούν να κρίνουν και τις αρχές ενός πολιτεύματος εν γένει σύμφωνα με έννοιες δικαίου (συνεπώς a priori, όχι εμπειρικά)· αν επιπλέον καυχώνται ότι γνωρίζουν τους ανθρώπους (κάτι άλλωστε αναμενόμενο, αφού συναναστρέφονται με πολλούς), χωρίς ωστόσο να γνωρίζουν τον άνθρωπο και τι μπορεί να γίνει από αυτόν (πράγμα για το οποίο απαιτείται μια υψηλότερη σκοπιά ανθρωπολογικής παρατήρησης)⁹⁰ αν, εφοδιασμένοι με αυτές τις έννοιες, μεταβαίνουν στο πολιτειακό και διεθνές δίκαιο, όπως το επιτάσσει ο Λόγος, τότε δεν μπορούν να επιτε-

λέσουν αυτή την υπέρβαση αλλιώς, παρά μόνο βασιζόμενοι στο πνεύμα της μηχανορραφίας, ακολουθώντας τη συνηθισμένη τους μέθοδο (ενός μηχανισμού σύμφωνα με δεσποτικά επιβεβλημένους εξαναγκαστικούς νόμους) ακόμη και εδώ, όπου οι έννοιες του Λόγου αναγνωρίζουν ως αιτιολογημένο μόνο έναν σύμφωνα με αρχές της ελευθερίας νόμιμο εξαναγκασμό, μέσω του οποίου είναι εντέλει δυνατό ένα δίκαιο και σταθερό πολίτευμα.⁹¹ το πρόβλημα τούτο ο υποτιθέμενος πρακτικός άνθρωπος πιστεύει ότι μπορεί να το λύσει εμπειρικά παρακάμπτοντας εκείνη την ιδέα, βασιζοντας δηλαδή τη λύση του στην εμπειρία τού τρόπου με τον οποίο ήταν διαμορφωμένα τα πολιτεύματα που μέχρι σήμερα είχαν τη μεγαλύτερη διάρκεια αλλά ως επί το πλείστον εναντιώνονταν στο δίκαιο.

– Οι γνώμονες που χρησιμοποιεί για το σκοπό του (αν και δεν τους αφήνει να γίνουν γνωστοί), καταλήγουν περίπου στους ακόλουθους σοφιστικούς γνώμονες:

1. *Fac et excusa*.⁹² Άδραξε την κατάλληλη ευκαιρία για τον αυθαίρετο σφετερισμό (ενός δικαιώματος του κράτους είτε πάνω στον λαό του είτε πάνω σε έναν άλλο γειτονικό λαό)· η δικαιολόγηση και η ωραιοποίηση της βίας θα είναι πολύ πιο εύκολες και πιο κομψές (κυρίως στην πρώτη περίπτωση, όπου η ανώτατη αρχή στο εσωτερικό είναι εν ταυτώ και η νομοθετούσα αρχή, την οποία πρέπει κανείς να υπακούει χωρίς να ψιλλολογεί τα πράγματα) μετά την πράξη, παρά αν ήθελε κανείς να σκεφτεί από πριν πειστικά επιχειρήματα και να περιμένει πρώτα τα σχετικά αντεπιχειρήματα. Η ίδια η θρασύτητα δημιουργ-

γεί μιαν ορισμένη επίφαση εσωτερικής πεποίθησης σχε-
τικά με τη νομιμότητα της πράξης, και ο Θεός *bonus
eventus*⁹³ είναι κατόπιν ο καλύτερος συνήγορος.

2. *Si fecisti, nega.*⁹⁴ Για το αδίκημα που εσύ ο ίδιος διέ-
πραξες –για παράδειγμα, ότι οδήγησες τον λαό σου στην
απόγνωση και κατ' επέκταση στην εξέγερση– αρνήσου ότι
εσύ φέρεις την ευθύνη· αλλά ισχυρίσου ότι φταίει η απει-
θαρχία των υπηκόων σου, ή, όταν κυριεύεις έναν γειτονικό
σου λαό, η φύση του ανθρώπου, ο οποίος, αν δεν προλάβει
375 τον άλλο με τη βία, μπορεί σίγουρα να προσδοκά ότι θα τον
προφθάσει εκείνος και θα τον κυριεύσει.

3. *Divide et impera.*⁹⁵ Τούτο σημαίνει: αν υπάρχουν ορι-
σμένοι προνομιούχοι αρχηγοί στον λαό σου, οι οποίοι απλώς
επέλεξαν εσένα για ανώτατο αρχηγό τους (*primus inter pares*⁹⁶),
τότε σπείρε τη διχόνοια ανάμεσά τους και φέρε τους σε διά-
σταση με τον λαό: υποστήριξε τότε τον λαό δημιουργώντας
του την ψευδαίσθηση μεγαλύτερης ελευθερίας, και όλα θα
εξαφτώνται από την μη υποκείμενη σε όρους βούλησή σου.
Ή, αν πρόκειται για εξωτερικά κράτη, τότε η πρόκληση
ασυμφωνίας ανάμεσά τους είναι μια αρκετά σίγουρη μέ-
θοδος για να υποτάξεις το ένα μετά το άλλο με το πρό-
σχημα της παροχής βοήθειας στο ασθενέστερο.

Από αυτούς τους πολιτικούς γνώμονες βέβαια δεν πρό-
κειται να εξαπατηθεί κανένας· διότι στο σύνολό τους εί-
ναι ήδη ευρύτατα γνωστοί· επίσης δεν υπάρχει περίπτω-
ση να ντραπούν όσοι τους χρησιμοποιούν ακόμη κι αν ήταν
καταφανώς άδικοι. Εφόσον λοιπόν οι μεγάλες δυνάμεις
δεν ντρέπονται ποτέ την κρίση του όχλου, αλλά μόνο η μία

την άλλη, και όσον αφορά εκείνες τις θεμελιώδεις αρχές, ό,τι μπορεί να τις ντροπιάσει δεν είναι η αποκάλυψή τους, αλλά μόνο η αποτυχία τους (διότι ως προς την ηθικότητα των γνωμόνων συμφωνούν όλοι μεταξύ τους), ό,τι τους απομένει είναι μόνο η πολιτική τιμή, στην οποία μπορούν να υπολογίζουν σίγουρα, δηλαδή η τιμή της αύξησης της ισχύος τους, με όποιον τρόπο και αν έχει αποκτηθεί αυτή.*



* Μολοντί θα μπορούσε να αμφισβητηθεί ότι μια ορισμένη κακοήθεια [*Bösartigkeit*] των ανθρώπων που ζουν μαζί σε ένα κράτος έχει τις ρίζες της στην ανθρώπινη φύση, και μολοντί θα μπορούσε, αντ' αυτής, να θεωρηθεί η ανεπάρκεια ενός όχι ακόμη αρκετά εξελιγμένου πολιτισμού (η βαρβαρότητα) με κάποιο βαθμό αληθοφάνειας ως αιτία των ενάντιων προς το νόμο εκδηλώσεων του τρόπου σκέψης τους, εντούτοις στις εξωτερικές σχέσεις μεταξύ των κρατών η κακοήθεια αυτή γίνεται φανερή εντελώς αποκάλυπτα και αναντίρρητα. Στο εσωτερικό κάθε κράτους συγκαλύπτεται από τον εξαναγκασμό των πολιτικών νόμων, επειδή στην κλίση των πολιτών προς αμοιβαία άσκηση βίας αντιτίθεται δραστικά μια μεγαλύτερη δύναμη, δηλαδή αυτή της κυβέρνησης, και τούτο όχι μόνο προσδίδει στο όλο ένα επίχρισμα ηθικότητας (*causae non causae* [αίτια-μη αίτια.]), αλλά επιπλέον, θέτοντας φραγμούς στην εκδήλωση ενάντιων προς το νόμο κλίσεων, διευκολύνει πραγματικά πολύ την εξέλιξη της ηθικής καταβολής προς άμεσο σεβασμό για το δίκαιο. – Διότι 376

Όλοι αυτοί οι οφιοειδείς ελιγμοί μιας ανήθικης θεωρίας της φρόνησης,⁹⁷ με στόχο τη μετάβαση των ανθρώπων από την πολεμική φυσική τους κατάσταση στην κατάσταση της 376 ειρήνης, φανερώνουν τουλάχιστον ότι οι άνθρωποι δεν μπορούν να ξεφύγουν από την έννοια του δικαίου ούτε στις ιδιωτικές τους σχέσεις ούτε στις δημόσιες και δεν τολμούν να θεμελιώσουν δημόσια την πολιτική μόνο σε τεχνάσματα της φρόνησης, συνεπώς να αρνηθούν κάθε υπακοή στην έννοια ενός δημοσίου δικαίου (πράγμα που είναι ιδιαιτέ-

ο καθένας πιστεύει για τον εαυτό του ότι θα σεβόταν και θα ακολουθούσε πιστά την έννοια του δικαίου, αν μπορούσε μόνο να αναμένει το ίδιο από κάθε άλλον, πράγμα που εν μέρει τού το εξασφαλίζει η κυβέρνηση· με αυτό τον τρόπο επιτελείται ένα μεγάλο βήμα (αν και όχι ακόμα ένα ηθικό βήμα) προς την ηθικότητα, η οποία συνίσταται στο να αφοσιώνεται κανείς σ' αυτή την έννοια του καθήκοντος ακόμα και μόνο για χάρη αυτής της ίδιας, χωρίς προσδοκία ανταπόδοσης. – Επειδή όμως ο καθένας λόγω της καλής του γνώμης για τον εαυτό του προϋποθέτει την ύπαρξη του κακού φρονήματος σε όλους τους άλλους, όλοι τους εκφέρουν για τους άλλους την κρίση ότι στην πραγματικότητα [*Factum*] αξίζουν λίγο (το πού οφείλεται αυτό, θα το αφήσουμε εδώ ασχολίαστο, αφού στη φύση του ανθρώπου ως ελεύθερου όντος δεν μπορεί βέβαια να αποδοθεί ευθύνη). Επειδή όμως και ο σεβασμός για την έννοια του δικαίου, τον οποίο ο άνθρωπος δεν μπορεί να αρνηθεί παντελώς, επικυρώνει με τρόπο πανηγυρικό τη θεωρία περί της ικανότητας να συμμορφώνεται προς αυτήν, ο καθένας βλέπει ότι από τη δική του μεριά πρέπει να πράττει σύμφωνα με αυτήν, ανεξάρτητα από το πώς συμπεριφέρονται οι άλλοι.

ρως εμφανές στην περίπτωση του διεθνούς δικαίου), αλλά αποδίδουν στην έννοια αυτήν καθ' εαυτήν όλες τις τιμές που της αξίζουν, ακόμα και αν θα έπρεπε να επινοήσουν χίλιους τρόπους διαφυγής και συγκαλύψης για να παρεκκλίνουν στην πράξη από αυτήν και να περιβάλουν την επίβουλη εξουσία με το κύρος της αρχέγονης πηγής και του συνδυετικού κρίκου κάθε δικαίου. – Για να δοθεί ένα τέλος σε αυτό το σόφισμα (αν και όχι στην αδικία που αυτό συγκαλύπτει) και να εξαναγκασθούν οι κίβδηλοι αντιπρόσωποι των ισχυρών της γης να ομολογήσουν ότι δεν προασπίζουν το δίκαιο αλλά την εξουσία –κάτι που φαίνεται από τον τόνο που υιοθετούν, ακριβώς σαν να ήταν αυτοί οι ίδιοι εξουσιοδοτημένοι να δίνουν εδώ εντολές–, καλό θα είναι να αποκαλυφθεί η οφθαλμαπάτη με την οποία εξαπατά κανείς τον εαυτό του και τους άλλους, να ανακαλυφθεί η ανώτατη αρχή από την οποία κατάγεται η πρόθεση για την αιώνια ειρήνη και να δειχτεί ότι όλο το κακό που στέκεται εμπόδιο στο δρόμο της πηγάξει από το γεγονός ότι ο πολιτικός ηθικολόγος αρχίζει εκεί όπου ο ηθικός πολιτικός ευλόγως τελειώνει, και, εφόσον έτσι υποτάσσει τις θεμελιώδεις αρχές στο σκοπό (δηλαδή ζεύει τα άλογα πίσω από την άμαξα), ακυρώνει την ίδια του την πρόθεση να φέρει την πολιτική σε συμφωνία με την ηθική.

Για να γίνει η πρακτική φιλοσοφία συνεπής προς τον εαυτό της, είναι προηγουμένως αναγκαίο να απαντηθεί το ερώτημα αν σε ζητήματα του πρακτικού Λόγου πρέπει να εκκινούμε από την υλική αρχή του ιδίου, το σκο-

πό (ως το αντικείμενο επιλογής της βούλησης⁹⁸), ή από τη μορφική αρχή, δηλαδή εκείνη (που βασίζεται απλώς στην ελευθερία στις εξωτερικές σχέσεις) σύμφωνα με την οποία λέγεται: πράττε έτσι, ώστε να μπορείς να θέλεις ο γνώμονάς σου να γίνει καθολικός νόμος (όποιος και αν είναι ο σκοπός).

Αναμφιβόλως πρέπει να προηγείται η μορφική αρχή: διότι η αναγκαιότητά της ως αρχής του δικαίου δεν υπόκειται σε όρους, ενώ αντιθέτως η πρώτη αρχή είναι αναγκαστική μόνο αν προϋποθέσουμε την ύπαρξη τέτοιων εμπειρικών όρων διά των οποίων ο προτασσόμενος σκοπός μπορεί να πραγματοποιηθεί, και αν αυτός ο σκοπός (π.χ. η αιώνια ειρήνη) ήταν συγχρόνως και καθήκον, τότε και τούτο θα έπρεπε βέβαια να έχει παραχθεί από τη μορφική αρχή των γνωμόνων του εξωτερικού πράττειν. – Τώρα, η πρώτη αρχή, αυτή του πολιτικού ηθικολόγου (το πρόβλημα του πολιτειακού, διεθνούς και κοσμοπολιτικού δικαίου), είναι απλώς πρόβλημα τεχνικό (*problema technicum*), ενώ αντιθέτως η δεύτερη, ως αρχή του ηθικού πολιτικού, για τον οποίο συνιστά ένα ηθικό πρόβλημα (*problema morale*), διαφέρει ριζικά από την άλλη ως προς τη διαδικασία επίτευξης της αιώνιας ειρήνης, την οποία πλέον δεν επιθυμεί κανείς μόνο ως φυσικό αγαθό, αλλά και ως μια κατάσταση που προκύπτει από την αναγνώριση του καθήκοντος.

Για την επίλυση του πρώτου προβλήματος, δηλαδή του προβλήματος της πολιτικής φρόνησης, απαιτείται βαθιά γνώση της φύσης, προκειμένου να χρησιμοποιηθεί ο μηχανισμός της για τον επιδιωκόμενο σκοπό, και ωστόσο όλη

αυτή η γνώση είναι αβέβαιη ως προς το αποτέλεσμα της, το οποίο αφορά την αιώνια ειρήνη, όποιον από τους τρεις κλάδους του δημοσίου δικαίου και αν πάρει κανείς. Είναι αβέβαιο αν ο λαός μπορεί, στο εσωτερικό και μάλιστα για μεγάλο χρονικό διάστημα, να δείχνει υπακοή και συγχρόνως να ζει εν ευημερία καλύτερα κάτω από αυστηρότητα, ή κάτω από το δέλεαρ της κενοδοξίας, ή κάτω από την ανώτατη εξουσία ενός και μόνου αρχηγού, ή κάτω από την ένωση περισσότερων κεφαλών, ή ίσως κάτω από την εξουσία μιας απλώς υπηρεσιακής αριστοκρατίας, ή κάτω από την εξουσία του λαού. Από όλα τα είδη διακυβέρνησης (με μοναδική εξαίρεση το αληθινό ρεπουμπλικανικό είδος, το οποίο όμως μπορεί να έρθει στο μυαλό μόνο ενός ηθικού πολιτικού) έχουμε στην ιστορία παραδείγματα για το αντίθετο.⁹⁹

– Ακόμη πιο αβέβαιο είναι ένα διεθνές δίκαιο το οποίο υποτίθεται ότι στηρίζεται σε καταστατικά επεξεργασμένα από υπουργούς, ενώ στην πραγματικότητα είναι μόνο μια κενή περιεχομένου λέξη και βασίζεται σε συμβάσεις οι οποίες στο ίδιο το ενέργημα της σύναψής τους περιέχουν συγχρόνως τη μυστική επιφύλαξη της παραβίασής τους. – Αντίθετα η λύση του δεύτερου προβλήματος, δηλαδή αυτού της πολιτικής σοφίας, επιβάλλεται ούτως ειπείν αφ' εαυτού της, είναι προφανής στον καθένα και ντροπιάζει κάθε επιτήδευση, ενώ επιπλέον οδηγεί κατευθείαν στο σκοπό· ωστόσο η φρόνηση μας υπενθυμίζει ότι δεν πρέπει να προσπαθούμε να επιτύχουμε το σκοπό απερίσκεπτα και βεβιασμένα, αλλά να τον πλησιάζουμε αδιάκοπα ανάλογα με το πόσο ευνοϊκές είναι οι περιστάσεις.

Τότε λοιπόν λέγεται: «Επιζητείστε πρώτα απ' όλα το βασίλειο του καθαρού πρακτικού Λόγου και τη δικαιοσύνη του, και τότε ο σκοπός σας (η ευεργεσία της αιώνιας ειρήνης) θα επιτευχθεί από μόνος του». Διότι αυτό το ιδιαίτερο έχει η ηθική καθ' εαυτήν και μάλιστα αναφορικά με τις θεμελιώδεις αρχές της του δημοσίου δικαίου (επομένως σε σχέση προς μια πολιτική που είναι δυνατό να γνωσθεί a priori), ότι όσο λιγότερο εξαρτά τη συμπεριφορά από τον επιδιωκόμενο σκοπό, δηλαδή από το επιζητούμενο όφελος, είτε τούτο είναι φυσικό είτε ηθικό, τόσο περισσότερο εντούτοις συμφωνεί εν γένει με αυτόν· τούτο συμβαίνει επειδή η a priori δεδομένη καθολική βούληση (σε έναν λαό ή στη σχέση διαφόρων λαών μεταξύ τους) είναι ακριβώς αυτή που καθορίζει τι είναι δίκαιο μεταξύ ανθρώπων· όμως αυτή η ένωση της βούλησης όλων, αρκεί μόνο να εφαρμόζεται στην πράξη με συνέπεια, μπορεί σύμφωνα με το μηχανισμό της φύσης να είναι συγχρόνως η αιτία που θα προκαλέσει το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα και θα προσδώσει δραστηριότητα στην έννοια του δικαίου.

– Έτσι, μια θεμελιώδης αρχή της ηθικής πολιτικής είναι για παράδειγμα ότι ένας λαός οφείλει να ενώνεται σε κράτος σύμφωνα μόνο με τις δικαϊκές έννοιες της ελευθερίας και της ισότητας, και η αρχή τούτη δεν είναι θεμελιωμένη στη φρόνηση, αλλά στο καθήκον. Απεναντίας οι πολιτικοί ηθικολόγοι, όσο και αν επιχειρηματολογούν ότι ο φυσικός μηχανισμός μιας ανθρώπινης μάζας που εισέρχεται στην κοινωνία αποδυναμώνει εκείνες τις θεμελιώδεις αρχές και ακυρώνει την πρόθεσή τους, ή όσο και αν προσπαθούν να

αποδείξουν τους ισχυρισμούς τους με παραδείγματα κακώς οργανωμένων πολιτευμάτων παλαιότερων και νεότερων εποχών (π.χ. δημοκρατιών χωρίς αντιπροσωπευτικό σύστημα), δεν αξίζουν την προσοχή μας· κυρίως επειδή μια τέτοια ολέθρια θεωρία προκαλεί βέβαια η ίδια το κακό που προλέγει, υπάγοντας τον άνθρωπο στην ίδια τάξη με τις υπόλοιπες ζωντανές μηχανές, τις οποίες η συνείδηση και μόνο ότι δεν είναι ελεύθερα όντα θα αρκούσε για να τις μετατρέψει, στη δική τους κρίση, στα αθλιότερα όντα μέσα στον κόσμο.

Η παροιμιώδης πλέον, κάπως στομφώδης βέβαια, αλλά αληθινή πρόταση: *fiat iustitia, pereat mundus*,¹⁰⁰ η οποία σημαίνει: «Ας επικρατήσει δικαιοσύνη, ακόμα και αν είναι εξαιτίας της να χαθούν όλοι οι απατεώνες της γης», είναι μια θαρραλέα θεμελιώδης αρχή του δικαίου, που φράζει όλους τούς με δόλο ή βία χαραγμένους σκολιούς δρόμους.¹⁰¹ αρκεί μόνο να μην παρεξηγηθεί και κατανοηθεί ως άδεια να χρησιμοποιεί κανείς το δικαίωμά του με τη μεγαλύτερη δυνατή αυστηρότητα (πράγμα που θα αντέβαινε στο ηθικό καθήκον), αλλά ως δέσμευση των ασκούντων την εξουσία να μην αρνούνται ή να μην περικόπτουν τα δικαιώματα κανενός από δυσμένεια ή από συμπόνια για άλλους· τούτο προαπαιτεί πρωτίστως ότι το κράτος θα έχει ένα πολιτειακό καθεστώς οργανωμένο σύμφωνα με καθαρές αρχές του δικαίου και έπειτα ότι τούτο θα ενωθεί με άλλα γειτονικά ή και απομακρυσμένα κράτη για μια (ανάλογη προς ένα καθολικό κράτος) έννομη διευθέτηση των διαφορών τους. – Αυτή η πρότα-

ση δεν θέλει να πει τίποτε άλλο παρά ότι οι πολιτικοί γνώμονες δεν πρέπει να έχουν ως αφετηρία τους την αναμενόμενη από την τήρησή τους ευημερία και ευδαιμονία καθενός κράτους, όχι επομένως το σκοπό που καθένα από αυτά κάνει αντικείμενο της επιθυμίας του (το βούλεσθαι)¹⁰² ως την ανώτατη (αλλά εμπειρική) αρχή της πολιτικής σοφίας, αλλά την καθαρή έννοια του δικαϊκού καθήκοντος (το οφείλγειν, η αρχή του οποίου έχει δοθεί a priori από τον καθαρό Λόγο), όποιες και αν είναι οι φυσικές συνέπειες που ενδέχεται να προκύψουν. Ο κόσμος σε καμία περίπτωση δεν θα καταστραφεί επειδή θα μειωθεί ο αριθμός των κακών ανθρώπων. Το ηθικό κακό έχει την αδιαχώριστη από τη φύση του ιδιότητα να είναι ως προς τις προθέσεις του (κυρίως σε σχέση με άλλους ομοφρονούντες) ενάντιο προς τον εαυτό του και αυτοκαταστροφικό· έτσι κάνει τόπο στην (ηθική) αρχή του καλού, έστω και αν η πρόοδος που σημειώνει είναι βραδεία.



Αντικειμενικά (στη θεωρία) δεν υφίσταται λοιπόν απολύτως καμία διαμάχη μεταξύ της ηθικής και της πολιτικής. Αντιθέτως υποκειμενικά (στην εγωιστική ροπή¹⁰³ των ανθρώπων, η οποία όμως δεν επιτρέπεται ακόμα να ονομασθεί πράξη,¹⁰⁴ καθώς δεν είναι θεμελιωμένη σε γνώμονες του Λόγου), θα υπάρχει σύγκρουση και μακάρι να υπάρχει πάντα, επειδή χρησιμεύει ως ακόνι της αρετής,

της οποίας το αληθινό θάρρος (σύμφωνα με τη θεμελιώδη αρχή: *tu ne cede malis, sed contra audentior ito*)¹⁰⁵ στην παρούσα περίπτωση δεν συνίσταται τόσο στο να αντιμετωπίζει κανείς με αποφασιστικότητα τα κακά και τις θυσίες, στις οποίες θα πρέπει εδώ να υποβληθεί, όσο στο να αντιμετωπίζει την πολύ πιο επικίνδυνη, παραπλανητική και προδοτική, αλλά και σοφιστική αρχή του κακού μέσα μας, η οποία επικαλείται υποκριτικά την αδυναμία της ανθρώπινης φύσης ως δικαιολογία για κάθε παράβαση, και να υπερνικά το δόλο της.

Στην πραγματικότητα, ο πολιτικός ηθικολόγος μπορεί 380 να πει: κυβερνήτης και λαός, ή λαός και λαός δεν αδικούν αλλήλους όταν πολεμούν ο ένας τον άλλο βίαια ή δόλια, παρότι διαπράττουν εν γένει αδικία αρνούμενοι κάθε σεβασμό στην έννοια του δικαίου, τη μόνη η οποία θα μπορούσε να θεμελιώσει για πάντα την αιώνια ειρήνη. Εφόσον ο ένας παραβαίνει το καθήκον του απέναντι στον άλλο, ο οποίος έχει εξίσου παράνομες διαθέσεις απέναντί του, ό,τι τους συμβαίνει καθώς αλληλοκαταστρέφονται είναι απολύτως σωστό. Ωστόσο αρκετοί από τη ράτσα αυτή θα επιβιώνουν πάντα, για να μην επιτρέπουν να σταματήσει αυτό το παιχνίδι ακόμη και στις πιο μακρινές εποχές, και για να χρησιμεύουν ως προειδοποιητικό παράδειγμα κάποτε στους μακρινούς απογόνους τους. Η πορεία του κόσμου δικαιώνει εν προκειμένω την πρόνοια: διότι η ηθική αρχή στον άνθρωπο δεν σβήνει ποτέ, ενώ επιπλέον ο Λόγος που είναι πραγματολογικά ικανός για την εκτέλεση των δικαίων ιδεών σύμφωνα με εκείνη την

αρχή, αναπτύσσεται συνεχώς με τη διαρκή πρόοδο του πολιτισμού, μαζί με αυτόν όμως μεγαλώνει και η ενοχή για τις παραβιάσεις. Μόνο η δημιουργία, το γεγονός δηλαδή ότι μια τέτοια ράτσα διεφθαρμένων όντων έπρεπε να υπάρχει πάνω στη γη, φαίνεται να μην μπορεί να δικαιολογηθεί με καμία θεοδικία (αν δεχτούμε ότι το ανθρώπινο γένος δεν μπορεί και ούτε πρόκειται ποτέ να είναι σε καλύτερη κατάσταση): αλλά αυτή η σκοπιά αποτίμησης είναι για μας πολύ υψηλή, ώστε να μπορούμε να αποδώσουμε, με θεωρητική πρόθεση, τις έννοιές μας (της σοφίας) στην υπέρτατη, ανεξερεύνητη για εμάς δύναμη.

– Σε τέτοια διφορούμενα συμπεράσματα θα εξωθηθούμε αναπόφευκτα αν δεν δεχτούμε ότι οι καθαρές αρχές του δικαίου έχουν αντικειμενική πραγματικότητα, ότι δηλαδή είναι δυνατό να εφαρμοσθούν· και σύμφωνα με αυτές τις αρχές πρέπει να είναι και οι πράξεις του λαού μέσα στο κράτος, και έπειτα των κρατών στις μεταξύ τους σχέσεις, ό,τι και αν αντιτείνει σε αυτό η εμπειρική πολιτική. Η αληθινή πολιτική δεν μπορεί λοιπόν να κάνει βήμα χωρίς προηγουμένως να έχει ορκιστεί υποταγή στην ηθική, και παρότι η πολιτική δι' εαυτήν είναι μια δύσκολη τέχνη,¹⁰⁶ η ένωσή της με την ηθική επ' ουδενί δεν είναι τέχνη: διότι η ηθική κόβει στα δύο τον κόμπο που η πολιτική δεν μπορεί να λύσει, όταν μεταξύ τους υπάρχει διαμάχη. – Το δίκαιο των ανθρώπων πρέπει να κρατηθεί ιερό, όσες θυσίες και αν αυτό κοστίζει στους κρατούντες. Εδώ δεν μπορεί κανείς να χωρίσει το δίκαιο στα δύο και να επινοήσει το υβρίδιο ενός πραγματολογικά καθορι-

σμένου δικαίου (μεταξύ δικαίου και οφέλους), αλλά η πολιτική στο σύνολό της πρέπει να κλίνει το γόναυ μπροστά στο δίκαιο, ενώ μπορεί γι' αυτόν το λόγο να ελπίζει ότι, παρότι αργά, θα φτάσει στη βαθμίδα όπου θα λάμπει για πάντα.

II.



Για τη συμφωνία της πολιτικής με την ηθική
σύμφωνα με την υπερβατολογική έννοια
του δημοσίου δικαίου¹⁰⁷

381 Εάν, όπως συχνά το σκέφτονται οι νομοδιδάσκαλοι, προβώ σε αφαίρεση από όλη την ύλη του δημοσίου δικαίου (σύμφωνα με τις διάφορες εμπειρικά δεδομένες σχέσεις των ανθρώπων μέσα στο κράτος ή των κρατών μεταξύ τους), μου απομένει μόνο η μορφή της δημοσιότητας, τη δυνατότητα της οποίας εμπεριέχει κάθε δικαίική αξίωση, διότι χωρίς αυτή δεν θα υπήρχε δικαιοσύνη (η οποία μπορεί να νοηθεί μόνο ως δημόσια ανακοινώσιμη) και επομένως ούτε δίκαιο, το οποίο απονέμεται μόνο από αυτήν.

Αυτή την ικανότητα για δημοσιότητα πρέπει να έχει κάθε δικαίική αξίωση, και επειδή είναι πολύ εύκολο να κρίνουμε αν η ικανότητα αυτή υπάρχει σε μια συγκεκριμένη περίπτωση, αν δηλαδή είναι συμβατή ή όχι με τις θεμελιώδεις αρχές του πράττοντος, τούτο μπορεί να μας παράσχει ένα αρκετά εύχρηστο, a priori συναντώμενο στο Λόγο κριτήριο, ώστε στη δεύτερη¹⁰⁸ περίπτωση να διαπιστώνουμε, τρόπον τινά μέσω ενός πειράματος του κα-

θαρού Λόγου, το αβάσιμο (την παρανομία) της εγειρόμενης αξίωσης (*praetensio iuris*¹⁰⁹).

Μετά από μια τέτοια αφαίρεση από κάθε εμπειριχόμενο στην έννοια του πολιτειακού και του διεθνούς δικαίου εμπειρικό στοιχείο (όπως είναι η κακοήθεια της ανθρώπινης φύσης που καθιστά αναγκαίο τον εξαναγκασμό), μπορεί η ακόλουθη πρόταση να αποκληθεί η υπερβατολογική διατύπωση του δημοσίου δικαίου:

«Όλες οι αναφερόμενες στα δικαιώματα άλλων ανθρώπων πράξεις, των οποίων ο γνώμονας δεν είναι συμβατός με τη δημοσιότητα, είναι άδικες». ¹¹⁰

Αυτή η αρχή δεν πρέπει να θεωρείται μόνο ως ηθική (καθόσον ανήκει στη θεωρία της αρετής), αλλά και ως νομική (καθόσον αφορά τα δικαιώματα των ανθρώπων). Διότι ένας γνώμονας τον οποίο δεν επιτρέπεται να γνωστοποιήσω, χωρίς με τούτο να ακυρώσω συγχρόνως την ίδια μου την πρόθεση, η οποία πρέπει να κρατηθεί πλήρως μυστική αν είναι να έχει επιτυχή έκβαση, και την οποία δεν μπορώ να ομολογήσω δημόσια, χωρίς με αυτό τον τρόπο να προκαλέσω αναπόδραστα την αντίδραση όλων ενάντια στο σχέδιό μου, δεν μπορεί να προκαλεί αυτή την αναγκαία και καθολική, συνεπώς a priori προβλέψιμη αντίδραση όλων εναντίον μου παρά μόνο επειδή βασίζεται στην αδικία με την οποία απειλεί τον καθένα. – Επιπλέον η αρχή τούτη είναι απλώς αρνητική, δηλαδή χρησιμεύει μόνο ως μέσο για την αναγνώριση εκείνου που δεν είναι δίκαιο απέναντι σε άλλους. – Όπως κάθε αξίωμα, έτσι και αυτή είναι αναπόδεικτα βέβαιη και πέραν

τούτου εύκολα εφαρμόσιμη, όπως φαίνεται από τα ακόλουθα παραδείγματα του δημοσίου δικαίου.

1. Όσον αφορά το πολιτειακό δίκαιο (*ius civitatis*), δηλαδή το δίκαιο στο εσωτερικό ενός κράτους, γεννάται το ερώτημα, το οποίο πολλοί θεωρούν δύσκολο να απαντηθεί και το οποίο λύνει πολύ εύκολα η υπερβατολογική αρχή της δημοσιότητας: «Είναι η εξέγερση ένα νόμιμο μέσο που επιτρέπεται να χρησιμοποιήσει ένας λαός για να αποτινάξει την καταπιεστική εξουσία ενός λεγόμενου τυράννου (*non titulo, sed exercitio talis*¹¹¹)»; Τα δικαιώματα του λαού θίγονται, και αυτός (ο τύραννος) διόλου δεν αδικείται με την εκθρόνισή του· ως προς τούτο δεν χωρεί αμφιβολία. Παρά ταύτα είναι στον μέγιστο βαθμό άδικο εκ μέρους των υπηκόων να γυρεύουν το δίκιο τους με αυτό τον τρόπο, και επ' ουδενί δεν μπορούν να παραπονιούνται για αδικία αν νικηθούν σε αυτήν τη διαμάχη και στη συνέχεια πρέπει λόγω αυτής της ήττας να τιμωρηθούν σκληρότατα.

Εάν θέλει κανείς να διευθετήσει το επίμαχο ζήτημα με τη βοήθεια μιας δογματικής παραγωγής των αρχών του δικαίου, μπορούν να προβληθούν πολλά επιχειρήματα υπέρ και κατά.¹¹² Μόνο η υπερβατολογική αρχή της δημοσιότητας του δημοσίου δικαίου μπορεί να μας γλιτώσει από αυτή την απεραντολογία. Σύμφωνα με αυτήν, ο λαός, πριν από τη σύνταξη του πολιτειακού συμβολαίου, θέτει στον ίδιο του τον εαυτό το ερώτημα αν πράγματι τολμά να καταστήσει δημόσια γνωστό το γνώμονα της πρόθεσής του για ξεσηκωμό κάτω από ορισμένες συνθή-

κες. Εύκολα γίνεται αντιληπτό ότι, αν κανείς κατά την ίδρυση ενός πολιτεύματος ήθελε να θέσει ως όρο σε ορισμένες περιπτώσεις να ασκείται βία στην κεφαλή του κράτους, τότε ο λαός θα έπρεπε να αξιώσει μια νόμιμη εξουσία επ' αυτής. Τότε όμως εκείνη δεν θα ήταν η κεφαλή του κράτους, ή αν και οι δύο εξουσίες ετίθεντο ως όροι για την ίδρυση του κράτους, η ίδρυση τούτη δεν θα ήταν καθόλου δυνατή, κάτι που όμως ήταν η πρόθεση του λαού. Το άδικο της εξέγερσης φανερώνεται λοιπόν από το γεγονός ότι ο γνώμονάς της, εάν τον παραδεχτεί κανείς δημοσίως, θα καθιστούσε την ίδια της την πρόθεση αδύνατη. Θα έπρεπε λοιπόν κανείς αναγκαστικά να τον κρατήσει μυστικό. – Τούτο όμως δεν θα ήταν αναγκαίο από την πλευρά του αρχηγού του κράτους. Μπορεί με παρρησία να πει ότι θα τιμωρεί κάθε εξέγερση με το θάνατο των αρχισυνωμοτών, ακόμη και αν πιστεύουν ότι αυτός από τη μεριά του καταπάτησε πρώτος τον θεμελιώδη νόμο· διότι αν αυτός έχει τη συνείδηση ότι κατέχει την ακαταμάχητη ανώτατη εξουσία (κάτι που πρέπει επίσης να γίνεται αποδεκτό σε κάθε πολιτειακό καθεστώς, επειδή όποιος δεν έχει αρκετή δύναμη για να προστατεύει μέσα στον λαό τον καθένα απέναντι στον άλλο δεν έχει και το δικαίωμα να τον διατάσσει), δεν χρειάζεται να ανησυχεί ότι η γνωστοποίηση του γνώμονά του θα ακυρώσει την ίδια του την πρόθεση. Από εδώ όμως επάγεται ότι, αν πετύχει η εξέγερση του λαού, ο αρχηγός θα πρέπει να υποχωρήσει στη θέση του υπηκόου και άρα δεν θα πρέπει να ξεκινήσει καμιά εξέγερση για επανάκτηση της εξουσίας,

αλλά ούτε και θα πρέπει να φοβάται ότι θα κληθεί να λογοδοτήσει για την εκ μέρους του προηγούμενη διακυβέρνηση του κράτους.

2. Όσον αφορά το διεθνές δίκαιο. – Μόνο υπό την υπόθεση μιας οποιασδήποτε δικαϊκής κατάστασης (δηλαδή εκείνου του εξωτερικού όρου υπό τον οποίο μπορεί πραγματικά να παραχωρηθεί στον άνθρωπο ένα δικαίωμα) μπορεί να γίνεται λόγος για διεθνές δίκαιο, επειδή, ως δημόσιο δίκαιο, περιέχει ήδη στην έννοιά του τη δημοσιοποίηση μιας καθολικής βούλησης που ορίζει στον καθένα τα δικαιώματά του. Και αυτό το *status iuridicus*¹¹³ πρέπει να απορρέει από κάποιο συμβόλαιο, το οποίο (όπως εκείνο από όπου πηγάζει ένα κράτος) δεν επιτρέπεται να είναι θεμελιωμένο σε εξαναγκαστικούς νόμους, αλλά εν ανάγκη μπορεί να είναι το συμβόλαιο μιας διαρκώς ελεύθερης ένωσης, όπως το προαναφερθέν συμβόλαιο της ομοσπονδίας διαφόρων κρατών. Διότι χωρίς μια κάποια δικαϊκή κατάσταση που να συνδέει ενεργά τα διάφορα (φυσικά ή ηθικά) πρόσωπα, συνεπώς στη φυσική κατάσταση, δεν μπορεί να υπάρχει παρά μόνο ιδιωτικό δίκαιο. – Εδώ εκδηλώνεται τώρα μια διαμάχη της πολιτικής με την ηθική (νοούμενη ως θεωρία του δικαίου), όπου εκείνο το κριτήριο της δημοσιότητας των γνωμών βρίσκει παρομοίως εύκολη εφαρμογή, αλλά μόνο υπό τον όρο ότι το συμβόλαιο ενώνει τα κράτη με μοναδικό σκοπό τη διατήρηση της ειρήνης τόσο ανάμεσά τους όσο και ανάμεσα σε αυτά και σε άλλα κράτη, και σε καμία περίπτωση για να προβούν σε κατακτήσεις. – Εδώ λοιπόν εμφανίζονται οι

ακόλουθες περιπτώσεις αντινομίας ανάμεσα στην πολιτική και την ηθική, στις οποίες δίδεται συγχρόνως και η λύση τους.

α) «Αν ένα από αυτά τα κράτη έχει υποσχεθεί κάτι στο άλλο, είτε παροχή βοήθειας, είτε παραχώρηση ορισμένων εδαφών, είτε επιχορηγήσεις και τα παρόμοια, γεννάται το ερώτημα αν αυτό, σε περίπτωση όπου διακυβεύεται η σωτηρία του κράτους, μπορεί να αποδεσμευθεί από την τήρηση της υπόσχεσής του επιθυμώντας να θεωρείται ως πρόσωπο με διπλό ρόλο, πρώτα ως κυρίαρχος, καθώς μέσα στο κράτος του δεν είναι υπόλογος απέναντι σε κανέναν· έπειτα όμως πάλι απλώς ως ανώτατος δημόσιος λειτουργός, ο οποίος πρέπει να λογοδοτεί στο κράτος, οπότε προκύπτει το συμπέρασμα ότι με τη δεύτερή του ιδιότητα αποδεσμεύεται από την υποχρέωση που ανέλαβε με την πρώτη». – Εάν όμως τώρα ένα κράτος (ή η κεφαλή του) γνωστοποιούσε το γνώμονά του αυτόν, τότε φυσικά είτε θα το απέφευγαν τα υπόλοιπα κράτη, είτε θα ενώνονταν μεταξύ τους για να αντισταθούν στις αλαζονικές του αξιώσεις, γεγονός που αποδεικνύει ότι η πολιτική, με όλη της τη δολιότητα, ακυρώνει μέσω του ερείσματος αυτού (της ειλικρίνειας)¹¹⁴ κατ' ανάγκη την ίδια της την πρόθεση· συνεπώς ο γνώμονας εκείνος είναι αναγκαστικά λανθασμένος.

384

β) «Εάν μια γειτονική δύναμη έχει αυξήσει σε τρομακτικό βαθμό το μέγεθός της (*potentia tremenda*) προκαλώντας ανησυχία, τότε μπορεί κανείς να υποθέσει ότι θα θελήσει να καταπιέσει άλλους επειδή το μπορεί· δίνει όμως

τούτο στους λιγότερο ισχυρούς το δικαίωμα να προβούν (από κοινού) σε επιθέσεις, ακόμα και χωρίς προηγούμενη προσβολή;» - Ένα κράτος που θα ήθελε εδώ να γνωστοποιήσει καταφατικά το γνώμονά του, θα προκαλούσε απλώς το κακό με ασφαλέστερο και ταχύτερο τρόπο. Διότι η μεγαλύτερη δύναμη θα προλάβαινε τις μικρότερες, και όσον αφορά την ένωση των τελευταίων, τούτη αποτελεί μόνο ένα ασθενές καλαμένιο ραβδί στραμμένο προς εκείνον που ξέρει να χρησιμοποιεί το *divide et impera*. - Αυτός ο γνώμονας της πολιτικής φρόνησης, αν διακηρυχθεί δημόσια, ακυρώνει επομένως αναγκαστικά την ίδια του την πρόθεση και κατά συνέπεια είναι άδικος.

γ) «Εάν ένα μικρότερο κράτος διασπά μέσω της γεωγραφικής θέσης του τη συνοχή ενός μεγαλύτερου, την οποία όμως τούτο θεωρεί αναγκαία για τη διατήρησή του, δεν έχει τότε το δικαίωμα να καθυποτάξει το μικρότερο και να το ενσωματώσει σε αυτό;» - Γίνεται εύκολα αντιληπτό ότι το μεγαλύτερο κράτος δεν πρέπει να επιτρέψει την εκ των προτέρων κοινοποίηση ενός τέτοιου γνώμονα: διότι τότε είτε τα μικρότερα κράτη θα ενώνονταν μεταξύ τους εγκαίρως, είτε άλλοι ισχυροί θα έριζαν για την ίδια λεία, συνεπώς η ειλικρινής γνωστοποίηση θα καθιστούσε το γνώμονα ατελέσφορο: ένδειξη ότι ο γνώμονας είναι άδικος και ότι επίσης μπορεί να είναι σε πολύ μεγάλο βαθμό άδικος: καθώς ένα μικρό αντικείμενο της αδικίας δεν εμποδίζει να είναι πολύ μεγάλη η αδικία που αποδεδειγμένα έχει διαπραχθεί εις βάρος του.

3. Όσον αφορά το κοσμοπολιτικό δίκαιο, το προσπερ-

νώ σιωπηρά, καθώς η αναλογία του με το διεθνές δίκαιο επιτρέπει στους γνώμονές του να προσδιορισθούν εύκολα και να αξιολογηθούν.



Εδώ στην αρχή της ασυμβατότητας των γνώμων του διεθνούς δικαίου με τη δημοσιότητα έχουμε τώρα μια καλή ένδειξη της ασυμφωνίας της πολιτικής με την ηθική (ως θεωρία του δικαίου). Όμως χρειάζεται επιπλέον να διαχθούμε ποιος είναι ο όρος υπό τον οποίο οι γνώμονες της πολιτικής συμφωνούν με το δίκαιο των λαών. Διότι δεν είναι δυνατό να καταλήξουμε στο αντίστροφο συμπέρασμα ότι όποιοι γνώμονες αντέχουν τη δημοσιότητα είναι γι' αυτόν το λόγο και δίκαιοι, επειδή όποιος έχει 385 την καθοριστική¹¹⁵ υπέρτατη εξουσία δεν χρειάζεται να αποκρύπτει τους γνώμονές του. – Ο όρος της δυνατότητας ενός διεθνούς δικαίου εν γένει είναι ότι πρωτίστως πρέπει να υπάρχει μια δικαίική κατάσταση. Διότι χωρίς αυτή δεν υπάρχει δημόσιο δίκαιο, αλλά όποιο δίκαιο εκτός από αυτό και αν σκεφτεί κανείς (στη φυσική κατάσταση) είναι απλώς ιδιωτικό δίκαιο. Πιο πάνω είδαμε ότι μια ομοσπονδιακή κατάσταση των κρατών, που έχει ως σκοπό απλώς την απομάκρυνση του πολέμου, είναι η μοναδική συμβατή με την ελευθερία τους δικαίική κατάσταση. Επομένως η συμφωνία της πολιτικής με την ηθική είναι δυνατή μόνο σε μια ομοσπονδιακή ένωση (η οποία λοιπόν

είναι σύμφωνα με αρχές του δικαίου a priori δεδομένη και αναγκαία), και η πολιτική φρόνηση στο σύνολό της έχει για δικαϊκή βάση της την ίδρυση αυτής της ένωσης στη μεγαλύτερη δυνατή έκτασή της. Χωρίς τον συγκεκριμένο σκοπό, όλη η σοφιστεία της είναι αφροσύνη και συγκαλυμμένη αδικία. – Αυτή λοιπόν η ψευδοπολιτική έχει τη δική της καζουιστική, ανώτερη ακόμα και από εκείνη της καλύτερης ιησουιτικής σχολής. Έχει τη *reservatio mentalis*,¹¹⁶ στη σύνταξη δημοσίων συμβολαίων με τέτοιες εκφράσεις, τις οποίες μπορούμε ενίοτε να ερμηνεύσουμε όπως θέλουμε και επ' ωφελεία μας (π.χ. τη διαφορά μεταξύ του *status quo de fait* και *de droit*). – έχει την *πιθανολογία*,¹¹⁷ να αποδίδονται κακές προθέσεις σε άλλους, ή και να μετατρέπονται οι πιθανότητες της πιθανής υπεροχής τους σε νομική αιτία για την υπονόμηση άλλων, ειρηνικών κρατών. – Έχει, τέλος, το *peccatum philosophicum* (*peccatillum*, *bagatelle*),¹¹⁸ το να θεωρείται δηλαδή η καταβρόχθιση ενός μικρού κράτους από ένα πολύ μεγαλύτερο μια ασήμαντη και εύκολα συγχωρούμενη υπόθεση, εφόσον με αυτό τον τρόπο υποτίθεται ότι προκύπτει πολύ μεγαλύτερο όφελος για τον κόσμο όλο.*

* Τεκμήρια για τέτοιους γνώμονες μπορεί κανείς να βρει στην πραγματεία του κυρίου αυλικού συμβούλου Garve: *Για τη σύνδεση της ηθικής με την πολιτική* (1788). Αυτός ο αξιοσέβαστος λόγιος παραδέχεται ήδη από την αρχή ότι αδυνατεί να δώσει ικανοποιητική απάντηση στο συγκεκριμένο ερώτημα. Αλλά το

Υποστήριξη σε αυτούς τους γνώμονες παρέχει η δι-
 γλωσσία της πολιτικής σε σχέση προς την ηθική, στο μέ-
 τρο που χρησιμοποιεί πρώτα τον ένα και ύστερα τον άλ-
 λο κλάδο της ηθικής για το σκοπό της. – Και τα δύο, η φι-
 λανθρωπία και ο σεβασμός για τα δικαιώματα των αν-
 θρώπων, είναι καθήκον· η πρώτη όμως είναι μόνο υπο-
 κείμενο σε όρους καθήκον, ο δεύτερος αντιθέτως μη υπο-
 κείμενο σε όρους, απολύτως επιτακτικό καθήκον, το οποίο
 πρέπει πρωτίστως να είναι τελείως σίγουρος πως δεν έχει
 παραβεί όποιος θέλει να παραδοθεί στη γλυκιά αίσθηση 386
 ότι έχει κάνει το σωστό. Η πολιτική συμφωνεί εύκολα με
 την ηθική στην πρώτη σημασία της (ως ηθικής φιλοσο-
 φίας¹¹⁹), προκειμένου να εκχωρούνται τα δικαιώματα των
 ανθρώπων στους ανωτέρους τους: αλλά με την ηθική στη
 δεύτερη σημασία της (ως θεωρίας του δικαίου), ενώπιον
 της οποίας θα έπρεπε να κλίνει το γόνυ, βρίσκει σκόπιμο
 να μην έχει συναλλαγές μαζί της, να της αρνείται κάθε
 πραγματικότητα και να ανάγει όλα τα καθήκοντα απο-
 κλειστικά και μόνο στην καλοβουλία.¹²⁰ Η δολιότητα αυ-
 τή μιας πολιτικής που σκιάζεται το φως θα ξεσκεπαζό-
 ταν εντούτοις εύκολα από τη φιλοσοφία μέσω της δημο-

γεγονός ότι επιδοκιμάζει τη σύνδεση αυτή, ενώ συγχρόνως ομο-
 λογεί ότι δεν μπορεί να άρει εντελώς τις εναντίον της προβαλ-
 λόμενες αντιρρήσεις, φαίνεται να αποτελεί μεγαλύτερη απ' όσο
 θα ήταν σκόπιμο υποχώρηση απέναντι σε εκείνους που έχουν
 την τάση να την καταχραστούν.

σιότητας εκείνων των γνωμόνων της, αρκεί μόνο η πολιτική να είχε το θάρρος να επιτρέψει στον φιλόσοφο τη δημοσιότητα των δικών του γνωμόνων.

Έχοντας τούτο κατά νου¹²¹ προτείνω μια άλλη, υπερβατολογική και καταφατική αρχή του δημοσίου δικαίου, της οποίας η διατύπωση θα ήταν η εξής:

«Όλοι οι γνώμονες που έχουν ανάγκη τη δημοσιότητα (για να μην αποτύχουν στο σκοπό τους), συμφωνούν με το δίκαιο και την πολιτική συνάμα».

Διότι αν μπορούν να πετύχουν το σκοπό τους μόνο μέσω της δημοσιότητας, πρέπει να είναι σύμφωνοι με τον γενικό σκοπό του κοινού¹²² (την ευδαιμονία), και η επιτευξη αυτής της συμφωνίας (το να κάνει δηλαδή το κοινό να νιώσει ικανοποιημένο με την κατάστασή του) είναι το καθαυτό μέλημα¹²³ της πολιτικής. Αν όμως αυτός ο σκοπός μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω της δημοσιότητας, δηλαδή με την απομάκρυνση κάθε δυσπιστίας στους γνώμονες της πολιτικής, τότε αυτοί πρέπει επίσης να εναρμονίζονται με το δίκαιο του κοινού· διότι μόνο σε αυτό είναι δυνατή η ένωση των σκοπών όλων.¹²⁴ – Την περαιτέρω ανάπτυξη και επεξήγηση αυτής της αρχής πρέπει να αναβάλω για μια άλλη ευκαιρία· όμως ότι είναι απλώς μια υπερβατολογική διατύπωση, τούτο μπορεί να συναχθεί από την απομάκρυνση όλων των εμπειρικών όρων (της θεωρίας της ευδαιμονίας), ως της ύλης του νόμου, και από το γεγονός ότι λαμβάνεται υπόψη απλώς η μορφή της γενικής νομοτέλειας.



Αν είναι καθήκον και συνάμα υπάρχει βάσιμη ελπίδα να γίνει πραγματικότητα η κατάσταση ενός δημοσίου δικαίου, έστω και μόνο σε μια προοπτική απείρωσ διαρκούς προσεγγίσεως, τότε η αιώνια ειρήνη που προκύπτει από τις ως τώρα λανθασμένα ονομαζόμενες συνθήκες ειρήνης (κατ' ουσίαν ανακωχές), δεν είναι κενή ιδέα, αλλά αποστολή¹²⁵ η οποία, εκτελούμενη σιγά σιγά, θα έρχεται ολοένα και πιο κοντά στο στόχο της (επειδή τα χρονικά διαστήματα που απαιτούνται για να σημειώνονται παρόμοια βήματα προόδου θα γίνονται, όπως ελπίζουμε, ολοένα και βραχύτερα).

ΣΧΟΛΙΑ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ



1. Την εικόνα του κοιμητηρίου, που εμφανίζεται ακόμα δύο φορές, στο έκτο προκαταρκτικό άρθρο (347) και στην πρώτη προσθήκη (367), ο Καντ την έχει μάλλον δανειστεί από τον Λάιμπνιτς.

2. Κατά ενδιαφέροντα τρόπο, η απειλή της λογοκρισίας ωθεί τον Καντ να χρησιμοποιήσει εδώ ειρωνικό ύφος. Το έτος της έκδοσης της *Αιώνιας ειρήνης*, δηλαδή το 1795, ο Καντ τελεί ακόμη υπό την απαγόρευση δημοσίευσης των σκέψεών του σχετικά με θέματα που αφορούν τη φιλοσοφία της θρησκείας. Η απαγόρευση αυτή του είχε επιβληθεί από την 1η Οκτωβρίου του 1794.

3. Ρήτρα σωτηρίας. – Η αντίδραση στην απειλή της λογοκρισίας είναι στο σημείο αυτό ιδιαίτερα εμφανής.

4. Μόλις εδώ, δηλαδή ύστερα από την εννοιολογική διάκριση μεταξύ της «ειρήνης» και της «αιώνιας ειρήνης», γίνεται για πρώτη φορά ο ίδιος ο τίτλος του έργου κατανοητός: Η διατύπωση «αιώνια ειρήνη» είναι «ύποπτος πλεονασμός» επειδή αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο μιας «μη αιώνιας» ειρήνης! Πιο κάτω (348) ο Καντ φανερώνει τη σημασία αυτής της εννοιολογικής διάκρισης, λέγοντας ότι «η κατάσταση ειρήνης μεταξύ ανθρώπων που ζουν ο ένας δίπλα στον άλλο δεν είναι η φυσική κατάσταση (*status naturalis*): απεναντίας η φυσική κατάστα-

ση είναι κατάσταση πολέμου, η οποία, παρότι δεν είναι πάντα κατάσταση ανοιχτών εχθροπραξιών, ωστόσο είναι διαρκής απειλή με το ξέσπασμά τους». Αυτή η κατάσταση διαρκούς απειλής για το ξέσπασμα εχθροπραξιών είναι για την ακρίβεια η κατάσταση της «μη αιώνιας» ειρήνης, στην οποία κατά τον Καντ τελεί η ανθρωπότητα στις μέρες του (αλλά και στις μέρες μας). Ο Καντ μιλάει και στην *Πιθανή αρχή* (VIII:121) γι' αυτή την κατάσταση πολέμου, όπου κυριαρχεί ο «αδιάκοπα αυξανόμενος εξοπλισμός για μελλοντικούς πολέμους». Στη *Θρησκεία* (VI:96 κ.ε.) ο Καντ την ονομάζει και «νομική κατάσταση της φύσης» και βρίσκει το ανάλογο της στην «ηθική κατάσταση της φύσης», την οποία χαρακτηρίζει ως κατάσταση της «ακατάπαυστης επίθεσης από το κακό».

5. Αυτές οι «παλαιές αξιώσεις» που μπορούν να προβληθούν κυρίως στο μέλλον κατ' ουσίαν σημαίνουν, όπως βλέπουμε στη συνέχεια, προφάσεις για τη συνέχιση του πολέμου.

6. Ίσως ο Καντ να έχει εδώ υπόψη του, μεταξύ άλλων, τα επεισόδια που οδήγησαν στην Ειρήνη της Δρέσδης (1745).

7. Δηλαδή για τη συνέχιση του πολέμου.

8. Αν και η λέξη «ψέμα» δεν εμφανίζεται σε αυτό το προκαταρκτικό άρθρο, το πολιτικό αίτημα του Καντ για ειλικρίνεια κατά τη σύναψη συνθηκών ειρήνης φαίνεται να παράγεται από την αυστηρή δικαϊκή απαγόρευση του ψέματος και την απαίτηση για ειλικρίνεια, και άρα να θεμελιώνεται στην πρακτική φιλοσοφία του Καντ. Πρβλ. το σε αντίθεση προς την *Αιώνια ειρήνη* μη δημοφιλές δοκίμιο του Καντ *ΥΔΨ*.

9. Ο Καντ εδώ προφανώς αφήνει αιχμές κατά του Φρειδερίκου του Μεγάλου.

10. *Für sich bestehender* – αυτόνομο, δηλαδή κυρίαρχο κράτος, του οποίου η κυβέρνηση δεν υπόκειται σε ξένο έλεγχο ή κηδεμονία.

11. Το επίθετο «ηθικός» δεν έχει εδώ άμεσα ηθική σημασία. Σημαίνει μάλλον κάτι το θεσμοθετημένο, σε αντίθεση προς κά-

τι που είναι «φυσικό». Ότι ο Καντ ονομάζει εδώ «ηθικό πρόσωπο» το δηλώνουμε σήμερα με τον όρο «νομικό πρόσωπο».

12. Για την έννοια του «πρωταρχικού συμβολαίου», πρβλ. *Απόφθεγμα*, VIII:295, 297, 299, 302. Αυτή την έννοια την παραλαμβάνει ο Καντ από τις συμβολαιοκρατικές θεωρίες της παράδοσης, συγκεκριμένα από τους Grotius, Hobbes, Pufendorf, Rousseau. Ιδιαίτερα ο τελευταίος άσκησε σημαντική επιρροή στον Καντ με την έννοια της «καθολικής βούλησης» (*volonté générale*), η οποία συνιστά το ύψιστο κριτήριο κάθε θετικής νομοθεσίας. Στον Καντ το πρωταρχικό κοινωνικό συμβόλαιο σημαίνει την ιδέα του κράτους δικαίου που είναι μια από κάθε εμπειρία ανεξάρτητη ιδέα του καθαρού πρακτικού Λόγου. – Εδώ, και ιδιαίτερα στην υποσημείωση του Καντ που ακολουθεί στο κείμενο, ο Καντ κάνει απροκάλυπτη επίθεση στην απολυταρχία. Πρβλ. *ΜΗΔ*, § 49.

13. Είναι σαφές εδώ, καθώς και στο επόμενο προκαταρκτικό άρθρο, όπου γίνεται λόγος για το «δικαίωμα της ανθρωπότητας στο πρόσωπό μας», η παραπομπή σε εκείνη τη διατύπωση της κατηγορικής προστακτικής η οποία αναφέρεται στην έλλογη φύση ως αυτοσκοπό: «Πράττε έτσι, ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα συγχρόνως ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο» (*ΘΜΗ*, IV:429).

14. Οι μόνιμοι στρατοί της εποχής του Καντ ήταν μισθοφορικοί, επαγγελματικοί στρατοί, που δεν τους χαρακτήριζε τοπική, εθνική ή θρησκευτική ενότητα. Ωστόσο ο Καντ στο τρίτο προκαταρκτικό άρθρο δεν στρέφει απαραίτητα την κριτική του κατά των επαγγελματικών στρατών ως τέτοιων, αλλά κατά των μόνιμων στρατών. (Στη μίσθωση στρατιωτών κάνει ιδιαίτερη μεία κατά την ανάπτυξη του άρθρου.)

15. Ενώ τα δύο προηγούμενα προκαταρκτικά άρθρα αφορούν μια θεωρία του κράτους, ο Καντ περνάει εδώ, στο τρίτο προκαταρκτικό άρθρο, στη στρατηγική του πολιτικού πράττειν.

– Η απαγόρευση των μόνιμων στρατών, σε αντίθεση προς τα υπόλοιπα προκαταρκτικά άρθρα, δεν απαντά πουθενά στη *ΜΗΔ*.

16. Εμμέσως ο Καντ ασκεί εδώ κριτική στην υπερστρατιωτικοποιημένη Πρωσία του 18ου αιώνα.

17. Της Αγγλίας.

18. *Eingartet*.

19. Πρβλ. Διένεξη, VI:85, όπου ο Καντ επαναλαμβάνει το εδώ λεγόμενο· αναφερόμενος στην «αιτία» του ενθουσιασμού των θεατών της Γαλλικής Επανάστασης, λέει: «Αυτή η ενεργούσα εδώ ηθική αιτία είναι διπλή: πρώτον του δικαίου, ότι ένας λαός δεν πρέπει να εμποδίζεται από άλλες δυνάμεις να δώσει στον εαυτό του το πολίτευμα που στον ίδιο φαίνεται ότι είναι καλό...».

20. Υπονοείται η Γαλλία.

21. Αποδεκτό σκάνδαλο.

22. Δεν μπορεί δηλαδή να θεωρηθεί ως ανάμειξη στο πολίτευμα του άλλου κράτους, ακριβώς επειδή λόγω της επικρατούσας αναρχίας στο τελευταίο, η βοήθεια από το ξένο κράτος αφορά την υπέρβαση της αναρχίας και την αποκατάσταση της έννομης τάξης.

23. Το έκτο προκαταρκτικό άρθρο αντιστοιχεί στην § 57 της *ΜΗΔ*, που πραγματεύεται το δίκαιο στον πόλεμο (σε αντίθεση προς το δίκαιο για πόλεμο –§ 56– και προς το δίκαιο μετά τον πόλεμο – § 58). Αυτές οι «εχθροπραξίες» που αναφέρονται σ' αυτό το προκαταρκτικό άρθρο αναφέρονται και εκεί. (Εκεί ο Καντ τα αποδοκιμάζει πραγματευόμενος τα μέσα που επιτρέπεται ή όχι να χρησιμοποιούνται στο πλαίσιο ενός αμυντικού πολέμου.)

24. Στις ελληνικές καλένδες.

25. Δύο έννοιες ελευθερίας εννοούνται εδώ. Πρώτον, η ελευθερία επιλογής του τρόπου ζωής, όπως τη θέτει ο Καντ στο *Απόφθεγμα* (VIII:290): «Κανένας δεν μπορεί να με αναγκάσει να είμαι ευτυχής με τον δικό του τρόπο (όπως αυτός στοχάζεται την ευτυχία άλλων ανθρώπων), αλλά ο καθένας έχει το δικαίωμα να ζήσει την ευτυχία του με τον τρόπο που του αρέσει...».

Και δεύτερον, η δικαίική ελευθερία, όπως τη θέτει ο Καντ αμέσως στη συνέχεια του πιο πάνω χωρίου από το *Απόφθεγμα*: «...εάν μόνο δεν εμποδίζει την ελευθερία των άλλων να επιδιώξουν όμοιο σκοπό, που μπορεί να υπάρχει μαζί με την ελευθερία οποιουδήποτε σύμφωνα με έναν δυνατό καθολικό νόμο (δηλαδή με τούτο το δικαίωμα του άλλου)» (πρβλ. *ΜΗΔ*, VI:230). Ο όρος της συμφωνίας με «έναν δυνατό καθολικό νόμο» εξηγεί και το γιατί ο Καντ στην αντίστοιχη υποσημείωσή του στο κείμενο της *Αιώνιας ειρήνης* (350) θεωρεί «κενή ταυτολογία» τον ορισμό της ελευθερίας που δεν συμπεριλαμβάνει την έννοια της συμφωνίας με τον (καθολικό) νόμο, στον οποίο πρέπει να «έχω μπόρέσει να δώσω τη συγκατάθεσή μου».

26. Η αρχή της κοινής εξάρτησης σημαίνει μεν τη δικαίική *ισότητα όλων* υπό την έννοια της κοινής υποταγής στο νόμο – κάτι που έχει συγκεκριμένη πολιτική σημασία: ως άμυνα απέναντι στα κληρικά και φεουδαλικά προνόμια. Πέρα όμως από αυτή την «ισότητα», σημαίνει πολύ περισσότερο ότι κανείς, ούτε και οι ίδιοι οι νομοθέτες μιας κυβέρνησης, δεν μπορεί να εξέρχεται κατά βούλησιν από αυτή την κοινή υποταγή.

27. Σε αντίθεση προς τη *ΜΗΔ* (§ 46) και το *Απόφθεγμα* (VII:294), ο Καντ εδώ δεν συμπληρώνει τις αρχές της ελευθερίας και της ισότητας με την «ακανθώδη» αρχή της αυτοτέλειας. Φαίνεται όμως ότι η «αυτοτέλεια» των δύο πιο πάνω έργων, που αφορά τις κοινωνικές προϋποθέσεις της πολιτικής ικανότητας του πολίτη, καλύπτεται εδώ, στο πρώτο οριστικό άρθρο, κατ' ουσίαν με την «ισότητα των μελών μιας κοινωνίας» στο βαθμό που ο Καντ προσθέτει αμέσως τον περιορισμό «ως πολιτών».

28. Ο Καντ επιχειρηματολογεί εδώ, κατά τη σύνδεση του ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος με την ειρήνη, σε δύο επίπεδα, σε ένα υπερβατολογικό-δικαίικό: το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα απορρέει από την «καθαρή πηγή της έννοιας του δικαίου», και σε ένα εμπειρικό-πραγματολογικό: σε ένα ρεπουμπλικανικό κράτος η ροπή προς πόλεμο είναι ασθενέστερη· ενώ

σε μη ρεπουμπλικανικά πολιτεύματα οι πολίτες μένουν βουβοί, σε ένα πολίτευμα όπου ισχύουν οι αρχές της ελευθερίας, της εξάρτησης από μια κοινή νομοθεσία και της ισότητας, οι πολίτες μπορούν να δημοσιοποιούν τη γνώμη τους και να προσδίδουν ισχύ στα συμφέροντά τους. Οι κριτικές (ήδη από τον Gutz, τον πρώην μαθητή του, και από τον Hegel) που έχει δεχτεί ο Καντ ως προς το πραγματολογικό επιχείρημα (εμπειρικά-ιστορικά παραδείγματα δημοφιλών πολέμων, όπως αυτά της επαναστατικής Γαλλίας και της Αγγλίας του 18ου αι., δεν φαίνεται να το επιβεβαιώνουν), μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι, κατά τον Καντ, η ασθενής ροπή προς πόλεμο στο ρεπουμπλικανικό πολίτευμα προϋποθέτει διαφωτισμένους πολίτες που καθοδηγούνται από το ίδιο, ορθολογικό, συμφέρον και όχι από ιδεολογίες. (Πάντως, τόσο τον 18ο όσο και –πολύ περισσότερο– τον 20ό αι., τα περισσότερα εμπειρικά-ιστορικά παραδείγματα φαίνεται να δικαιώνουν τον Καντ.)

29. *Autokratie*. Ο Καντ στην § 51 της *MHA* αρνείται σαφώς την ταύτιση του όρου «autokratisch» με τον όρο «monarchisch», εξηγώντας ότι «μονάρχης» είναι εκείνος που κατέχει την ύψιστη, ενώ στην αυταρχία ο ηγεμών κατέχει ολόκληρη την εξουσία (VI:338 κ.ε.).

30. Ενώ προηγουμένως, στην κατάταξη των (τριών) εκδοχών της μορφής της κυριαρχίας ο Καντ ακολουθεί το ποσοτικό κριτήριο του Αριστοτέλη (*Πολιτικά* III, 7), εδώ εγκαταλείπει το αριστοτελικό σχήμα των έξι ειδών πολιτευμάτων που προκύπτει από το συνδυασμό ποσοτικών και ποιοτικών κριτηρίων, και διαχωρίζει το ποιοτικό από το ποσοτικό κριτήριο. Τα δύο είδη διακυβέρνησης καθορίζουν τη δικαίική ποιότητα του τρόπου άσκησης της εξουσίας.

31. Ο Καντ αναφέρεται εδώ στην άμεση, μη αντιπροσωπευτική δημοκρατία. Ωστόσο οι σύγχρονες κοινοβουλευτικές δημοκρατίες ανταποκρίνονται στη ρεπουμπλικανική μορφή διακυβέρνησης, όπως την αναλύει ο Καντ. Πάντως και ο ίδιος ο

Καντ αναθεωρεί την αναγκαία σύνδεση δημοκρατίας και δεσποτισμού στην § 52 της *MHD*, όπου (VI:341) εμφανίζεται η δυνατότητα, σε ένα ρεπουμπλικανικό πολίτευμα να αντιπροσωπεύεται η «δημοκρατική ένωση», δηλαδή όλος ο λαός.

32. Εδώ ο Καντ αποκαλύπτει τη φιλοσοφική βάση της διάκρισης των εξουσιών (που, κατά τ' άλλα, μπορεί να εξηγηθεί ιστορικά ως έλκουσα την καταγωγή της από την πολιτική θεωρία των Locke και Montesquieu). Συγκεκριμένα, η διάκριση των εξουσιών συγκρίνεται με τον «πρακτικό λογικό συλλογισμό» (βλ. *MHD*, § 45· πρβλ. *Λογική*, IX:120): Η νομοθετική εξουσία αντιστοιχεί στη μείζονα πρόταση (το νόμο), η εκτελεστική εξουσία στην ελάσσονα πρόταση (την προσταγή, που είναι η υπαγωγή στο νόμο), και η δικαστική εξουσία στη συμπερασματική πρόταση (τη δικαστική απόφαση που αφορά τη συγκεκριμένη περίπτωση).

33. Η «αντιπροσώπευση» (προφανώς της καθολικής βούλησης) αναφέρεται μάλλον στην «κρατική εξουσία» και όχι στους «κυβερνώντες», κάτι που δεν είναι αμέσως εμφανές στο γερμανικό κείμενο. Ως «κυβερνώντες» μεταφράζω εδώ τον γερμανικό όρο «Herrscher», αν και η ακριβής μετάφραση θα έπρεπε να ήταν «κυρίαρχοι». Το τελευταίο θα ήταν απαραίτητο, αν εδώ ο Καντ, τη στιγμή που μιλάει για την «κρατική εξουσία», προέβαινε και στη διάκριση των επιμέρους εξουσιών, δηλαδή της νομοθετικής και της εκτελεστικής, όπως το έχει κάνει πιο πάνω (352)· τότε θα έπρεπε οι «κυρίαρχοι» να είναι οι κάτοχοι της νομοθετικής εξουσίας, ενώ οι «κυβερνώντες» οι κάτοχοι της εκτελεστικής εξουσίας (κάτι που θα συμφωνούσε ακριβώς με τις αντίστοιχες διακρίσεις της *MHD*, § 45-49). Όμως στο σημείο αυτό, μιλώντας για «κρατική εξουσία» εν γένει, ο Καντ φαίνεται να χρησιμοποιεί την έννοια αυτή ως έναν περιληπτικό όρο που αφορά τόσο τη νομοθετική όσο και την εκτελεστική εξουσία (και με βάση τη *MHD*, ό.π., θα αφορούσε επιπλέον και τη δικαστική εξουσία, που εδώ απουσιάζει).

34. Σε αντίθεση προς τους ανθρώπους, που στην κατάσταση της φύσης χρειάζονται μια εξουσία και εξαναγκαστικούς νόμους προκειμένου να συσταθούν σε κράτος, τα κράτη έχουν ήδη στο εσωτερικό τους ένα δικαίκο πολίτευμα και μια εξουσία, κάτι που αρκεί για να προσχωρήσουν και σε εξωτερικές δικαίκες σχέσεις (βλ. *Αιώνια ειρήνη*, 355). Άρα ένα κράτος με απόλυτη εξουσία πάνω από τα άλλα κράτη είναι από την άποψη της θεωρίας του δικαίου περιττό. Από πολιτική άποψη όμως είναι όχι απλώς περιττό, αλλά και επικίνδυνο, διότι θέτει σε κίνδυνο την αυτοτελή ύπαρξη των επιμέρους κρατών. Βασική προκείμενη του Καντ είναι εδώ η πολιτική βούληση για πλουραλισμό κρατών. – Αυτή η δικαίκη-πολιτική επιχειρηματολογία του Καντ συμπληρώνεται στην *Αιώνια ειρήνη* και με ένα πραγματολογικό επιχείρημα: Μια «παγκόσμια μοναρχία» είναι καταδικασμένη σε αποτυχία, διότι οδηγεί σε «άψυχο δεσποτισμό» και «αναρχία» (367).

35. *Bösartigkeit*.

36. Ο Hugo Grotius (1585-1645), ο Samuel von Pufendorf (1632-1694) και ο Emer de Vattel (1714-1767) είχαν αναπτύξει συστήματα διεθνούς δικαίου που αναγνώριζαν τη νομιμότητα μερικών πολέμων.

37. Την κακή αρχή.

38. Οι συνεχόμενες παρενθέσεις σε αυτό το σημείο της μετάφρασης προκύπτουν κατ' ανάγκη από τη σύνταξη του Καντ στο πρωτότυπο γερμανικό κείμενο.

39. Του πολέμου η μανία, που όσιο δεν γνωρίζει μήτε ιερό, φρικτές βγάζει κραυγές απ' το 'ματοβαμμένο της το στόμα. Βιργίλιος, *Αινειάς* 1, 294-5.

40. Αφού ο Καντ στο προηγούμενο οριστικό άρθρο απέρριψε ένα κράτος εθνών ή μια παγκόσμια μοναρχία ως βάση του διεθνούς δικαίου, εισάγει τώρα το κοσμοπολιτικό δίκαιο προκειμένου να ικανοποιηθεί η ανάγκη της παγκόσμιας πολιτικής για μια ρυθμιστική δύναμη δεσμευτικών νόμων (που αλλιώς θα

παρείχε η κεντρική εξουσία του –απορριφθέντος– παγκόσμιου κράτους). Το κοσμοπολιτικό δίκαιο τελικά νοηματοδοτείται από την πολιτική βούληση για πλουραλισμό κρατών, την οποία εξέφρασε ο Καντ στο προηγούμενο οριστικό άρθρο. Επιπλέον, με το κοσμοπολιτικό δίκαιο ο Καντ εισάγει την έννοια ενός δικαίου που δεν ρυθμίζει μόνο τις σχέσεις των ήδη συστημένων δικαϊκών κρατών, αλλά και τις σχέσεις αυτών των κρατών με τους απολίτιστους «άγριους» της εποχής του, που βρίσκονται ακόμα στην «άνομη φυσική κατάσταση» όμως έτσι, ώστε να κατοχυρώνονται και τα δικαιώματα των τελευταίων. Ιδιαίτερα στην εποχή της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας και του ιμπεριαλισμού γίνεται άμεσα κατανοητό το αίτημα του Καντ για την αναγκαιότητα ενός τέτοιου δικαίου.

41. «...*Hospitalität (Wirtbarkeit)*...».

42. *Möglichen Verkehr*.

43. *Befugnis*.

44. Εδώ η οξεία και συναισθηματικά φορτισμένη κριτική του Καντ κατά της ευρωπαϊκής αποικιοκρατικής πρακτικής αφορά κυρίως την Αγγλία.

45. Ο Καντ γράφει εδώ συντακτικώς πολύ περίπλοκα. Το νόημα φαίνεται να είναι: «Τόσο η Κίνα όσο και η Ιαπωνία έχουν επιβάλει περιορισμούς και έχουν επιτρέψει στους φιλοξενούμενους τους την πρόσβαση (στις ακτές) αλλά όχι την είσοδο· η Κίνα το έχει κάνει αυτό σε όλους τους λαούς της Ευρώπης με τους οποίους έχει αναπτύξει σχέσεις, ενώ η Ιαπωνία έχει κάνει το ίδιο (έχει δηλαδή επιτρέψει μόνο την πρόσβαση, και όχι και την είσοδο) μόνο σε έναν ευρωπαϊκό λαό, τους Ολλανδούς. Και οι δύο τώρα, δηλαδή και η Κίνα και η Ιαπωνία, παρ' όλο που έχουν επιτρέψει στους φιλοξενούμενους τους (η πρώτη σε περισσότερους ευρωπαϊκούς λαούς, η δεύτερη μόνο στους Ολλανδούς) –έστω μόνο– την πρόσβαση, τους αποκλείουν εντούτοις από τη συναναστροφή με τους ιθαγενείς».

46. Όπως ο Bentham (που για οικονομικούς λόγους απαι-

τούσε την κατάργηση των βρετανικών αποικιών), έτσι και ο Καντ θεωρεί τις αποικίες ως οικονομική αποτυχία. Σε αντίθεση όμως προς τον Bentham η βάση της επιχειρηματολογίας του Καντ δεν είναι πραγματολογική, αλλά ηθική-δικαιική: «Εδώ, όπως και στα προηγούμενα άρθρα, ... η συζήτηση είναι... περί δικαιώματος» (Αιώνια ειρήνη, 357· πρβλ. ΜΗΔ, § 62).

47. Επειδή το κοσμοπολιτικό δίκαιο αποτελεί συμπλήρωμα του «άγραφου κώδικα» του φυσικού δικαίου, δεν είναι μόνο ιδέα, αλλά συγχρόνως μπορεί και πρέπει να έχει επίδραση στην ιστορική πραγματικότητα: αυτός είναι ο ρόλος της πολιτικής.

48. Με τον όρο «φύση» εδώ ο Καντ δεν εννοεί το μηχανικό σύμπλεγμα αιτιών και αποτελεσμάτων που είναι δομημένο σύμφωνα με καθολικούς νόμους και καθορίζεται γνωσιοθεωρητικά από την ανθρώπινη νόηση –αυτή είναι η «φύση» τής ΚΚΑ–, αλλά εκείνη τη δυναμική καθολική συνάφεια που περιλαμβάνει τα πάντα, από την οποία προέρχονται τα πάντα, ακόμα και τα έμβια όντα, και στην οποία ανήκουν τα πάντα, ακόμα και ο ανθρώπινος πολιτισμός. Όπως η ελληνική έννοια του κόσμου, έτσι και η «φύση» παραπέμπει εδώ όχι μόνο στην τάξη, αλλά (μέσω της σκοπιμότητας) και στην ομορφιά (βλ. ΚΚΔ, § 67). Ακόμη και αυτή την ευρεία κοσμολογική έννοια της φύσης την κατανοούμε μόνο κατ' αναλογία προς τις δικές μας (ανθρώπινες) παραγωγικές δυνάμεις: Η έκφραση σχετικά με τη «μεγάλη καλλιτέχνηδα, τη φύση» παραπέμπει στην αναλογία με τις ανθρώπινες «τεχνικές ενέργειες» (βλ. Αιώνια ειρήνη, 362). Ως τέτοια η «φύση» συλλαμβάνεται τελολογικά και είναι αντικείμενο της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης.

49. Η δαιδαλοεργός φύσις των όντων.

50. *Hinzudenken.*

51. *Pflichtbegriffs.*

52. *So hat sie zugleich auch despotisch gewollt, daß sie allerwärts leben sollten.*

53. *Sollen.*

54. Δηλαδή στο να ζουν παντού.

55. *Bewegungsgrundes*.

56. *Ehrtrieb*.

57. Δηλαδή ο πρακτικός Λόγος που δεν εξαναγκάζει. Ο «εξαναγκασμός» εδώ τίθεται ως αντίθετο της ηθικής υποχρέωσης.

58. Τον βουλούμενο τον καθοδηγεί το πεπρωμένο, τον άβουλο τον παρασύρει. Σενέκας, *Epistulae morales* 107, 11 (η ρήση αποδίδεται στον Κλεάνθη).

59. *Sublimier*.

60. Ας προσεχτεί ότι ο Καντ λέει μόνο ότι το πρόβλημα της σύστασης κράτους μπορεί να λυθεί ακόμα και για έναν λαό διαβόλων, όχι όμως και ότι ένας λαός διαβόλων (ακόμα και αν είχαν νου) θα ενδιαφερόταν να συστήσει κράτος. Διαφορετικά από τον Hobbes, ο Καντ δεν πιστεύει ότι ο ορθολογικός εγωισμός είναι επαρκής στο να οδηγήσει σε ένα κράτος δικαίου. Κατά τον Καντ η αξία που αποδίδουμε στο δίκαιο (ακόμα και όταν αναστοχαστικά βλέπουμε τη «φύση» να το εγκαθιδρύει στην ιστορία) βασιζείται σε ηθικούς συλλογισμούς. Την προβληματική αυτή κατ' ουσίαν τη θέτει ο Καντ πιο κάτω (370 κ.ε.), όπου δείχνει την ανάγκη σύνδεσης ηθικής και πολιτικής.

61. *Privatgesinnungen*.

62. Η θέση αυτής της ρήσης εδώ φαίνεται προβληματική. Βλ. τη σχετική αναφορά στην *Εισαγωγή του μεταφραστή*.

63. Friedrich Bouterwek (1766-1828): Γερμανός φιλόσοφος και καθηγητής φιλοσοφίας στο Göttingen. Υπήρξε οπαδός του Καντ, στη συνέχεια όμως άσκησε κριτική στο έργο του.

64. *Hang*.

65. *Gründen*.

66. *Mitteln*.

67. Η δεύτερη προσθήκη εμφανίστηκε στη δεύτερη έκδοση της *Αιώνιας ειρήνης*, του 1796.

68. *Maximen*.

69. Προβλ. *Απόφθεγμα*, VIII:304, όπου ο Καντ μιλά για την

«ελευθερία της πέννας» που αποτελεί το «παλλάδιο των δικαιωμάτων του λαού».

70. Η έκφραση «ανθρώπινος Λόγος» παραπέμπει στο γεγονός ότι το φιλοσοφείν ανήκει στο Λόγο που υπόκειται στους περιορισμούς της περατότητας. Από τούτο προκύπτει η ανοιχτή στάση του καντιανού Διαφωτισμού απέναντι στην άποψη και το Λόγο του άλλου ανθρώπου, η διαλλακτικότητα του απέναντι στον διαφορετικό τρόπο σκέψης (πρβλ. ΚΚΔ, § 40). Παρότι ο Καντ εδώ αναφέρεται στους φιλοσόφους, εννοεί όλους όσους είναι ικανοί για «δημόσια χρήση του Λόγου». Ο φιλόσοφος είναι απλώς ο συνήγορος του «καθολικού ανθρώπινου Λόγου» (πρβλ. ΚΚΑ, Β 780).

71. Ουαί τοις ηττημένοις. Λίβιος, *Ab urbe condita* 5. 48, 9 – φράση αποδιδόμενη στον γαλάτη πορθητή της Ρώμης (δ' μ.Χ. αιώνας) Βρέννο.

72. Εννοούνται η θεολογία και η ιατρική. – Για το ρόλο των πανεπιστημιακών σχολών και τη μεταξύ τους σχέση, βλ. Διένεξη.

73. Τη νομική και την ιατρική.

74. Αυτήν τη ρήση στην ίδια συνάφεια τη χρησιμοποιεί ο Καντ και στη Διένεξη, VII:28.

75. Ο Καντ απορρίπτει το πλατωνικό ιδεώδες του φιλόσοφου-βασιλιά και ακολουθεί μάλλον τον Αριστοτέλη, όταν δίνει στον φιλόσοφο το ρόλο του συμβούλου και όχι του πολιτικού. Ο διαχωρισμός της φιλοσοφίας από την πολιτική αντιστοιχεί στη δημοκρατική (ρεπουμπλικανική) διάκριση των εξουσιών και έχει ως εκ τούτου σαφείς πολιτικές υποδηλώσεις. Στο πλατωνικό μοντέλο του φιλόσοφου-βασιλιά ο Καντ αντιπαραθέτει το μοντέλο του λαού-βασιλιά («βασιλικοί λαοί»), το οποίο πραγματοποιείται μέσω του κριτικού ρόλου της φιλοσοφίας στη σχέση της προς την πολιτική.

76. Ο αναγνώστης θα βοηθηθεί ίσως αν κατανοήσει αυτό το Παράρτημα ως αντιπαραθήση του Καντ με τον Machiavelli και τους επιγόνους του τον 18ο αι., τον Φρειδερίκο τον Μεγάλο και

τον Christian Garve. Η αντιπαράθεση αυτή παίρνει τη μορφή της διάκρισης μεταξύ του «πολιτικού ηθικολόγου», που θα μπορούσε να είναι ο *Ηγεμόνας* του Machiavelli, και του «ηθικού πολιτικού», που αποτελεί το καντιανό πρότυπο (βλ. *Αιώνια Ειρήνη*, 372 κ.ε.).

77. *Praxis*.

78. Ουδείς υποχρεούται να προσφέρει τι πέρα των δυνάμεών του. *Corpus Iuris Civilis, Digesta* 50. 17, 185 (γνώμη αποδιδόμενη στον Κέλσο).

79. Πρβλ. ΥΔΨ, VIII:429 κ.ε., όπου ο Καντ πέρα από την πρωτοκαθεδρία του δικαίου αναγνωρίζει μεν έναν γνήσιο χώρο της πολιτικής (αφού για την εφαρμογή των αρχών του δικαίου στις προκύπτουσες εμπειρικές περιπτώσεις απαιτούνται «κανόνες της πολιτικής»), χωρίς όμως αυτή η διαφορά πεδίων μεταξύ δικαίου και πολιτικής να θεμελιώνει μια διαμάχη των δύο· πολύ περισσότερο δείχνει την ενότητά τους, η οποία ωστόσο πρέπει να επιτυγχάνεται με την προσαρμογή της πολιτικής στο δίκαιο (και όχι το αντίστροφο).

80. *Klugheitslehre* (*Klugheit*: φρόνηση, εξυπνάδα).

81. *Aufgabe*.

82. *Gutmütigen*.

83. *Aufgabe*.

84. *Aller* (δηλαδή, όλων των ανθρώπων).

85. *Anfang*.

86. *Praxis*.

87. Δεν είναι προφανές το πώς σχετίζεται ο συλλογισμός του Καντ εδώ με τα αμέσως προηγούμενα και τα αμέσως επόμενα στο κείμενο. Νομίζω ότι για να βοηθηθούμε στην κατανόηση, θα πρέπει να ανατρέξουμε στην υποσημείωση του ίδιου του Καντ στο τέλος της εξεταζόμενης παραγράφου. Φαίνεται λοιπόν εδώ να εννοείται ότι ο ηθικός πολιτικός, καθόσον γνώμονάς του είναι η βαθμιαία πολιτική αλλαγή μέσω μεταρρύθμισης, δεν θα εκμεταλλευτεί, με το πρόσχημα ότι είναι παράνο-

μη, τυχόν επανάσταση του λαού, η οποία κατά τ' άλλα εντάσσεται στο σχέδιο της τελολογικά θεωρούμενης φύσης, για να οδηγήσει τον λαό στο προηγούμενο δεσποτικό πολίτευμα. Κάτι τέτοιο θα ήταν μάλλον η μέθοδος ενός πολιτικού ηθικολόγου. Αντιθέτως ο ηθικός πολιτικός θα αποδεχτεί αυτή την εκδήλωση της πανουργίας της φύσης και θα την εντάξει στη δική του πολιτική μέθοδο και πρακτική, που είναι αυτή της βαθμιαίας μεταρρύθμισης προς ένα πολίτευμα όλο και πιο σύμφωνο με τους «νόμους του δικαίου». (Αυτό εννοεί εξάλλου ο Καντ πιο πάνω, όταν μιλάει για ρεπουμπλικανικό τρόπο διακυβέρνησης σε ένα μη ρεπουμπλικανικό πολίτευμα.) Ύστερα από αυτές τις διασαφήσεις μπορούμε να δούμε πολύ καθαρά ότι η σχέση μεταξύ της αναγκαιότητας της προόδου στην ιστορία, από τη μια μεριά, και της ηθικής ελευθερίας των πολιτικών, από την άλλη μεριά, είναι μια συμπληρωματική σχέση, με αποτέλεσμα και τα δύο να αποτελούν απαραίτητους όρους της αιώνιας ειρήνης.

88. Δηλαδή της πρόθεσης του ηθικού πολιτικού για βελτίωση του ελαττωματικού πολιτεύματος ή της ελαττωματικής σχέσης μεταξύ των κρατών.

89. *Muß... bringen.*

90. Για το δίκαιο και την πολιτική φαίνεται κατά τον Καντ να ισχύει ό,τι ισχύει και για την αγωγή: «Η αγωγή είναι μια τέχνη, η άσκηση της οποίας πρέπει να τελειοποιηθεί μέσω πολλών γενεών» (*Παιδαγωγική*, IX:446).

91. *Eine zu Recht beständige Staatsverfassung.*

92. Κάν' το πρώτα και απολογήσου μετά.

93. Αίσια έκβαση.

94. Τα φαύλα όταν πράττεις, αποποιήσου κάθε ευθύνη. Παροιμιώδης έκφραση.

95. Διαίρει και βασιλεύε. Αφορισμός αποδιδόμενος στον Λουδοβίκο ΙΑ΄ της Γαλλίας.

96. Πρώτος μεταξύ ίσων.

97. *Klugheitslehre.*

98. *Willkür*.

99. Εννοείται (για το αντίθετο) αποτέλεσμα.

100. Γενηθήτω δικαιοσύνη και γαία πυρί μειχθήτω. Φράση αποδιδόμενη στον γερμανό αυτοκράτορα Φερδινάνδο Α΄.

101. Εδώ διατυπώνεται κατ' ουσίαν η δεσμευτικότητα για πολιτικά συστήματα που διασφαλίζουν το δίκαιο. Με αυτήν τη θέση του Καντ συνδέονται δύο άλλες θέσεις του περί δικαίου: Η πρώτη είναι η θέση ότι αποτελεί ηθική προσταγή και υποχρέωση το να τηρούμε τα καθήκοντα του δικαίου (βλ. *MHD*, VI:221, 231). Η δεύτερη θέση συμπληρώνει την ηθική δέσμευση στη διαφύλαξη και τήρηση του δικαίου με μια καθαρά δικαϊκή δέσμευση, την απαγόρευση της επανάστασης (βλ. *Απόφθεγμα*, VIII:299· *MHD*, VI:318 κ.ε.).

102. *Wollen*.

103. *Selbstsüchtigen Hange*.

104. *Praxis*.

105. Να μη σκύβεις αλλά να ορθώνεις το ανάστημα μπροστά στις συμφορές. Βιργίλιος, *Αινειάς* 6, 95.

106. Η πολιτική είναι «δύσκολη τέχνη» επειδή, πολύ περισσότερο από την εκμάθηση και την εξάσκηση, απαιτεί φυσικά χαρίσματα που ο Καντ στην *ΚΚΔ* (§ 46) με αναφορά στις καλές τέχνες ονομάζει «ιδιοφυΐα» (*Genie*) και που ο φιλόσοφος ως τέτοιος δεν διαθέτει. Τούτο συνιστά ένα λόγο για τον οποίο το να γίνουν οι φιλόσοφοι βασιλείς δεν είναι μόνο ανεπιθύμητο, όπως είδαμε στην *πρώτη προσθήκη* (369), αλλά και επικίνδυνο.

107. Ως προς τα πολιτικά κίνητρα του Καντ, αυτό το δεύτερο παράρτημα θα μπορούσε να διαβαστεί ως κριτική κατά της μυστικής διπλωματίας.

108. Δηλαδή στην περίπτωση που η αρχή της δημοσιότητας δεν είναι συμβατή με τις αρχές του πράττοντος.

109. Διεκδίκηση.

110. Η αρχή της δημοσιότητας, που για τον Καντ, όπως βλέπουμε εδώ, συνιστά αναγκαίο όρο του δικαίου, απετέλεσε όπλο

των Διαφωτιστών κατά της απολυταρχίας. Στον Διαφωτισμό (VIII:36 κ.ε.) η δημοσιότητα εμφανίζεται ως «δημόσια χρήση του Λόγου» και αντιπαρατίθεται στην «ιδιωτική χρήση του Λόγου. (Πρβλ. Διένεξη, VII:89 κ.ε.: Ανθρωπολογία, VII:219· ΚΚΔ, § 40· ΚΚΛ, Β 848.)

111. Όχι λόγω αλλά έργω.

112. *Rechtsgründe.*

113. Νομικό καθεστώς.

114. *Offenheit.*

115. *Entschiedene.*

116. Νοητική επιφύλαξη. Εισηγητής του σοφιστικού τούτου δόγματος των Ιησουιτών θεωρείται ο Herman Busenbaum (ιζ' αιώνας).

117. *Probabilismus.*

118. Φιλοσοφικό αμάρτημα (αμαρτημάτιο, σκαλάθυρμα).

119. *Ethik.*

120. *Wohlwollen.*

121. *In dieser Absicht.*

122. *Publicums.*

123. *Aufgabe.*

124. *Aller* (δηλαδή, όλων των ανθρώπων).

125. *Aufgabe.*

82

JÜRGEN HABERMAS

Η ΙΔΕΑ ΤΟΥ ΚΑΝΤ
ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΙΩΝΙΑΣ ΕΙΡΗΝΗΣ
ΑΠΟ ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΠΟΣΤΑΣΗ 200 ΕΤΩΝ



ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

ANNITA ΣΥΡΙΟΠΟΥΛΟΥ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΞΗΡΟΠΑΪΔΗΣ

Η «αιώνια ειρήνη», για την οποία είχε απευθύνει έκκληση ο Αβάζ Σαιν Πιερ, είναι για τον Καντ ένα ιδεώδες το οποίο θεωρεί ότι θα προσδώσει ελκυστικότητα και παραστατική δύναμη στην ιδέα της κοσμοπολιτικής κατάστασης. Ο Καντ εισάγει με τούτο μια τρίτη διάσταση στη θεωρία του δικαίου: δίπλα στο πολιτειακό και το διεθνές έρχεται να προστεθεί το κοσμοπολιτικό δίκαιο, και αυτό αποτελεί μια καινοτομία μεστή συνεπειών. Η ρεπουμπλικανική τάξη ενός θεμελιωμένου στα ανθρώπινα δικαιώματα δημοκρατικού, συνταγματικού κράτους δεν απαιτεί μόνο μια χαλαρή δέσμευση από το διεθνές δίκαιο της κυριαρχούμενης από πολέμους διεθνούς επικοινωνίας. Η εσωτερική δικαϊκή κατάσταση οφείλει πολύ περισσότερο να εκβάλλει σε μια παγκόσμια δικαϊκή κατάσταση που θα ενώνει τους λαούς και θα καταργεί τον πόλεμο: «Η ιδέα ενός συντάγματος που συμφωνεί με το φυσικό δίκαιο των ανθρώπων, ότι δηλαδή όσοι υπακούουν στο νόμο πρέπει συνάμα ενωμένοι και να θέτουν το νό-

μο, βρίσκεται στη βάση όλων των μορφών του κράτους, και η κοινότητα που, νοούμενη σύμφωνα με αυτή την ιδέα... ονομάζεται πλατωνικό ιδανικό (*respublica noumenon*), δεν είναι χίμαιρα κενή, αλλά η αιώνια κανονιστική αρχή για κάθε πολίτευμα γενικά και απομακρύνει κάθε πόλεμο». (*Streit der Fakultäten [Διένεξη των Σχολών]*, *Werke* vi, 364).¹ Έκπληξη προκαλεί η συνέπεια «...και απομακρύνει κάθε πόλεμο». Υποδεικνύει ότι οι κανονιστικές αρχές του διεθνούς δικαίου, οι οποίες ρυθμίζουν τον πόλεμο και την ειρήνη, οφείλουν να ισχύουν μόνο προσωρινά, δηλαδή μέχρις ότου ο φιλειρηνισμός του δικαίου, του οποίου το δρόμο ανοίγει ο Καντ με το κείμενό του «Προς την αιώνια ειρήνη», θα έχει επιφέρει μια κοσμοπολιτική κατάσταση καταργώντας έτσι τον πόλεμο.

Φυσικά ο Καντ αναπτύσσει την επίμαχη ιδέα βασιζόμενος στις έννοιες του δικαίου τού Λόγου και εκκινώντας από τον ορίζοντα εμπειρίας της εποχής του. Και τα δύο αυτά στοιχεία μάς χωρίζουν από τον Καντ. Με την καλύτερη γνώση που έχουμε αποκτήσει όχι με την αξία μας αλλά απλώς επειδή ανήκουμε σε μεταγενέστερη γενιά αναγνωρίζουμε σήμερα ότι η προτεινόμενη κατασκευή πάσχει από εννοιολογικά προβλήματα και δεν ανταποκρίνεται πλέον στις ιστορικές μας εμπειρίες. Γι' αυτόν το λόγο θα υπενθυμίσω αρχικά τις προκείμενες που αποτελούν την αφετηρία του Καντ. Αφορούν και τα τρία στάδια της σκέψης του – τον ορισμό του άμεσου στόχου, δηλαδή την αιώνια ειρήνη, την περιγραφή του καθαυτού σχεδίου, δηλαδή τη νομική μορφή μιας ομοσπονδίας λαών,

και την ιστορικοφιλοσοφική λύση του προβλήματος που τίθεται με το εν λόγω σχέδιο, ήτοι την πραγμάτωση της ιδέας της κοσμοπολιτικής κατάστασης (I). Με αυτά συνδέεται το ερώτημα για το πώς παρουσιάζεται η καντιανή ιδέα υπό το φως της ιστορίας των τελευταίων 200 ετών (II) και για το πώς η συγκεκριμένη ιδέα θα πρέπει να αναδιατυπωθεί εν αναφορά προς τη σημερινή παγκόσμια κατάσταση (III). Η εναλλακτική έναντι της επιστροφής στη φυσική κατάσταση προοπτική, η οποία σχεδιάστηκε από νομικούς, πολιτικούς επιστήμονες και φιλοσόφους, έφερε στην επιφάνεια ενστάσεις κατά του οικουμενισμού του κοσμοπολιτικού δικαίου και της πολιτικής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, οι οποίες μπορούν να αποκρουστούν με την προσήκουσα διαφοροποίηση μεταξύ δικαίου και ηθικής στο πλαίσιο της έννοιας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (IV). Η διαφοροποίηση τούτη προσφέρει και το κλειδί για μια μετακριτική στα εύστοχα από τη σκοπιά της ιστορίας των επιδράσεων επιχειρήματα του Καρλ Σμιτ κατά των ανθρωπιστικών θεμελίων του φιλειρηνισμού του δικαίου.

I

Ο Καντ ορίζει το στόχο της επιδιωκόμενης «έννομης κατάστασης» μεταξύ των λαών αρνητικά ως κατάργηση του πολέμου: «Δεν πρέπει να υπάρχει πόλεμος», πρέπει να δοθεί ένα τέλος «στη φοικτή [heillosen] διεξαγωγή πολέμων» («Επίλογος» στη Rechtslehre [Θεωρία του δικαίου], *Werke* iv, 478). Ο Καντ αιτιολογεί το επιθυμητό μιας τέ-

τοιας ειρήνης επικαλούμενος τα δεινά εκείνου του είδους του πολέμου που διεξήγαγαν τότε οι ηγεμόνες της Ευρώπης με τη βοήθεια των μισθοφορικών τους στρατευμάτων. Ανάμεσα στα δεινά αυτά επ' ουδενί δεν κατονομάζει στην πρώτη θέση τα ανθρώπινα θύματα, αλλά τη «φρικαλεότητα των βιαιοπραγιών» και τις «δηώσεις», κυρίως τη λεηλασία και εξαθλίωση της χώρας εξαιτίας των σημαντικών βαρών του πολέμου και, ως πιθανές συνέπειες του πολέμου, την υποδούλωση, την απώλεια της ελευθερίας, την ξένη κυριαρχία. Σε αυτά προστίθεται επίσης η εκτράχυνση των ηθών όταν οι υπήκοοι υποκινούνται από την κυβέρνηση σε ενάντιες προς το δίκαιο πράξεις, δηλαδή σε κατασκοπία και σε διάδοση ψευδών ειδήσεων ή σε δολιότητες – όπως όταν χρησιμοποιούνται σκοπευτές και εκτελεστές. Εδώ εμφανίζεται το πανόραμα του περιορισμένου πολέμου, ο οποίος μετά την Ειρήνη της Βεσφαλίας το 1648 θεσμοποιήθηκε, στο πλαίσιο του συστήματος της ισορροπίας των Δυνάμεων, ως νόμιμο από τη σκοπιά του διεθνούς δικαίου μέσο επίλυσης των συγκρούσεων. Ο τερματισμός ενός τέτοιου πολέμου ορίζει την κατάσταση ειρήνης. Και όπως μια συγκεκριμένη συνθήκη ειρήνης θέτει τέλος στα δεινά ενός μεμονωμένου πολέμου, μια ομοσπονδία ειρήνης οφείλει να «θέσει για πάντα τέλος σε όλους τους πολέμους» και να εξοβελίσει και τα δεινά του πολέμου ως τέτοια. Τούτη είναι η σημασία της «αιώνιας ειρήνης». Η ειρήνη είναι τόσο περιορισμένη όσο και ο ίδιος ο πόλεμος.

Ο Καντ είχε κατά νου χωρικά περιορισμένες συ-

γκρούσεις ανάμεσα σε μεμονωμένα κράτη και συμμαχίες, και όχι ακόμη παγκόσμιους πολέμους. Είχε κατά νου πολέμους ανάμεσα σε κυβερνήσεις και κράτη, και όχι ακόμη εμφυλίους πολέμους. Είχε κατά νου τεχνικά περιορισμένους πολέμους που επιτρέπουν τη διάκριση μεταξύ στρατού και πολιτών, και όχι ακόμη ανταρτοπόλεμο και τη βομβιστική τρομοκρατία. Είχε κατά νου πολέμους με πολιτικά περιορισμένους στόχους, και όχι ακόμη πολέμους ιδεολογικά υποκινούμενους με στόχο την εξόντωση και εκκαθάριση.² Με δεδομένη την προκείμενη του περιορισμένου πολέμου οι ρυθμίσεις του διεθνούς δικαίου εκτείνονται στη διεξαγωγή του πολέμου και στη διευθέτηση της ειρήνης. Το αποκαλούμενο *ius ad bellum*, δηλαδή το «δικαίωμα για πόλεμο», στο οποίο βασίζονται το δίκαιο «κατά τη διάρκεια του πολέμου» και το δίκαιο «μετά τον πόλεμο», δεν είναι, νοούμενο αυστηρά, ούτε καν δίκαιο, διότι εκφράζει μόνο την ελευθερία προαιρέσεως που παραχωρείται στα υποκείμενα του διεθνούς δικαίου στη φυσική κατάσταση, δηλαδή στην δίχως νόμους κατάσταση της μεταξύ τους επικοινωνίας (*Werke* vi, 212). Οι μοναδικοί ποινικοί νόμοι, οι οποίοι –παρότι εκτελούνται μόνο μέσω των δικαστηρίων του κράτους που διεξάγει τον πόλεμο– παρεμβαίνουν σε αυτή την δίχως νόμους κατάσταση, αναφέρονται στη συμπεριφορά κατά τον πόλεμο. Εγκλήματα πολέμου είναι εγκλήματα που τελέστηκαν κατά τον πόλεμο. Η εμφανισθείσα στο μεταξύ άρση των ορίων του πολέμου, και η αντίστοιχη διεύρυνση της έννοιας της ειρήνης, ήταν που γέννησε τη σχέ-

ψη πως ο ίδιος ο πόλεμος –στη μορφή του επιθετικού πολέμου– είναι έγκλημα που αξίζει να αποκηρύσσεται και να τιμωρείται. Για τον Καντ δεν υπήρχε ακόμα το έγκλημα του πολέμου.

Η αιώνια ειρήνη, καίτοι καίριο χαρακτηριστικό, ωστόσο δεν είναι παρά μόνο ένα σύμπτωμα της κοσμοπολιτικής κατάστασης. Το εννοιολογικό πρόβλημα που πρέπει να επιλύσει ο Καντ είναι η σύλληψη μιας τέτοιας κατάστασης με όρους δικαίου. Πρέπει να αναδείξει τη διαφορά μεταξύ κοσμοπολιτικού δικαίου και κλασικού διεθνούς δικαίου, δηλαδή το ειδοποιό στοιχείο αυτού του *ius cosmopoliticum*.

Ενώ το διεθνές δίκαιο ισχύει μόνο προσωρινά, όπως κάθε δίκαιο στη φυσική κατάσταση, το κοσμοπολιτικό δίκαιο θα τερμάτιζε οριστικά τη φυσική κατάσταση, όπως το κρατικά κυρωμένο δίκαιο. Για τη μετάβαση στην κοσμοπολιτική κατάσταση ο Καντ προσφεύγει εξ αυτού του λόγου κατ' επανάληψη στην αναλογία προς την πρώτη εκείνη έξοδο από τη φυσική κατάσταση, η οποία με τη συγκρότηση ενός συγκεκριμένου κράτους μέσω ενός κοινωνικού συμβολαίου καθιστά δυνατή για τους πολίτες της χώρας μια ζωή με νομικά εξασφαλισμένη ελευθερία. Όπως τερματίστηκε η φυσική κατάσταση μεταξύ των βασιζόμενων στον εαυτό τους ατόμων, έτσι πρέπει να λάβει τέλος και η φυσική κατάσταση ανάμεσα στα εμπόλεμα κράτη. Σε μια πραγματεία που εκδόθηκε δυο χρόνια πριν από το δοκίμιο «Προς την αιώνια ειρήνη» ο Καντ διακρίνει μια αυστηρή αντιστοιχία ανάμεσα στις δύο αυτές διαδι-

κασίες. Και εδώ αναφέρει την καταστροφή της ευημερίας και την απώλεια της ελευθερίας ως τα χειρότερα δεινά για να συνεχίσει κατόπιν: «Εναντίον τούτου πάλι δεν είναι δυνατόν κανένα άλλο μέσον παρά ένα Διεθνές Δίκαιο θεμελιωμένο απάνω σε δημόσιους νόμους που συνοδεύονται από δύναμη, στους οποίους πρέπει να υποτάσσεται κάθε κράτος (κατά την αναλογία ενός δημόσιου δικαίου ή δικαίου του κράτους) – γιατί μια διαρκής γενική ειρήνη με τη λεγόμενη ισορροπία των δυνάμεων στην Ευρώπη είναι απλή χίμαιρα» (Über den Gemeinspruch [Απάνω στο κοινό απόφθεγμα], *Werke* vi, 172). Εδώ γίνεται ακόμα λόγος περί ενός «καθολικού κράτους των λαών, κάτω από την εξουσία του οποίου οφείλουν όλα τα κράτη να προσαρμόζονται οικειοθελώς». Ήδη όμως δυο χρόνια αργότερα ο Καντ θα διακρίνει προσεκτικά μεταξύ «ομοσπονδίας λαών» και «κράτους λαών».

Η εφεξής ως «κοσμοπολιτική» χαρακτηριζόμενη κατάσταση πρέπει λοιπόν να διακρίνεται από την ενδοπολιτειακή κατάσταση δικαίου κατά το ότι τα κράτη εν αντιθέσει προς τους επιμέρους πολίτες δεν υποτάσσονται στους δημόσιους εξαναγκαστικούς νόμους μιας υπερκείμενης εξουσίας, αλλά διατηρούν την ανεξαρτησία τους. Η προβλεπόμενη ομοσπονδία ελευθέρων κρατών, τα οποία στη μεταξύ τους επικοινωνία παραιτούνται διά παντός από το μέσον του πολέμου, οφείλει να αφήνει ανέπαφη την κυριαρχία των μελών της. Τα διαρκώς συμβεβλημένα κράτη διαφυλάσσουν την αρμοδιότητα της αρμοδιότητάς τους και δεν καταλύονται μέσα σε μια παγκόσμια

ρεπουμπλικανική πολιτεία εφοδιασμένη με κρατικές ιδιότητες. Τη θέση «της θετικής ιδέας μιας παγκόσμιας ρεπουμπλικανικής πολιτείας» καταλαμβάνει «το αρνητικό υποκατάστατο μιας διαρκώς διευρυνόμενης συμμαχίας η οποία αποτρέπει τον πόλεμο» (*Werke* vi, 213). Η ένωση τούτη πρέπει να απορρέει από τα κυρίαρχα βουλευτικά ενεργήματα συνημμένων στο πλαίσιο του διεθνούς δικαίου συμβάσεων, οι οποίες δεν εννοούνται πλέον κατά το μοντέλο του κοινωνικού συμβολαίου. Διότι οι συμβάσεις δεν θεμελιώνουν αγωγίμες δικαστικές απαιτήσεις μεταξύ των μελών, αλλά ενώνουν απλώς τα μέλη σε μια διαρκή συμμαχία – σε έναν «συνεχώς ελεύθερο συνασπισμό». Έτσι το ενέργημα τούτο της ένωσης σε μια ομοσπονδία λαών εκτείνεται πέρα από την ασθενή δεσμευτική δύναμη του διεθνούς δικαίου και άρα αποτελεί απλώς το χαρακτηριστικό της «μονιμότητας». Διότι ο Καντ συγκρίνει επίσης την ομοσπονδία των λαών με μια «μόνιμη συνδιάσχεψη κρατών» (*Rechtslehre, Werke* iv, 61).

Η αντιφατικότητα αυτής της κατασκευής είναι προφανής. Διότι σε άλλο σημείο ο Καντ κατανοεί ως συνδιάσχεψη «απλώς μια αυθαίρετη συνάθροιση διαφόρων κρατών, η οποία μπορεί να διαλυθεί ανά πάσα στιγμή, όχι έναν τέτοιο σύνδεσμο, ο οποίος (όπως αυτός των αμερικανικών πολιτειών) είναι βασισμένος σε ένα πολίτευμα». (*Rechtslehre, Werke* iv, 475). Πώς όμως θα εξασφαλιστεί η μονιμότητα του συνδέσμου, από την οποία μάλιστα εξαρτάται «ο πολιτικός τρόπος διευθέτησης των διεθνών συγκρούσεων, χωρίς τη νομική δεσμευτικότητα ενός

θεσμού ανάλογου προς εκείνον του συντάγματος; Τούτο ο Καντ δεν το εξηγεί. Από τη μια μεριά θέλει να διαφυλάξει την κυριαρχία των μελών με την επιφύλαξη της δυνατότητας να διαλυθεί η μεταξύ τους σύμβαση· τούτο διευκολύνει τη σύγκριση με συνδιασκέψεις και εθελούσιους συνασπισμούς. Από την άλλη μεριά η ομοσπονδία που καθιδρύει τη διαρκή ειρήνη οφείλει να διαφέρει από περιστασιακές συμμαχίες ως προς το ότι τα μέλη αισθάνονται υποχρεωμένα ορισμένες φορές να θέτουν υπέρνω της λογικής του δικού τους κράτους τον διακηρυγμένο κοινό στόχο, «να επιλύουν τις έριδες τους... με τη διεξαγωγή δίκης, όχι... με πόλεμο». Χωρίς αυτό το στοιχείο της υποχρέωσης η συνδιάσκεψη ειρήνης των κρατών δεν μπορεί να σταθεροποιηθεί ως «μόνιμη», ούτε ο εθελούσιος συνασπισμός ως «συνεχής», αλλά παραμένει δέσμια ασταθών συσχετισμών συμφερόντων και θα διαλυθεί, όπως αργότερα η Κ.τ.Ε. της Γενεύης. Ο Καντ δεν μπορεί να είχε κατά νου μια δικαίική υποχρέωση, μια που δεν είχε οραματιστεί την ομοσπονδία των λαών ως οργάνωση η οποία μέσω κοινών οργάνων αποκτά κρατική οντότητα και επομένως εξαναγκαστή αυθεντία. Πρέπει γι' αυτόν το λόγο να εμπιστευθεί αποκλειστικά την ηθική αυτοδέσμευση των κυβερνήσεων. Από την άλλη μεριά τούτο δεν ταιριάζει καθόλου με τον ωμά ρεαλιστικό τρόπο με τον οποίο ο Καντ περιγράφει την πολιτική της εποχής του.

Ο ίδιος ο Καντ βλέπει οπωσδήποτε το πρόβλημα, αλλά την ίδια στιγμή το συγκαλύπτει απευθύνοντας μια απλή έκκληση στο Λόγο: «Αν όμως αυτό το κράτος πει: “Δεν

πρέπει να υπάρχει πόλεμος ανάμεσα σε μένα και στα άλλα κράτη, μολονότι δεν αναγνωρίζω καμία ανώτατη νομοθετική εξουσία με την οποία να διασφαλίζονται με αμοιβαίο τρόπο το δικό μου δίκαιο και το δικό της”, τότε δεν είναι διόλου κατανοητό πού θα πρέπει να βασίσω την πίστη στο δικό μου δίκαιο, αν δεν υπάρχει το υποκατάστατο της ένωσης αστικών κοινωνιών, δηλαδή η ελεύθερη ομοσπονδία, την οποία ο Λόγος πρέπει να συνδέει αναγκαία με την έννοια του διεθνούς δικαίου» (*Werke* vi, 212). Η διαβεβαίωση αυτή αφήνει όμως ανοιχτό το κρίσιμο ερώτημα σχετικά με το πώς θα μπορέσει να διασφαλιστεί η μονιμότητα της αυτοδέσμευσης των κρατών που παραμένουν κυρίαρχα. Τούτο, σημειωτέον, δεν αφορά ακόμα το εμπειρικό ζήτημα της προσέγγισης μιας ιδέας, αλλά την εννοιολογική σύλληψη της ίδιας της ιδέας. Αν η ένωση των λαών οφείλει να είναι όχι μια ηθική αλλά μια δικαϊκή οργάνωση, τότε δεν επιτρέπεται να της λείπουν οι ιδιότητες εκείνες ενός «καλού πολιτεύματος» τις οποίες διευκρινίζει ο Καντ έπειτα από μερικές σελίδες – ιδιότητες λοιπόν ενός πολιτεύματος που δεν πρέπει να επαφίεται στην «καλή ηθική διάπλαση» των μελών του, αλλά που πρέπει, στην καλύτερη περίπτωση, να μπορεί το ίδιο να προάγει αυτήν τη διάπλαση.

Από ιστορική σκοπιά θεωρούμενη, η επιφυλακτικότητα του Καντ απέναντι στο σχέδιο μιας συντεταγμένης κοινότητας λαών ήταν βεβαίως ρεαλιστική. Το δημοκρατικό κράτος δικαίου, που μόλις είχε γεννηθεί από την Αμερικανική και Γαλλική επανάσταση, αποτελούσε τότε ακό-

μη την εξαίρεση, όχι τον κανόνα. Το σύστημα των δυνάμεων λειτουργούσε υπό την προϋπόθεση πως μόνο κυρίαρχα κράτη μπορούν να είναι υποκείμενα του διεθνούς δικαίου. Εξωτερική κυριαρχία σημαίνει την ικανότητα ενός κράτους να υπερασπίζεται στον διεθνή στίβο την ανεξαρτησία του, άρα την ακεραιότητα των συνόρων του, στην ανάγκη με στρατιωτική βία· εσωτερική κυριαρχία σημαίνει την ικανότητα που στηρίζεται στο μονοπώλιο εξουσίας του κράτους να διατηρεί την τάξη και την ασφάλεια μέσα στην ίδια του τη χώρα μέσω της διοικητικής ισχύος και του θετικού δικαίου. Η λογική του κράτους καθορίζεται σύμφωνα με τις θεμελιώδεις αρχές μιας ευφυούς πολιτικής ισχύος η οποία συμπεριλαμβάνει τη δυνατότητα διεξαγωγής περιορισμένων πολέμων, ενώ παράλληλα η εσωτερική πολιτική υποτάσσεται στην προτεραιότητα της εξωτερικής πολιτικής. Ο σαφής διαχωρισμός μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πολιτικής έγκειται σε μια στενή, πολιτικά σαφώς οροθετημένη έννοια ισχύος, η οποία σε τελική ανάλυση μετράται από το κατά πόσον ο κάτοχος της ισχύος έχει στη διάθεσή του τις τακτικές δυνάμεις του στρατού και της αστυνομίας.

Για όσο διάστημα ο ορίζοντας τούτου του κλασικού-νεωτερικού κόσμου των κρατών παραμένει αξεπέραστος, οποιαδήποτε προοπτική για ένα κοσμοπολιτικό πολίτευμα που δεν σέβεται την κυριαρχία των κρατών εμφανίζεται αναγκαστικά ως μη ρεαλιστική. Τούτο εξηγεί επίσης για ποιο λόγο η δυνατότητα μιας συμφωνίας ενοποίησης των λαών υπό την ηγεμονία ενός ισχυρού κράτους, στην

οποία ο Καντ προσδίδει παραστατικότητα μέσω της εικόνας μιας «παγκόσμιας μοναρχίας» (*Werke* vi, 169), δεν αποτελεί εναλλακτική λύση: με βάση τις προαναφερθείσες προκείμενες μια τέτοια ηγετική δύναμη θα επέφερε τον «φοβερότερο δεσποτισμό» (*Werke* vi, 169). Εφόσον ο Καντ δεν υπερβαίνει τον ορίζοντα της εμπειρίας της εποχής του, είναι βέβαια εξίσου δύσκολο να πιστέψει σε ένα ηθικό κίνητρο για την ίδρυση και διατήρηση μιας ομοσπονδίας ελευθέρων, προσανατολισμένων σε μια πολιτική ισχύος κρατών. Για τη λύση αυτού του προβλήματος ο Καντ σχεδιάζει μια φιλοσοφία της ιστορίας με κοσμοπολιτική πρόθεση, η οποία σκοπεύει να κάνει εύλογη την εκ πρώτης όψεως απίθανη «συμφωνία πολιτικής και ηθικής» με αναφορά σε μια κρυμμένη «πρόθεση της φύσης».

II

Ο Καντ ονομάζει στην ουσία τρεις τάσεις οι οποίες από τη φύση τους ανταποκρίνονται στο Λόγο και έχουν ως στόχο να εξηγήσουν γιατί μια ομοσπονδία λαών θα ήταν προς το διαφωτισμένο συμφέρον των ίδιων των κρατών: την ειρηνική φύση των ρεπουμπλικανικών πολιτευμάτων (1), τη δύναμη του παγκοσμίου εμπορίου να δημιουργεί κοινοτικούς δεσμούς (2) και τη λειτουργία της πολιτικής δημόσιας σφαίρας (3). Είναι από διπλή άποψη διδακτικό να προβεί κανείς σε μιαν ιστορική εξέταση αυτών των επιχειρημάτων. Τούτα αφενός έχουν ως προς το έκδηλο σημασιολογικό τους περιεχόμενο διαφευθεί από τις εξελίξεις του 19ου και του 20ού αιώνα. Αφετέρου στρέφουν

την προσοχή μας σε ιστορικές εξελίξεις που μαρτυρούν μιαν ιδιάζουσα διαλεκτική. Διότι οι επίμαχες εξελίξεις δείχνουν από τη μια πλευρά ότι οι προκείμενες τις οποίες ο Καντ θέτει ως βάση της θεωρίας του υπό τις προσληφθείσες συνθήκες του λήγοντος 18ου αιώνα δεν ισχύουν πλέον· όμως από την άλλη πλευρά συνηγορούν υπέρ της άποψης ότι μια επίκαιρη αναδιατύπωση της σύλληψης του κοσμοπολιτικού δικαίου –ανάλογα με το πώς ερμηνεύουμε τις διαφορετικές συνθήκες του εξερχόμενου 20ού αιώνα– θα μπορούσε κάλλιστα να πέσει πάνω σε έναν ευνοϊκό συσχετισμό των δυνάμεων.

(1) Το πρώτο επιχείρημα διατείνεται πως οι διεθνείς σχέσεις χάνουν τον πολεμικό χαρακτήρα τους στο βαθμό που στα κράτη καθιερώνεται ο ρεπουμπλικανικός τρόπος διακυβέρνησης· διότι οι πληθυσμοί χωρών με δημοκρατικό πολίτευμα προτρέπουν τις κυβερνήσεις τους για το δικό τους συμφέρον να υιοθετήσουν φιλειρηνικές πολιτικές: «Εάν απαιτείται η συγκατάθεση των πολιτών για να αποφασιστεί αν θα πρέπει να διεξαχθεί πόλεμος ή όχι, τίποτα δεν είναι πιο φυσικό από το να το σκεφτούν αρκετά σοβαρά, προτού ξεκινήσουν ένα τόσο επικίνδυνο παιχνίδι, καθώς θα έπρεπε να αποφασίσουν να φορτωθούν οι ίδιοι όλες τις ολέθριες συνέπειες του πολέμου». Αυτή η αισιόδοξη παραδοχή ανατράπηκε από τη δύναμη που είχε να κινητοποιεί τις μάζες μια ιδέα, την αμφισημία της οποίας ο Καντ δεν ήταν ακόμα σε θέση να αναγνωρίσει το 1795: εννοώ την ιδέα του έθνους. Ο εθνικισμός ήταν ασφαλώς ένα όχημα για την πολυπλοκότητα με-

ταμόρφωση των υπηκόων σε ενεργούς πολίτες που ταυτίζονται με το κράτος τους. Ωστόσο τούτο δεν κατέστησε το δημοκρατικό εθνικό κράτος ειρηνικότερο από τον προκάτοχό του, το δυναστικό απολυταρχικό κράτος.³ Διότι από τη σκοπιά των εθνικών κινημάτων η κλασική αυτοεπιβεβαίωση του κυρίαρχου κράτους αποκτά τις συνδηλώσεις της ελευθερίας και της εθνικής ανεξαρτησίας. Εξ αυτού του λόγου οι πολίτες θα έπρεπε να αποδείξουν το ρεπουμπλικανικό τους φρόνημα με την ετοιμότητά τους να μάχονται και να πεθαίνουν για το έθνος και την πατρίδα. Ο Καντ δεν είχε άδικο να βλέπει τους μισθοφορικούς στρατούς της εποχής του ως όργανα για τη «χρήση των ανθρώπων ως απλών μηχανών... στα χέρια ενός άλλου» και να απαιτεί τη δημιουργία τακτικού στρατού· δεν μπορούσε να προβλέψει ότι η μαζική κινητοποίηση των υποχρεωτικά στρατολογούμενων νέων θα προκαλούσε τη διέγερση του εθνικιστικού τους πάθους και θα οδηγούσε σε μια εποχή καταστροφικών απελευθερωτικών πολέμων που από ιδεολογική άποψη δεν έχουν όρια.

Από την άλλη πλευρά το διανόημα ότι μια δημοκρατική κατάσταση στο εσωτερικό ενθαρρύνει μια φιλειρηνική συμπεριφορά του κράτους προς τα έξω δεν είναι εντελώς λανθασμένο. Ιστοριοστατιστικές καταγραφές δείχνουν πως κράτη με δημοκρατικό πολίτευμα ασφαλώς δεν διεξάγουν λιγότερους πολέμους απ' ό,τι αυταρχικά καθεστώτα (του ενός ή του άλλου είδους)· ωστόσο στις μεταξύ τους σχέσεις συμπεριφέρονται λιγότερο πολεμικά. Το αποτέλεσμα αυτό μπορεί να διαβαστεί κατά έναν

ενδιαφέροντα τρόπο.⁴ Στο μέτρο που οι οικουμενικού τύπου αξιακοί προσανατολισμοί ενός εθισμένου σε θεσμούς ελευθερίας πληθυσμού αποτυπώνονται και στην εξωτερική πολιτική, μια ρεπουμπλικανική κοινότητα δεν συμπεριφέρεται συνολικά πιο ειρηνικά· ωστόσο οι πόλεμοι που διεξάγει έχουν άλλη υφή. Μαζί με τα κίνητρα των πολιτών μεταβάλλεται και η εξωτερική πολιτική του κράτους τους. Η χρήση στρατιωτικής βίας δεν καθορίζεται πλέον αποκλειστικά από μια κατ' ουσίαν μερικευτική κρατική λογική, αλλά επίσης από την επιθυμία να προαχθεί η διεθνής εξάπλωση μη αυταρχικών κρατικών και κυβερνητικών μορφών. Όταν όμως οι αξιακές προτιμήσεις επεκτείνονται πέρα από την αντίληψη των εθνικών συμφερόντων προς όφελος της επικράτησης της δημοκρατίας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλάζουν και οι όροι υπό τους οποίους λειτουργεί το σύστημα των δυνάμεων.

(2) Με έναν παρομοίως διαλεκτικό τρόπο μεταχειρίστηκε η ιστορία, της οποίας έχουμε στο μεταξύ ολοκληρωμένη εικόνα, και το δεύτερο επιχείρημα. Ο Καντ έσφαλε άμεσα, κατά έμμεσο όμως τρόπο εξακολουθεί να έχει και δίκιο. Συγκεκριμένα ο Καντ είχε διακρίνει στην αυξανόμενη αλληλεξάρτηση των κοινωνιών (*Rechtslehre, Werke* iv, 62), την οποία προάγουν η κυκλοφορία ειδήσεων, προσώπων και προϊόντων, ιδιαίτερα όμως στην επέκταση του εμπορίου, μια τάση η οποία εξυπηρετεί την ειρηνική συνένωση των λαών. Οι επεκτεινόμενες εμπορικές σχέσεις δημιουργούν κατά την πρώιμη νεωτερικότητα το πυκνό δίκτυο μιας παγκόσμιας αγοράς η οποία κατά τη

γνώμη του θα όφειλε να θεμελιώσει «μέσω της αμοιβαίας ιδιοτέλειας» ένα διαφέρον για την εξασφάλιση ειρηνικών σχέσεων: «Είναι το πνεύμα του εμπορίου, που δεν μπορεί να συνυπάρχει με τον πόλεμο, και που αργά ή γρήγορα κυριεύει κάθε λαό. Επειδή ανάμεσα σε όλες τις δυνάμεις που υπάγονται στη δύναμη του κράτους η δύναμη του χρήματος ενδέχεται να είναι η πιο αξιόπιστη, τα κράτη... θεωρούν ότι είναι αναγκασμένα να προωθούν την ευγενή ειρήνη» (*Werke* vi, 226). Ο Καντ προφανώς δεν είχε μάθει ακόμα —όπως αμέσως κατόπιν ο Χέγκελ από τη μελέτη των άγγλων οικονομολόγων—⁵ ότι η καπιταλιστική εξέλιξη θα επέφερε μιαν αντίθεση μεταξύ των κοινωνικών τάξεων η οποία απειλεί την ειρήνη και την υποτιθέμενη φιλειρηνική διάθεση ειδικά των πολιτικά φιλελεύθερων κοινωνιών κατά δύο τρόπους. Ο Καντ δεν προέβλεψε πως οι κοινωνικές εντάσεις, οι οποίες ενισχύθηκαν αρχικά από την επιτάχυνση της καπιταλιστικής εκβιομηχάνισης, θα επιβάρυναν την εσωτερική πολιτική με ταξικούς αγώνες και θα ωθούσαν την εξωτερική πολιτική στο δρόμο ενός φιλοπόλεμου ιμπεριαλισμού. Κατά τη διάρκεια του 19ου και του πρώτου μισού του 20ού αιώνα οι ευρωπαϊκές κυβερνήσεις έκαναν συχνά χρήση της κινητήριας δύναμης του εθνικισμού για να διοχετεύσουν προς τα έξω τις κοινωνικές συγκρούσεις και να τις εξουδετερώσουν μέσω επιτυχιών στην εξωτερική πολιτική. Μόνο μετά τις καταστροφές του Δευτέρου παγκοσμίου πολέμου, οπότε οι ενεργειακές πηγές του ολοκληρωτικού εθνικισμού εξαντλήθηκαν, μπόρεσε μια επιτυχημένη μέ-

σω του κοινωνικού κράτους ειρήνευση του ταξικού ανταγωνισμού να αλλάξει την εσωτερική κατάσταση των ανεπτυγμένων κοινωνιών, με αποτέλεσμα –τουλάχιστον στο εσωτερικό των χωρών του ΟΟΣΑ– η αμφίπλευρη οικονομική διαπλοκή των εθνικών οικονομιών να μπορέσει να οδηγήσει σε εκείνου του είδους την «οικονομικοποίηση της διεθνούς πολιτικής»,⁶ από την οποία ο Καντ δικαίως προσδοκούσε ότι θα έχει ειρηνευτική επίδραση. Σήμερα οι ανά τον κόσμο διακλαδώσεις των μέσων μαζικής ενημέρωσης, δικτύων και συστημάτων προκαλούν αναγκαστικά μια συμπύκνωση συμβολικών και κοινωνικών σχέσεων που έχουν ως συνέπεια την αμφίπλευρη αλληλεπίδραση τοπικών και πολύ μακρινών γεγονότων.⁷ Αυτές οι διαδικασίες παγκοσμιοποίησης κάνουν όλο και πιο ευάλωτες τις περίπλοκες κοινωνίες με τις τεχνικά ευαίσθητες υποδομές τους. Ενώ οι στρατιωτικές συρράξεις μεταξύ των πυρηνικά εξοπλισμένων μεγάλων δυνάμεων γίνονται όλο και πιο απίθανες λόγω του υψηλού ρίσκου, πολλαπλασιάζονται παράλληλα οι τοπικές συγκρούσεις με συγκριτικά πολυάριθμες και αποτρόπαιες θυσίες. Από την άλλη πλευρά η παγκοσμιοποίηση θέτει σε αμφισβήτηση ουσιαστικές προϋποθέσεις του κλασικού διεθνούς δικαίου – την κυριαρχία των κρατών και τους σαφείς διαχωρισμούς μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής πολιτικής.

Μη κρατικοί φορείς δράσης, όπως πολυεθνικές επιχειρήσεις και διεθνούς επιρροής ιδιωτικές τράπεζες υποσχάπτον την τυπικά αναγνωρισμένη κυριαρχία των εθνικών κρατών. Σήμερα η καθεμιά από τις τριάντα μεγαλύ-

τερες επιχειρήσεις που λειτουργούν σε παγκόσμια κλίμακα κάνουν ετήσιο τζίρο ο οποίος είναι μεγαλύτερος από το εκάστοτε εθνικό προϊόν ενενήντα χωρών που εκπροσωπούνται στον ΟΗΕ. Αλλά και οι ίδιες οι κυβερνήσεις των οικονομικά ισχυρότερων χωρών νιώθουν σήμερα την ψαλίδα που ανοίγει ανάμεσα στο δικό τους περιορισμένο πεδίο δράσης του εθνικού κράτους και στις προταγές όχι π.χ. του παγκοσμίου εμπορίου αλλά της παγκόσμιας δικτύωσης των παραγωγικών σχέσεων. Τα κυρίαρχα κράτη μπορούν να αντλούν κέρδη από τις οικονομίες τους μόνο για όσο διάστημα πρόκειται για «εθνικές οικονομίες» στις οποίες μπορούν να ασκήσουν επιρροή με πολιτικά μέσα. Όμως με την απεθνικοποίηση της οικονομίας, ειδικότερα με την παγκόσμια δικτύωση των χρηματιστηριακών αγορών και της ίδιας της βιομηχανικής παραγωγής, η εθνική πολιτική χάνει την κυριαρχία πάνω στους γενικούς όρους παραγωγής⁸ – και συνεπώς το μοχλό για τη διατήρηση των κεκτημένων κοινωνικών επιπέδων διαβίωσης.

Συγχρόνως συγχέονται τα όρια μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής πολιτικής που για τα κυρίαρχα κράτη έχουν καταστατική σημασία. Την εικόνα της κλασικής πολιτικής ισχύος δεν την αλλάζουν μόνο τα επιπρόσθετα κανονιστικά χαρακτηριστικά της πολιτικής του εκδημοκρατισμού και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλά μια ιδιόρρυθμη διάχυση της ίδιας της ισχύος. Υπό την αυξανόμενη πίεση για συνεργασία αποκτά μεγαλύτερη αξία η λίγο πολύ έμμεση άσκηση επιρροής στη δόμηση καταστά-

σεων που έχουν γίνει αντιληπτές, στη δημιουργία επαφών ή τη διακοπή κάποιας επικοινωνιακής ροής, στον ορισμό ημερησίων διατάξεων και προβλημάτων. Συχνά η άσκηση επιρροής στους τεθέντες από το πλαίσιο όρους υπό τους οποίους παίρνουν τις αποφάσεις τους άλλα δρώντα υποκείμενα είναι σημαντικότερη από ό,τι η άμεση επίτευξη των στόχων, η άσκηση διοικητικής εξουσίας ή η απειλή βίας.⁹ Η καλούμενη «soft power» εκτοπίζει τη «hard power» και αφαιρεί από εκείνα τα υποκείμενα, στα μέτρα των οποίων ήταν κομμένος και ραμμένος ο συνασπισμός ελευθέρων κρατών του Καντ, τη βάση της ανεξαρτησίας τους.

(3) Ανάλογα έχουν τα πράγματα και με το τρίτο επιχείρημα, το οποίο επικαλείται ο Καντ με στόχο την αποδυνάμωση της υποψίας πως η σχεδιαζόμενη ένωση λαών είναι απλώς και μόνο μια «χιμαιρική ιδέα». Σε μια ρεπουμπλικανική κοινότητα οι αρχές του συντάγματος διαμορφώνουν τα κριτήρια με τα οποία η πολιτική πρέπει να μπορεί να ελέγχεται δημόσια. Τέτοιου είδους κυβερνήσεις δεν μπορούν «να θεμελιώσουν δημόσια την πολιτική μόνο σε τεχνάσματα της φρόνησης» (*Werke* vi, 238) – ακόμα και όταν επικαλούνται τις αρχές μόνο προσχηματικά. Από την άποψη αυτή η δημόσια σφαίρα των πολιτών έχει μια ελεγκτική λειτουργία: μπορεί με τη δημόσια κριτική να εμποδίσει την εκτέλεση προθέσεων οι οποίες «σκιάζονται το φως» και δεν είναι συμβατές με δημόσια υποστηριζόμενους γνώμονες. Σύμφωνα με τον Καντ η δημόσια σφαίρα οφείλει να αποκτήσει επιπλέον μια προ-

γραμματική λειτουργία στο μέτρο που οι φιλόσοφοι με την ιδιότητά τους ως «δημόσιοι διδάσκαλοι του δικαίου» ή ως διανοούμενοι επιτρέπεται «να μιλούν ελεύθερα και δημόσια για τους γνώμονες διεξαγωγής πολέμου και σύναψης ειρήνης» και να πείθουν το κοινό των πολιτών για τις αξιωματικές αρχές τους. Ο Καντ είχε βέβαια κατά νου το παράδειγμα του Φρειδερίκου του Βα και του Βολταίρου, όταν έγραφε τη συγκινητική πρόταση: «Ότι οι βασιλείς θα φιλοσοφήσουν ή ότι θα γίνουν βασιλιάδες οι φιλόσοφοι, δεν είναι ούτε αναμενόμενο αλλά ούτε και ευχταίο, καθώς η κατοχή της εξουσίας αναπόφευκτα διαφθείρει την ελεύθερη κρίση του Λόγου. Ότι όμως οι βασιλείς ή οι βασιλικοί, αυτοκυβερνώμενοι κατά νόμους της ισότητας, λαοί δεν πρέπει να αφήνουν την τάξη των φιλοσόφων να ελαττώνεται ή να βουβαίνεται, αλλά πρέπει να την αφήνουν να μιλά δημόσια, τούτο είναι και για τους δύο προς φωτισμό του έργου τους απαραίτητο και... υπεράνω υποψίας» (*Werke* vi, 228).

Όπως δείχνει λίγο αργότερα η διαμάχη περί αθεϊσμού του Φίχτε, ο Καντ είχε κάθε λόγο να φοβάται τη λογοκρισία. Θέλουμε επίσης να είμαστε επιεικείς μαζί του όσον αφορά την εμπιστοσύνη του στη δύναμη πειθούς της φιλοσοφίας και στην εντιμότητα των φιλοσόφων· ο ιστορικιστικός σκεπτικισμός έναντι του Λόγου ανήκει μόλις στον 19ο αιώνα και η μεγάλη προδοσία των φιλοσόφων μόλις στον δικό μας, τον 20ό αιώνα. Σημαντικότερο είναι το γεγονός ότι ο Καντ υπολόγιζε φυσικά ακόμα σε μια δημόσια σφαίρα με διαφάνεια και δυνατότητα επόπτευ-

σής της, διαμορφωμένη από συγγραφείς, η οποία θα ήταν ανοιχτή σε επιχειρήματα και θα στηριζόταν στο κοινό μιας συγκριτικά μικρής μερίδας μορφωμένων πολιτών. Δεν μπορούσε να προβλέψει τη δομική μεταβολή αυτής της δημόσιας σφαίρας των πολιτών σε μια δημόσια σφαίρα κυριαρχούμενη από ηλεκτρονικά μέσα μαζικής ενημέρωσης, σημασιολογικά εκφυλισμένη και κατελιημμένη από εικόνες και εικονικές πραγματικότητες. Δεν μπορούσε να φανταστεί πως αυτό το περιβάλλον ενός «διαλεγόμενου» διαφωτισμού θα μετατρέπόταν τόσο σε μια άφωνη κατήχηση, όσο και σε μια εξαπάτηση μέσω της γλώσσας.

Το πέπλο αυτό της άγνοιας εξηγεί πιθανόν την τόλμη μιας τόσο μελλοντικής, αλλά –όπως αποδεικνύεται σήμερα– προφητικής προεξόφλησης μιας παγκόσμιας δημόσιας σφαίρας. Διότι αυτή αρχίζει τώρα να διαγράφεται ως επακόλουθο της παγκόσμιας επικοινωνίας: «Επειδή τώρα η... κοινότητα των λαών της γης (!), η οποία κάποια στιγμή έλαβε μεγάλες διαστάσεις, έχει αναπτυχθεί σε τέτοιο σημείο, ώστε η παραβίαση του δικαίου σε ένα μέρος της γης να γίνεται σε όλα αισθητή, γι' αυτό η ιδέα ενός κοσμοπολιτικού δικαίου δεν είναι ένας φανταστικός και υπερβολικός τρόπος παράστασης του δικαίου, αλλά ένα συμπλήρωμα... του πολιτειακού και του διεθνούς δικαίου, το οποίο είναι αναγκαίο για το δημόσιο ανθρώπινο δίκαιο εν γένει και έτσι για την αιώνια ειρήνη. Μόνο υπό τον όρο αυτό (δηλαδή μιας λειτουργικής παγκόσμιας δημόσιας σφαίρας, J. H.) επιτρέπεται να κολακεύουμε τους εαυτούς μας πιστεύοντας ότι βρισκόμαστε σε πο-

ρεία συνεχούς προσέγγισης προς την αιώνια ειρήνη» (*Werke* vi, 216 κ.ε.).

Τα πρώτα γεγονότα που τράβηξαν πράγματι την προσοχή μιας παγκόσμιας δημόσιας σφαίρας και πόλωσαν τις απόψεις σε παγκόσμιο επίπεδο ήταν κατά πάσα πιθανότητα ο πόλεμος του Βιετνάμ και ο πόλεμος του Κόλπου. Μόλις τα τελευταία χρόνια ο ΟΗΕ οργάνωσε αλληπάλληλες διασκέψεις για οικολογικά ζητήματα παγκόσμιου βεληνεκούς (στο Ρίο ντε Τζανέιρο), για προβλήματα σχετικά με την αύξηση του πληθυσμού (στο Κάιρο), τη φτώχεια (στην Κοπεγχάγη) και το κλίμα (στο Βερολίνο). Αυτές τις «παγκόσμιες διασκέψεις κορυφής» μπορούμε να τις κατανοήσουμε ως ισάριθμες προσπάθειες να ασκηθεί τουλάχιστον μια ορισμένη πολιτική πίεση στις κυβερνήσεις, μέσω της απλής θεματοποίησης προβλημάτων κρίσιμων για την επιβίωση ενώπιον μιας παγκόσμιας δημόσιας σφαίρας, επομένως μέσω μιας έκκλησης στην παγκόσμια κοινή γνώμη. Ασφαλώς δεν πρέπει κανείς να παραβλέψει πως αυτή η προσωρινά προκληθείσα προσοχή σε ειδικά θέματα διοχετεύεται όπως και πριν μέσω των παγιωμένων δομών των εθνικών δημοσίων σφαιρών. Για τη σταθεροποίηση της επικοινωνίας ανάμεσα σε χωρικά απομακρυσμένους συμμετέχοντες, οι οποίοι ανταλλάσσουν την ίδια ώρα, για τα ίδια θέματα, ισάξιες συμβολές, απαιτούνται πιο στέρεες δομές. Υπό την έννοια αυτή δεν υπάρχει ακόμα οικουμενική, ούτε καν η επειγόντως αναγκαία ευρωπαϊκή δημόσια σφαίρα. Ωστόσο ο κεντρικός ρόλος που κατέχουν οι οργανισμοί νέου τύπου, δηλαδή

μη κυβερνητικοί οργανισμοί, όπως η Green Peace ή η Διεθνής Αμνηστία, όχι μόνο σε τέτοιου είδους διασκέψεις, αλλά γενικότερα για τη δημιουργία και κινητοποίηση υπερεθνικών δημοσίων σφαιρών, είναι σε κάθε περίπτωση μια ένδειξη της αυξανόμενης επιρροής στον τύπο δρώντων υποκειμένων, τα οποία έρχονται επίσης αντιμέτωπα με τα κράτη τρόπον τινά μέσα από μια διεθνώς δικτυωμένη κοινωνία των πολιτών.¹⁰

Ο ρόλος των δημοσιεύσεων και της δημόσιας σφαίρας τον οποίο δικαίως προέβαλε ο Καντ κατευθύνει το βλέμμα μας στο συσχετισμό του δικαίικου πολιτεύματος με την πολιτική κουλτούρα μιας κοινότητας.¹¹ Μια φιλελεύθερη πολιτική κουλτούρα καλλιεργεί το έδαφος όπου θα ριζώσουν θεσμοί ελευθερίας, ενώ συγχρόνως είναι το μέσον με το οποίο επιτυγχάνονται πρόοδοι στον πολιτικό εκπολιτισμό ενός πληθυσμού.¹² Βεβαίως ο Καντ ομιλεί για «εξέλιξη του πολιτισμού» που θα οδηγούσε «μεγαλύτερη ομοφωνία όσον αφορά αρχές» (*Werke* vi, 226)· επίσης προσδοκά πως η δημόσια χρήση επικοινωνιακών ελευθεριών θα μετατρέπεται σε διαδικασίες διαφώτισης που επηρεάζουν την τοποθέτηση και τον τρόπο του σκέπτεσθαι ενός πληθυσμού μέσα από την πολιτική κοινωνικοποίηση. Σε τούτα τα συμφραζόμενα ομιλεί για «μια κάποια κλίση της καρδιάς, που ο διαφωτισμένος άνθρωπος δεν μπορεί ν' αποφύγει να αισθανθεί προς το αγαθό, που το εννοεί εντελώς» (*Idee zu einer Allgemeinen Geschichte* [Ιδέα μιας γενικής ιστορίας], *Werke* vi, 46 κ.ε.). Όμως αυτές οι παρατηρήσεις δεν αποκτούν συστηματική σημα-

σία, διότι η χαρακτηριζόμενη από μια διχοτομική διαμόρφωση των εννοιών υπερβατολογική φιλοσοφία χωρίζει το εσωτερικό από το εξωτερικό, την ηθικότητα από τη νομιμότητα. Ο Καντ παραγνωρίζει ιδιαιτέρως το συσχετισμό που δημιουργεί μια φιλελεύθερη πολιτική κουλτούρα μεταξύ της φρόνιμης πρόσληψης του συμφέροντος, της ηθικής επίγνωσης και της συνήθειας, μεταξύ αφενός της παράδοσης και αφετέρου της κριτικής. Οι πρακτικές μιας τέτοιας κουλτούρας διαμεσολαβούν ηθική, δίκαιο και πολιτική και συγχρόνως διαμορφώνουν τα κατάλληλα συμφραζόμενα για μια δημόσια σφαίρα που προωθεί πολιτικές διαδικασίες μάθησης.¹³ Γι' αυτόν το λόγο ο Καντ δεν χρειάστηκε να ανατρέξει σε μια μεταφυσική «πρόθεση της φύσης» ώστε να εξηγήσει πώς μπορεί να μεταβληθεί «σε ηθική ολότητα μια κοινωνική συμβίωση που έχει συντελεστεί με παθολογικά μέσα εξαναγκασμού» (*Idee...*, *Werke* vi, 38).

Οι κριτικοί αυτοί συλλογισμοί δείχνουν πως η καντιανή ιδέα της κοσμοπολιτικής κατάστασης πρέπει να αναδιατυπωθεί, αν δεν θέλει να χάσει την επαφή με την κατάσταση ενός κόσμου που έχει συθέμελα αλλάξει. Η ήδη καθυστερημένη αναθεώρηση του βασικού εννοιολογικού πλαισίου του Καντ διευκολύνεται από το γεγονός ότι η ίδια η ιδέα δεν έμεινε στάσιμη. Αρχής γενομένης με την πρωτοβουλία του προέδρου Ουίλσον και την ίδρυση της Κ.τ.Ε. της Γενεύης έγινε αποδεκτή από την πολιτική και εφαρμόστηκε. Μετά το τέλος του Δευτέρου παγκοσμίου πολέμου η ιδέα της αιώνιας ειρήνης απέκτησε χειροπια-

στή μορφή στους θεσμούς, τις διακηρύξεις και τις πολιτικές των Ηνωμένων Εθνών (όπως και σε άλλους υπερεθνικούς οργανισμούς). Νέα ώθηση της έδωσε και η προκλητική δύναμη των απaráμιλλων καταστροφών του 20ού αιώνα. Αντικρίζοντας τούτο το ζοφερό υπόβαθρο, το παγκόσμιο πνεύμα, όπως θα εκφραζόταν ο Χέγκελ, έκανε ένα απότομο τίναγμα.

Ο Πρώτος παγκόσμιος πόλεμος έφερε τις ευρωπαϊκές κοινωνίες αντιμέτωπες με τον τρόπο και τη φρίκη ενός πολέμου δίχως χωρικά και τεχνολογικά σύνορα, ο Δεύτερος παγκόσμιος πόλεμος τις έφερε αντιμέτωπες με τα μαζικά εγκλήματα ενός πολέμου δίχως ιδεολογικά σύνορα. Πίσω από το πέπλο ενός ολοκληρωτικού πολέμου που εξυφάνθηκε από τον Χίτλερ πραγματοποιήθηκε μια πολιτισμική ρήξη που προξένησε έναν παγκόσμιο κλονισμό και προώθησε τη μετάβαση από το διεθνές δίκαιο στο κοσμοπολιτικό δίκαιο. Από τη μια μεριά η –ήδη από τη συνθήκη του Κέλλογκ το 1928– διατυπωθείσα αποκήρυξη του πολέμου μετουσιώθηκε από τα στρατιωτικά δικαστήρια της Νυρεμβέργης και του Τόκιο σε σύνολα αξιόποινων πράξεων. Αυτές δεν περιορίζονται πλέον στα εγκλήματα κατά τη διάρκεια του πολέμου, αλλά ενοχοποιούν τον ίδιο τον πόλεμο ως έγκλημα. Εφεξής μπορεί να διωχθεί «το έγκλημα του πολέμου». Από την άλλη μεριά οι ποινικοί νόμοι επεκτάθηκαν ώστε να συμπεριλαμβάνουν και «εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας», εγκλήματα για τα οποία δόθηκε νόμιμη εντολή από κρατικά όργανα και που διαπράχθηκαν με τη συνεργασία αναρίθμητων μελών ορ-

γανώσεων, στελεχών, δημοσίων υπαλλήλων, επιχειρηματιών και ιδιωτών. Με τις δυο αυτές καινοτομίες τα κρατικά υποκείμενα του διεθνούς δικαίου έχασαν για πρώτη φορά το γενικό τεκμήριο αθωότητας σε μιαν υποτιθέμενη φυσική κατάσταση.

III

Η αναθεώρηση των βασικών εννοιών αφορά (1) την εξωτερική κυριαρχία των κρατών και τον τροποποιημένο χαρακτήρα των διακρατικών σχέσεων, (2) την εσωτερική κυριαρχία των κρατών και τους κανονιστικούς περιορισμούς της κλασικής πολιτικής ισχύος, όπως και (3) τη διαστρωμάτωση της παγκόσμιας κοινωνίας και μια παγκοσμιοποίηση των διακινδυνεύσεων η οποία καθιστά αναγκαία μια τροποποιημένη εννοιολογική σύλληψη αυτού που εμείς κατανοούμε ως «ειρήνη».

(1) Η έννοια του Καντ για μια διαρκή ομοσπονδία λαών που θα σέβεται συγχρόνως την κυριαρχία των μελών της δεν είναι, όπως δείξαμε, συνεπής. Το κοσμοπολιτικό δίκαιο πρέπει να θεσμοποιηθεί κατά τρόπο που να δεσμεύει τις επιμέρους κυβερνήσεις. Η κοινότητα των λαών πρέπει να μπορεί τουλάχιστον να προτρέπει τα μέλη της σε νόμιμη συμπεριφορά υπό την απειλή κυρώσεων. Μόνο έτσι θα μεταβληθεί το ασταθές, σε αμοιβαίες απειλές στηριζόμενο σύστημα αυτοεπιβεβαιωνόμενων κυρίαρχων κρατών σε μια ομοσπονδία με κοινούς θεσμούς. Οι θεσμοί αυτοί θα αναλαμβάνουν κρατικές λειτουργίες, δηλαδή θα ρυθμίζουν με κανόνες δικαίου την επικοινωνία

νία των μελών τους μεταξύ τους και θα ελέγχουν την τήρηση των κανόνων αυτών. Ο εξωτερικός συσχετισμός των διεθνών σχέσεων μεταξύ κρατών που έχουν ρυθμιστεί συμβατικά και που διαμορφώνουν περιβάλλοντα καθένα για το άλλο, θα τροποποιηθεί τότε με τη δημιουργία ενός εσωτερικού συσχετισμού μεταξύ των μελών μιας οργάνωσης βασισμένου σε καταστατικό χάρτη ή σε σύμβαση. Αυτό το νόημα έχει ο χάρτης των Ηνωμένων Εθνών, ο οποίος απαγορεύει (με την απαγόρευση χρήσης βίας στο άρθρο 2, 4) τους επιθετικούς πολέμους και (στο κεφάλαιο vii) εξουσιοδοτεί το Συμβούλιο Ασφαλείας να προσφεύγει στα ενδεδειγμένα μέσα, εν ανάγκη σε στρατιωτική δράση, όποτε «παρουσιάζεται απειλή ή παραβίαση της ειρήνης ή πράξη επίθεσης». Από την άλλη πλευρά απαγορεύεται ρητά στα Ηνωμένα Έθνη η επέμβαση στις εσωτερικές υποθέσεις ενός κράτους (στο άρθρο 2, 7). Κάθε κράτος διατηρεί το δικαίωμα στη στρατιωτική του αυτοάμυνα. Τον Δεκέμβριο του 1991 η Γενική Συνέλευση (με την απόφαση 46/182) επικύρωσε αυτή την αξιωματική αρχή: «Η κυριαρχία, εδαφική ακεραιότητα και εθνική ενότητα ενός κράτους πρέπει σύμφωνα με το χάρτη των Ηνωμένων Εθνών να γίνονται πλήρως σεβαστές».¹⁴

Με αυτές τις αμφίσημες ρυθμίσεις, οι οποίες ταυτοχρόνως περιορίζουν και εγγυώνται την κυριαρχία του επιμέρους κράτους, ο χάρτης λαμβάνει υπόψη του τη μεταβατική αυτή κατάσταση. Τα Ηνωμένα Έθνη δεν διαθέτουν δικές τους ένοπλες δυνάμεις, ούτε στρατεύματα που τελούν υπό το δικό τους γενικό πρόσταγμα, ενώ σε κα-

μία περίπτωση δεν διαθέτουν το μονοπώλιο της βίας. Για την επιβολή των αποφάσεών τους εξαρτώνται από την οικειοθελή συνεργασία των ικανών προς δράση μελών τους. Η ιδέα ήταν να εξισορροπηθεί η ελλείπουσα βάση ισχύος με την ίδρυση του Συμβουλίου Ασφαλείας, το οποίο θα δέσμευε τις μεγάλες δυνάμεις που έχουν το δικαίωμα του βέτο ως μόνιμα μέλη του παγκόσμιου οργανισμού. Αυτό ως γνωστόν είχε ως συνέπεια να μπλοκάρουν επί δεκαετίες οι υπερδυνάμεις η μια την άλλη. Και όταν το Συμβούλιο Ασφαλείας αναλαμβάνει πρωτοβουλίες, κάνει μια ιδιαιτέρως επιλεκτική χρήση της διακριτικής του ευχέρειας περιφρονώντας τη θεμελιακή αρχή της ίσης μεταχείρισης.¹⁵ Αυτό το πρόβλημα ήρθε πάλι στην επικαιρότητα με τον πόλεμο του Κόλπου.¹⁶ Ακόμη και το Διεθνές Δικαστήριο της Χάγης διαθέτει απλώς συμβολική σημασία, αν και όχι εντελώς επουσιώδη, εφόσον δραστηριοποιείται μόνο κατόπιν αιτήσεως και δεν μπορεί να δεσμεύσει τις κυβερνήσεις με τις αποφάσεις του (όπως αποδείχτηκε και πάλι στην υπόθεση της Νικαράγουας κατά των ΗΠΑ).

Σήμερα τη διεθνή ασφάλεια δεν την εγγυάται το κανονιστικό πλαίσιο του ΟΗΕ, τουλάχιστον όσον αφορά τις σχέσεις μεταξύ των πυρηνικά εξοπλισμένων χωρών, αλλά τη δημιουργεί η συμφωνία ελέγχου των εξοπλισμών, κυρίως οι «συμμαχίες ασφάλειας». Αυτές οι διμερείς συμβάσεις δημιουργούν μεταξύ ανταγωνιζομένων ομάδων ισχύος συντονιστικές πιέσεις και οργανώνουν επιθεωρήσεις, ώστε να δύναται να λειτουργήσει πάνω από τη διαφάνεια των σχε-

διασμών και τη δυνατότητα στάθμισης των κινήτρων μια μη κανονιστική, θεμελιωμένη αποκλειστικά στην ένσκηπη ορθολογικότητα, αξιοπιστία των προσδοκιών.

Θεωρώντας το εμπόδιο της κρατικής κυριαρχίας ανυπέρβλητο, ο Καντ σχεδίασε την κοσμοπολιτική ένωση ως ομοσπονδία κρατών, όχι πολιτών του κόσμου. Τούτο δεν ήταν συνεπές, καθόσον από την άλλη ανάγει κάθε κατάσταση, και όχι μόνο την εσωτερική δικαϊκή κατάσταση, στο πρωτογενές δίκαιο το οποίο προσιδιάζει σε κάθε πρόσωπο «ως άνθρωπο». Κάθε άνθρωπος έχει δικαίωμα σε ίσες ελευθερίες σύμφωνα με καθολικούς νόμους («τους οποίους αποφασίζουν όλοι για όλους, επομένως και ο καθένας για τον εαυτό του»). Γενικότερα η θεμελίωση αυτή του δικαίου στα ανθρώπινα δικαιώματα διακρίνει τα άτομα ως φορείς δικαιωμάτων και προσδίδει σε όλες τις σύγχρονες έννομες τάξεις ένα χαρακτήρα αναπαλλοτρίωτα ατομικιστικό.¹⁷ Εφόσον όμως ο Καντ θεωρεί αυτή την εγγύηση της ελευθερίας –«τι οφείλει να πράττει ο άνθρωπος σύμφωνα με τους νόμους της ελευθερίας»– ως το «ουσιώδες της πρόθεσης για την επίτευξη της αιώνιας ειρήνης», «και μάλιστα σύμφωνα με όλες τις τρεις σχέσεις του δημοσίου δικαίου, δηλαδή του πολιτειακού δικαίου, του διεθνούς δικαίου, και του κοσμοπολιτικού δικαίου» (*Werke* vi, 223), τότε οφείλει να μην επιτρέπει να διαμεσολαβείται η αυτονομία των πολιτών ούτε καν μέσω της κυριαρχίας του κράτους τους.

Η αιχμή του δόρατος στο κοσμοπολιτικό δίκαιο συνίσταται μάλλον στο γεγονός ότι παρακάμπτοντας τα συλ-

λογικά υποκείμενα του διεθνούς δικαίου επεμβαίνει ρυθμιστικά στη θέση των ατομικών υποκειμένων του δικαίου και διασφαλίζει γι' αυτά μια μη μεσολαβημένη ιδιότητα μέλους στο συνασπισμό ελεύθερων και ίσων πολιτών του κόσμου. Ο Καρλ Σμιτ αντιλήφθηκε αυτή την αιχμή και είδε πως σύμφωνα με αυτήν τη σύλληψη «κάθε άτομο... είναι συγχρόνως πολίτης του κόσμου (με την πλήρη νομική έννοια της λέξης) και πολίτης του κράτους». ¹⁸ Εφόσον η αρμοδιότητα της αρμοδιότητας περιέρχεται στο «παγκόσμιο ομόσπονδο κράτος» και τα άτομα καταλαμβάνουν μιαν άμεση κατά το δίκαιο θέση σε αυτή την διεθνή κοινότητα, το επιμέρους κράτος μετατρέπεται «σε μια απλή αρμοδιότητα συγκεκριμένων ανθρώπων που εμφανίζονται στον διπλό ρόλο διεθνούς και εθνικής λειτουργίας». ¹⁹ Η σπουδαιότερη συνέπεια ενός δικαίου που δρα διαμέσου της κυριαρχίας των κρατών είναι η προσωπική ευθύνη επιμέρους προσώπων για εγκλήματα που έχουν διαπράξει ευρισκόμενοι σε κρατικές ή στρατιωτικές υπηρεσίες.

Και από αυτή την άποψη η εξέλιξη έχει εν τω μεταξύ ξεπεράσει τον Καντ. Σε συνέχεια του Χάρτη της Ατλαντικής Συμμαχίας του Αυγούστου του 1941, ο Χάρτης του ΟΗΕ του Ιουνίου 1945 υποχρεώνει τα κράτη-μέλη γενικά στην τήρηση και πραγμάτωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η Γενική Συνέλευση του Δεκεμβρίου 1948 με την «Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου» έχει εξειδικεύσει τα δικαιώματα αυτά κατά υποδειγματικό τρόπο και μέχρι σήμερα τα έχει περαιτέρω

εξελίξει με πολυάριθμες αποφάσεις.²⁰ Τα Ηνωμένα Έθνη δεν παραχωρούν την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποκλειστικά στην κρατική διεκπεραίωση· διαθέτουν δικό τους μηχανισμό για τη διαπίστωση των παραβιάσεων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Για τα κοινωνικά, οικονομικά και πολιτισμικά θεμελιώδη δικαιώματα που υπόκεινται στην «επιφύλαξη του δυνατού» η Επιτροπή των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων έχει θεσμοθετήσει όργανα επιτήρησης και διαδικασίες αναφοράς, για τα αστικά και πολιτικά θεμελιώδη δικαιώματα έχει επιπλέον θεσμοθετήσει και διαδικασίες προσφυγής.

Στην ατομική προσφυγή (αν και αυτή δεν έχει αναγνωρισθεί από όλα τα προσυπογράφοντα μέλη), η οποία παρέχει στον επιμέρους πολίτη ένδικο μέσα κατά της ίδιας του της κυβέρνησης, αποδίδεται θεωρητικά μεγαλύτερη σημασία από ό,τι στην κρατική προσφυγή. Όμως μέχρι σήμερα λείπει ένα Ποινικό Δικαστήριο που να εξετάζει και να αποφαινεται για διαπιστωμένες περιπτώσεις παραβιάσεων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ως και η πρόταση για το διορισμό ενός Υπατου Αρμοστή των Ηνωμένων Εθνών για τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν μπόρεσε να επικρατήσει στη Συνδιάσκεψη της Βιέννης για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Ad hoc θεσμοθετημένα δικαστήρια για εγκλήματα πολέμου κατά το πρότυπο των στρατιωτικών δικαστηρίων της Νυρεμβέργης και του Τόκιο αποτελούν μέχρι στιγμής την εξαίρεση.²¹ Βέβαια η Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών έχει αναγνωρίσει τις κατευθυντήριες αρχές, στις οποίες βασίστηκαν οι απο-

φάσεις που έλαβαν τα συγκεκριμένα δικαστήρια, ως «αρχές του διεθνούς δικαίου». Στο μέτρο αυτό ο ισχυρισμός πως οι δίκες κατά κορυφαίων στρατιωτικών, διπλωματών, υπαλλήλων υπουργείων, ιατρών, τραπεζιτών και μεγαλοεπιχειρηματιών του ναζιστικού καθεστώτος αφορούσαν «μοναδικές» διαδικασίες χωρίς δικαιοπλαστική νομολογική ισχύ είναι λανθασμένος.²²

Η αχίλλειος πτέρνα της οικουμενικής προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι και πάλι η έλλειψη μιας εκτελεστικής εξουσίας που θα μπορούσε να εξασφαλίσει το σεβασμό στην Οικουμενική Διακήρυξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εν ανάγκη με επεμβάσεις που θα θίγουν την κυριαρχική εξουσία των εθνικών κρατών. Εφόσον τα ανθρώπινα δικαιώματα θα πρέπει σε πολλές περιπτώσεις να επιβάλλονται εις βάρος των εθνικών κυβερνήσεων, η απαγόρευση παρέμβασης που απορρέει από το διεθνές δίκαιο χρήζει αναθεώρησης. Σε περιπτώσεις που δεν λείπει εντελώς (όπως στην περίπτωση της Σομαλίας) μία εν λειτουργία τελούσα κρατική εξουσία, η παγκόσμια οργάνωση επιχειρεί την επέμβασή της (όπως στη Λιβερία και στην Κροατία/Βοσνία²³) μόνο με τη συγκατάθεση των σχετικών κυβερνήσεων. Κατά τη διάρκεια του πολέμου του Κόλπου με την απόφαση 688 του Απριλίου 1991 η παγκόσμια οργάνωση χάραξε πάντως μια νέα πορεία στην πράξη, αν και όχι στη θεμελίωση με βάση το δίκαιο. Τότε τα Ηνωμένα Έθνη επικαλέστηκαν το δικαίωμα παρέμβασης που τους παρέχεται σύμφωνα με το κεφ. vii του Χάρτη σε περιπτώσεις «απειλής κατά

της διεθνούς ασφάλειας»· από νομική άποψη επομένως ούτε τότε επενέβησαν στις «εσωτερικές υποθέσεις» ενός κυρίαρχου κράτους. Ότι στην πράξη έκαναν ακριβώς αυτό, τούτο το γνώριζαν πολύ καλά οι σύμμαχοι όταν καθόριζαν ζώνες απαγόρευσης πτήσης πάνω από τον ιρακινό εναέριο χώρο και εγκαθιστούσαν στρατιωτικές δυνάμεις ξηράς στο Βόρειο Ιράκ για να δημιουργήσουν «καταφύγια» (που εν τω μεταξύ εκμεταλλεύτηκαν με άθλιο τρόπο οι Τούρκοι) για Κούρδους πρόσφυγες, δηλαδή για να προστατεύσουν τα μέλη μιας μειονότητας από το ίδιο τους το κράτος.²⁴ Ο άγγλος υπουργός Εξωτερικών μίλησε σε αυτή την περίπτωση για μια «διεύρυνση των ορίων της διεθνούς δράσης».²⁵

(3) Η αναθεώρηση των θεμελιωδών εννοιών, η οποία είναι αναγκαία εν αναφορά προς τον τροποποιημένο χαρακτήρα των διακρατικών σχέσεων και τον κανονιστικό περιορισμό του περιθωρίου δράσης των κυρίαρχων κρατών, έχει συνέπειες για την εννοιολογική σύλληψη της ομοσπονδίας των λαών και της κοσμοπολιτικής κατάστασης. Αυτές τις συνέπειες λαμβάνουν εν μέρει υπόψη τους οι απαιτητικές κανονιστικές αρχές που εν τω μεταξύ υπάρχουν· ωστόσο όπως και πριν υπάρχει μεγάλη διάσταση μεταξύ του γράμματος και της εκτέλεσης αυτών των κανονιστικών αρχών. Η παρούσα παγκόσμια κατάσταση μπορεί στην ευνοϊκότερη περίπτωση να νοηθεί ως μετάβαση από το διεθνές στο κοσμοπολιτικό δίκαιο. Υπάρχουν πολλές ενδείξεις μάλλον για μια επιστροφή στον εθνικισμό. Η αποτίμηση εξαρτάται κυρίως από το πώς

αξιολογούμε τη δυναμική των «ευνοϊκών» τάσεων. Έχουμε παρακολουθήσει τη διαλεκτική εκείνων των εξελίξεων τις οποίες είχε προβλέψει ο Καντ στην εποχή του με τους όρους του φιλειρηνισμού των δημοκρατιών, της ενοποιητικής δύναμης των παγκόσμιων αγορών και της κανονιστικής πίεσης των φιλελεύθερων δημοσίων σφαιρών. Αυτές οι τάσεις σήμερα συναντώνται με έναν απρόβλεπτο συσχετισμό.

Ο Καντ είχε μάλιστα φανταστεί τη διεύρυνση του συνασπισμού των ελεύθερων κρατών έτσι ώστε γύρω από τον πυρήνα μιας πρωτοπορίας φιλειρηνικών δημοκρατιών να αποκρυσταλλώνονται ολοένα και περισσότερα κράτη: «Διότι αν η τύχη τα φέρει έτσι, ώστε ένας ισχυρός και διαφωτισμένος λαός να συστήσει ένα ρεπουμπλικανικό πολίτευμα (που από τη φύση του πρέπει να ρέπει προς την αιώνια ειρήνη), τότε τούτο θα αποτελέσει το επίκεντρο της ομοσπονδιακής ένωσης για άλλα κράτη που θα θέλουν να ενταχθούν σε αυτήν... Με ολοένα και περισσότερες συνδέσεις αυτού του τύπου η ομοσπονδία θα επεκτείνεται όλο και πιο πολύ» (*Werke* vi, 211 κ.ε.). Αλλά στην πραγματικότητα η παγκόσμια οργάνωση συνενώνει σήμερα σχεδόν όλα τα κράτη κάτω από τη στέγη της, και μάλιστα ανεξαρτήτως του αν έχουν ήδη ρεπουμπλικανικά πολιτεύματα και σέβονται τα ανθρώπινα δικαιώματα ή όχι. Η πολιτική ενότητα του κόσμου βρίσκει την έκφρασή της στη Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών όπου εκπροσωπούνται ισότιμα όλες οι κυβερνήσεις. Με τον τρόπο αυτό η παγκόσμια οργάνωση παραβλέπει όχι μόνο τις

διαφορές ως προς τη νομιμότητα των μελών της εντός της κοινότητας κρατών, αλλά και τις διαφορές ως προς την καταστατική τους θέση εντός μιας διαστρωματωμένης παγκόσμιας κοινωνίας. Ομιλώ περί «παγκόσμιας κοινωνίας» διότι τα συστήματα επικοινωνίας και οι αγορές έχουν καθιδρύνει μια παγκόσμια συνάφεια· όμως πρέπει να γίνει λόγος περί «διαστρωματωμένης» παγκόσμιας κοινωνίας, διότι ο μηχανισμός της παγκόσμιας αγοράς συζευγνύει την αναπτυσσόμενη παραγωγικότητα με την αυξανόμενη εξαθλίωση, γενικότερα τις διαδικασίες ανάπτυξης με τις διαδικασίες υπανάπτυξης. Η παγκοσμιοποίηση διχάζει τον κόσμο και ταυτοχρόνως ως κοινότητα υψηλού κινδύνου τον ωθεί σε κοινή δράση.

Από την οπτική της πολιτικής επιστήμης ο κόσμος από το 1917 έχει διασπαστεί σε τρεις κόσμους. Ασφαλώς τα σύμβολα του πρώτου, δεύτερου και τρίτου κόσμου έχουν λάβει μετά το 1989 μιαν άλλη σημασία.²⁶ Ο τρίτος κόσμος αποτελείται σήμερα από εδάφη, όπου η κρατική υποδομή και το κρατικό μονοπώλιο εξουσίας έχουν τόσο ανεπαρκή ανάπτυξη (Σομαλία) ή βρίσκονται σε τέτοια διάλυση (Γιουγκοσλαβία), όπου οι κοινωνικές εντάσεις είναι τόσο δυνατές και τα όρια ανοχής της πολιτικής κουλτούρας τόσο χαμηλά, ώστε να κλονίζεται η εσωτερική τάξη από έμμεσες εξουσίες μαφιόζικου ή φονταμενταλιστικού τύπου. Αυτές οι κοινωνίες απειλούνται από εθνικές, εθνικιστικές ή θρησκευτικές διαδικασίες διάσπασης. Πράγματι οι πόλεμοι που έχουν διεξαχθεί τις τελευταίες δεκαετίες, περνώντας πολύ συχνά απαρατήρητοι από την

παγκόσμια δημόσια σφαίρα, ήταν στη μεγάλη τους πλειοψηφία εμφύλιοι πόλεμοι τέτοιου είδους. Απέναντι σε αυτό τον τρίτο κόσμο ο δεύτερος κόσμος έχει έντονη τη σφραγίδα της πολιτικής τής ισχύος, την οποία κληρονόμησαν από την Ευρώπη τα εθνικά κράτη που προέκυψαν μετά το πέρας του αποικισμού. Στο εσωτερικό τους τα κράτη αυτά συχνά εξισορροπούν τις ασταθείς συνθήκες με αυταρχικά συντάγματα και τηρούν προς τα έξω μian άκαμπτη στάση (όπως παραδείγματος χάριν στην περιοχή του Κόλπου) ως προς την κυριαρχία και τη μη ανάμειξη. Στηρίζονται στη στρατιωτική βία και υπακούουν αποκλειστικά στη λογική της ισορροπίας των δυνάμεων. Μόνο τα κράτη του πρώτου κόσμου έχουν τη δυνατότητα να εναρμονίσουν μέχρις ενός ορισμένου βαθμού τα εθνικά τους συμφέροντα με εκείνες τις κανονιστικές απόψεις που καθορίζουν το εν μέρει κοσμοπολιτικό επίπεδο των αξιώσεων των Ηνωμένων Εθνών.

Ως δείκτες που κρίνουν αν κάποιο κράτος ανήκει στον πρώτο αυτό κόσμο ο Ρ. Κούπερ κατονομάζει την αυξανόμενη ασημαντότητα ζητημάτων σχετικά με τα σύνορα του κράτους και την ανεκτικότητα απέναντι σε έναν νόμιμα απελευθερωμένο πλουραλισμό στο εσωτερικό· την αμφίδρομη άσκηση επιρροής κατά τη διακρατική επικοινωνία από ένα κράτος σε παραδοσιακά εσωτερικές υποθέσεις του άλλου, γενικά την αυξανόμενη συγχώνευση της εσωτερικής και της εξωτερικής πολιτικής· την ευαισθησία απέναντι στην πίεση της φιλελεύθερης δημόσιας σφαίρας· την άρνηση χρησιμοποίησης στρατιωτικής βίας

ως μέσου για την επίλυση συγκρούσεων και την εκνομίκευση των διεθνών σχέσεων· εν κατακλείδι την προτίμηση συνεργασιών που θεμελιώνουν την ασφάλεια στη διαφάνεια και στην αξιοπιστία των προσδοκιών. Αυτός ο κόσμος ορίζει συγχρόνως τον μεσημβρινό ενός παρόντος με βάση τον οποίο μετράται η πολιτική ταυτοχρονία τού οικονομικά και πολιτισμικά ασύγχρονου. Ο Καντ, που ως τέκνο του 18ου αιώνα δεν σκεπτόταν ακόμη ιστορικά, το αγνοούσε αυτό και έτσι παρέβλεψε την *πραγματική αφαίρεση*, την οποία η οργάνωση της κοινότητας των λαών πρέπει να επιτελέσει και συγχρόνως να συνυπολογίσει στις πολιτικές της.

Η πολιτική των Ηνωμένων Εθνών μπορεί να λάβει υπόψη της αυτή την «πραγματική αφαίρεση» μόνο εφόσον στοχεύει στην υπέρβαση των κοινωνικών εντάσεων και των οικονομικών ανισορροπιών. Τούτο πάλι μπορεί μόνο τότε να επιτευχθεί, όταν παρά τη διαστρωμάτωση της παγκόσμιας κοινωνίας διαμορφωθεί μια συναίνεση από τρεις, τουλάχιστον, απόψεις: συγκεκριμένα, μια ιστορική συνείδηση την οποία θα μοιράζονται όλα τα μέλη για το ασύγχρονο των κοινωνιών που την ίδια στιγμή εξαρτώνται από την ειρηνική συνύπαρξη· μια κανονιστική συμφωνία ως προς τα ανθρώπινα δικαιώματα, για την ερμηνεία των οποίων επί του παρόντος υπάρχουν διαφωνίες²⁷ μεταξύ των Ευρωπαίων από τη μια μεριά και των Ασιατών και Αφρικανών από την άλλη πλευρά· τέλος μια συμφωνία ως προς την εννοιολογική σύλληψη της επιδιωκόμενης ειρηνικής κατάστασης. Ο Καντ μπορούσε να αρ-

κείται σε μια αρνητική έννοια της ειρήνης. Τούτο δεν είναι μόνο ανεπαρκές λόγω της κατάρρευσης των συνόρων κατά τη διεξαγωγή των πολέμων, αλλά κυρίως λόγω των περιστάσεων που συνδέουν τη γένεση των πολέμων με κοινωνικά αίτια.

Σύμφωνα με μια πρόταση των Ντίτερ και Εύας Σένγκχας²⁸ η περιπλοκότητα των αιτιών του πολέμου απαιτεί μια σύλληψη που να εννοεί την ίδια την ειρήνη ως διαδικασία η οποία εξελίσσεται άνευ βίας, χωρίς όμως να στοχεύει μόνο στην προφύλαξη από τη βία, αλλά και στην εκπλήρωση πραγματικών όρων για μια κοινή ζωή δίχως εντάσεις μεταξύ ομάδων και λαών. Οι εφαρμοζόμενες ρυθμίσεις οφείλουν να μην προσβάλλουν την ύπαρξη και τον αυτοσεβασμό των μελών, ούτε να θίγουν τα ζωτικά συμφέροντα και τα αισθήματα δικαιοσύνης σε τέτοιο σημείο, ώστε τα συγκρουόμενα μέρη μετά την εξάντληση των δυνατών διαδικασιών να καταφεύγουν και πάλι στη βία. Οι πολιτικές που προσανατολίζονται σε μια τέτοια έννοια της ειρήνης θα προσφεύγουν, πριν από την έσχατη λύση της χρήσης βίας, σε όλα τα μέτρα, συμπεριλαμβανομένης της ανθρωπιστικής παρέμβασης, ώστε να επιδρούν στην εσωτερική κατάσταση τυπικά κυρίαρχων κρατών με στόχο την προαγωγή μιας αυτάρκους οικονομίας και υποφερτών κοινωνικών συνθηκών, της δημοκρατικής συμμετοχής, του κράτους δικαίου και της πολιτισμικής ανεκτικότητας. Αυτές οι στρατηγικές μη βίαιων παρεμβάσεων προς χάριν διαδικασιών δημοκρατικοποίησης²⁹ στηρίζονται στην εκτίμηση πως οι παγκόσμιες δικτυώσεις έχουν εν τω μεταξύ

καταστήσει όλα τα κράτη εξαρτημένα από το περιβάλλον και τα έχουν κάνει ευαίσθητα στην «ήπια» ισχύ των μέτρων έμμεσης επιρροής – μέχρι και της ρητής απειλής για την επιβολή οικονομικών κυρώσεων.

Φυσικά μαζί με την περιπλοκότητα των στόχων και τη δαπανηρότητα των στρατηγικών αυξάνονται και οι δυσκολίες εφαρμογής, οι οποίες αποτρέπουν τις ηγετικές δυνάμεις από το να αδράξουν την πρωτοβουλία και να αναλάβουν τις δαπάνες. Θα ήθελα να αναφέρω τουλάχιστον τέσσερις μεταβλητές που είναι σημαντικές στο πλαίσιο αυτό: η σύνθεση του Συμβουλίου Ασφαλείας, όπου πρέπει να καταβάλλεται κοινή προσπάθεια· η πολιτική κουλτούρα των κρατών, οι κυβερνήσεις των οποίων τότε μόνο μπορούν να εξωθηθούν σε βραχυπρόθεσμες εφαρμογές «ανιδιοτελών» πολιτικών, εφόσον αναγκαστούν να αντιδράσουν στην κανονιστική πίεση μιας κινητοποιημένης δημόσιας σφαίρας· η συγκρότηση περιφερειακών σχημάτων που θα εξασφαλίσουν πρώτα στην παγκόσμια οργάνωση μια αποτελεσματική υποδομή· εν κατακλείδι ο ήπιος εξαναγκασμός προς μια παγκόσμια συντονισμένη δράση που εκκινεί από τη συνειδητοποίηση των παγκόσμιων κινδύνων. Η διακινδύνευση λόγω οικολογικών ανισορροπιών, λόγω ασυμμετριών στο βιοτικό επίπεδο και την οικονομική ισχύ, λόγω της υψηλής τεχνολογίας, εξαιτίας του εμπορίου των όπλων, ιδιαίτερα η εξάπλωση ατομικών, βιολογικών και χημικών όπλων εξαιτίας της τρομοκρατίας, της εγκληματικότητας λόγω ναρκωτικών κ.λπ. είναι ολοφάνερα. Όποιος δεν έχει *a fortiori* απελπισθεί ως

προς την ικανότητα του διεθνούς συστήματος να διδάσκειται, πρέπει να εναποθέσει τις ελπίδες του στο γεγονός ότι η παγκοσμιοποίηση αυτών των κινδύνων έχει συνασπίσει εδώ και καιρό όλο τον κόσμο αντικειμενικά σε μια ακούσια κοινότητα κινδύνων.

IV

Η επίκαιρη αναδιατύπωση της καντιανής ιδέας μιας κοσμοπολιτικής ειρήνευσης της φυσικής κατάστασης ανάμεσα στα κράτη έχει εμπνεύσει από τη μια πλευρά εργώδεις προσπάθειες για τη μεταρρύθμιση των Ηνωμένων Εθνών, γενικά για την ανάπτυξη υπερεθνικών σχημάτων δράσης στις διάφορες περιοχές της γης. Στην πραγματικότητα πρόκειται για τη βελτίωση του θεσμικού πλαισίου της πολιτικής για τα ανθρώπινα δικαιώματα, η οποία από την εποχή της προεδρίας του Τζίμυ Κάρτερ έλαβε βεβαίως ώθηση, αλλά υπέστη και σοβαρά πλήγματα (1). Από την άλλη πλευρά η πολιτική αυτή έχει προκαλέσει την εμφάνιση μιας ισχυρής αντιπολίτευσης, η οποία από τη σκοπιά της βλέπει στην απόπειρα της διεθνούς επιβολής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μια αυτοκαταστροφική ηθικοποίηση της πολιτικής. Τα αντεπιχειρήματα στηρίζονται φυσικά σε μια ασαφή έννοια περί των δικαιωμάτων του ανθρώπου, χωρίς να έχει γίνει επαρκής διάκριση μεταξύ δικαίου και ηθικής (2).

(1) Η «ρητορική του οικουμενισμού», κατά του οποίου στρέφεται η κριτική αυτή, βρίσκει την πιο τολμηρή της έκφραση σε προτάσεις σύμφωνα με τις οποίες τα Ηνωμέ-

να Έθνη θα πρέπει να μετεξελιχθούν σε μια «κοσμοπολιτική δημοκρατία». Οι μεταρρυθμιστικές προτάσεις επικεντρώνονται σε τρία σημεία: στη σύσταση ενός παγκόσμιου κοινοβουλίου, στην ανάπτυξη ενός παγκόσμιου συστήματος απονομής δικαιοσύνης και στην ήδη καθυστερημένη αναδιοργάνωση του Συμβουλίου Ασφαλείας.³⁰

Τα Ηνωμένα Έθνη διατηρούν ακόμα χαρακτηριστικά μιας «μόνιμης συνόδου κρατών». Αν θέλουν να αποβάλλουν το χαρακτήρα μιας συνέλευσης από αντιπροσωπείες κρατών, θα πρέπει η Γενική Συνέλευση να μετατραπεί σε ένα είδος ομοσπονδιακού συμβουλίου και να μοιράζεται τις αρμοδιότητές της με μια δεύτερη Βουλή. Σε αυτό το κοινοβούλιο οι λαοί δεν θα εκπροσωπούνται από την κυβέρνησή τους, αλλά μέσω αντιπροσώπων εκλεγμένων από το σύνολο των πολιτών του κόσμου. Χώρες που αρνούνται να επιτρέψουν την εκλογή βουλευτών (επειδή λαμβάνουν υπόψη τις εθνοτικές τους μειονότητες) με δημοκρατικές διαδικασίες, θα μπορούσαν προσωρινά να εκπροσωπηθούν από μη κυβερνητικές οργανώσεις που το ίδιο το παγκόσμιο κοινοβούλιο θα καθορίσει ως αντιπροσώπους των καταπιεσμένων πληθυσμών.

Το Διεθνές Δικαστήριο της Χάγης δεν έχει την αρμοδιότητα να εγείρει και να απευθύνει κατηγορίες· δεν μπορεί να εκδώσει δεσμευτικές αποφάσεις και οφείλει να περιορίζεται σε επιδιαιτητικές λειτουργίες. Επιπλέον η δικαιοδοσία του περιορίζεται στις σχέσεις μεταξύ κρατών· δεν επεκτείνεται σε διενέξεις μεταξύ επιμέρους προσώπων ή ανάμεσα σε επιμέρους πολίτες και τις κυβερνήσεις

τους. Σε σχέση με όλες αυτές τις απόψεις οι αρμοδιότητες του Δικαστηρίου θα έπρεπε να διευρυνθούν ακολουθώντας τις κατευθυντήριες αρχές που ήδη πριν από μισό αιώνα είχε επεξεργαστεί ο Χανς Κέλσεν.³¹ Η διεθνής ποινική δικαιοδοσία, η οποία μέχρι σήμερα καθοριζόταν μόνο ad hoc για εκδικάσεις εγκλημάτων πολέμου, θα έπρεπε να βρει στέγη σε μόνιμους θεσμούς.

Το Συμβούλιο Ασφαλείας εκλαμβάνεται ως αντίβαρο στην ισότιμη σύνθεση της Γενικής Συνέλευσης· οφείλει να καθρεπτίζει τους πραγματικούς συσχετισμούς δυνάμεων στον κόσμο. Αυτή η έλλογη αρχή χρειάζεται έπειτα από πέντε δεκαετίες ούτως ή άλλως προσαρμογές στη διαφοροποιημένη παγκόσμια κατάσταση· οι προσαρμογές αυτές ασφαλώς δεν θα έπρεπε να εξαντλούνται στην επέκταση της εκπροσώπησης των εθνικών κρατών με μεγάλη επιρροή (επί παραδείγματι με το να συμπεριληφθούν η Γερμανία και η Ιαπωνία ως μόνιμα μέλη). Αντ' αυτού προτείνεται μαζί με τις παγκόσμιες δυνάμεις (όπως οι ΗΠΑ) να αποκτήσουν προνομιακή φωνή και περιφερειακά σχήματα (όπως η Ευρωπαϊκή Ένωση). Κατά τα άλλα θα πρέπει η πίεση για επίτευξη ομοφωνίας μεταξύ των μόνιμων μελών να αντικατασταθεί από κατάλληλες ρυθμίσεις περί πλειοψηφίας. Γενικότερα το Συμβούλιο Ασφαλείας θα μπορούσε να αναπτυχθεί κατά το μοντέλο του Συμβουλίου των Υπουργών των Βρυξελλών σε ένα εκτελεστικό όργανο με δυνατότητα δράσης. Άλλωστε μόνο τότε θα εναρμονίσουν τα κράτη την παραδοσιακή εξωτερική τους πολιτική σύμφωνα με την προσταγή μιας παγκό-

σμιας εσωτερικής πολιτικής, όταν η παγκόσμια οργάνωση θα μπορεί να διατηρεί στρατιωτικές δυνάμεις υπό τη δική της διοίκηση και να ασκεί αστυνομικές λειτουργίες.

Οι συλλογισμοί αυτοί είναι συμβατικοί, καθόσον προσανατολίζονται στα οργανωτικά μέρη των εθνικών πολιτευμάτων. Η εφαρμογή ενός εννοιολογικά σαφούς κοσμοπολιτικού δικαίου απαιτεί προφανώς μεγαλύτερη θεσμική φαντασία. Σε κάθε περίπτωση όμως ο ηθικός οικουμενισμός, που οδήγησε τον Καντ στο εγχείρημά του, παραμένει η θεωρητική διαίσθηση που διαμορφώνει τα κριτήρια. Εναντίον αυτής της ηθικής και πρακτικής αυτοκατανόησης της νεωτερικότητας³² στρέφεται ωστόσο ένα επιχείρημα, το οποίο, από την εποχή της κριτικής του Χέγκελ στην ηθική της ανθρωπότητας του Καντ, άσκησε σημαντική ιστορική επίδραση στη Γερμανία και έχει μέχρι σήμερα αφήσει βαθιά ίχνη. Το επιχείρημα αυτό οφείλει την οξύτερη διατύπωσή του και την εν μέρει οξυδερκή και εν μέρει συγκεχυμένη θεμελίωσή του στον Καρλ Σμιτ.

Ο Σμιτ αποδίδει την έκφραση «όποιος ομιλεί για ανθρωπότητα, θέλει να εξαπατήσει» με την εντυπωσιακή διατύπωση «Humanität, Bestialität» («Ανθρωπιά, κτηνωδία»). Τούτη υπονοεί ότι η «εξαπάτηση του ουμανισμού» έχει τις ρίζες της στην υποκρισία του φλιερηνισμού του δικαίου, ο οποίος στο όνομα της ειρήνης και του κοσμοπολιτικού δικαίου θέλει να διεξαγάγει «δίκαιους πολέμους»: «Όταν το κράτος μάχεται τον πολιτικό του αντίπαλο στο όνομα της ανθρωπότητας δεν πρόκειται για πόλεμο της ανθρωπότητας, αλλά για πόλεμο κατά τον οποίο

ένα ορισμένο κράτος επιχειρεί να οικειοποιηθεί μια παγκόσμια έννοια στον αγώνα κατά του αντιπάλου, όπως με παρόμοιο τρόπο μπορεί κανείς να κακοποιήσει τις έννοιες της ειρήνης, της δικαιοσύνης, της προόδου και του πολιτισμού, για να τις διεκδικήσει για τον εαυτό του και να τις αρνηθεί στον εχθρό του. “Η ανθρωπότητα” είναι ένα ιδιαιτέρως χρήσιμο ιδεολογικό εργαλείο...».³³

Το επιχείρημα αυτό, που χρησιμοποίησε ο Σμιτ ήδη το 1932 κατά των ΗΠΑ και των νικητριών δυνάμεων στις Βερσαλλίες, το επεκτείνει αργότερα εφαρμόζοντάς το και σε ενέργειες της Κ.τ.Ε. και των Ηνωμένων Εθνών. Στην ίδια λογική υπακούει κατά την άποψή του και η πολιτική μιας παγκόσμιας οργάνωσης που εμπνέεται από την ιδέα του Καντ για την αιώνια ειρήνη και αποσκοπεί στη δημιουργία μιας κοσμοπολιτικής κατάστασης: ο παν-παρεμβρατισμός οδηγεί αναπόφευκτα σε παν-ποινικοποίηση³⁴ και έτσι στον εκφυλισμό του στόχου που οφείλει να υπηρετεί.

(2) Πριν επικεντρωθώ στα ειδικά συμφραζόμενα αυτού του συλλογισμού, επιθυμώ να αναλύσω το επιχείρημα γενικότερα και να αποκαλύψω τον προβληματικό του πυρήνα. Οι δυο κρίσιμες αποφάνσεις λένε ότι η πολιτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων οδηγεί σε πολέμους που, καλυμμένοι με το πέπλο αστυνομικών ενεργειών, αποκτούν μια ηθική ποιότητα: και ότι αυτή η ηθικοποίηση μετατρέπει τον αντίπαλο σε εχθρό, με συνέπεια αυτή η ποινικοποίηση να ανοίγει διάπλατα τις πόρτες στην απανθρωπιά: «Γνωρίζουμε τον μυστικό νόμο αυτού του λεξι-

λογίου και ξέρουμε ότι σήμερα στο όνομα της ειρήνης επιτελείται ο τρομακτικότερος πόλεμος... και η τρομακτικότερη απανθρωπιά στο όνομα της ανθρωπιάς». ³⁵ Οι δυο αυτές αποφάνσεις θεμελιώνονται με τη βοήθεια δυο προκειμένων: (α) η πολιτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων υπηρετεί την επιβολή κανόνων που αποτελούν μέρος μιας οικουμενιστικής ηθικής· (β) εφόσον οι ηθικές κρίσεις υπακούουν στον κώδικα του «καλού» και του «κακού», η αρνητική ηθική αξιολόγηση ενός εχθρού στον πόλεμο (ενός πολιτικού αντιπάλου κ.λπ.) καταστρέφει τον δικαίκα θεσμοθετημένο περιορισμό της στρατιωτικής σύρραξης (της πολιτικής αντιπαράθεσης κ.λπ.). Ενώ η πρώτη προκειμένη είναι λανθασμένη, η δεύτερη προκειμένη υποδεικνύει μια λανθασμένη προϋπόθεση όσον αφορά την πολιτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Σχετικά με την προκειμένη (α): Τα ανθρώπινα δικαιώματα με τη νεωτερική έννοια παραπέμπουν στη Virginia Bill of Rights και στη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας της Αμερικής του 1776 όπως και στην Declaration des droits de l' homme et du citoyen του 1789. Οι διακηρύξεις αυτές αντλούν την έμπνευσή τους από τη φιλοσοφία του έλλογου δικαίου, ιδιαίτερα από τον Λοκ και τον Ρουσσώ. Δεν είναι όμως τυχαίο ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα αποκτούν για πρώτη φορά συγκεκριμένη μορφή στα συμφραζόμενα εκείνων των πρώτων συνταγμάτων – ακριβώς ως θεμελιώδη δικαιώματα τα οποία εγγυάται το πλαίσιο μιας εθνικής έννομης τάξης. Όπως όμως φαίνεται έχουν διπλό χαρακτήρα: ως κανονιστικές αρχές του συντάγμα-

τος έχουν θετική ισχύ, όμως ως δικαιώματα τα οποία αναλογούν σε κάθε πρόσωπο ως άνθρωπο αποκτούν συγχρόνως μιαν υπερβολικά θετική ισχύ.

Η αμφισημία αυτή προκάλεσε εντάσεις στη φιλοσοφική συζήτηση.³⁶ Κατά τη μια άποψη τα ανθρώπινα δικαιώματα θα πρέπει να αποκτήσουν μια θέση ανάμεσα στο ηθικό και θετικό δίκαιο· κατά την άλλη άποψη θα πρέπει να μπορούν να εμφανίζονται, διατηρώντας το ίδιο περιεχόμενο, με τη μορφή τόσο ηθικών όσο και νομικών δικαιωμάτων – «ως ένα δίκαιο το οποίο είναι έγκυρο πριν την ίδρυση του κράτους, χωρίς ωστόσο εξ αυτού του λόγου να είναι ήδη ισχύον». Τα ανθρώπινα δικαιώματα «άλλωστε δεν τα παρέχει κανείς ούτε τα αρνείται, αλλά μάλλον τα εγγυάται ή τα περιφρονεί».³⁷ Αυτές οι αμήχανες διατυπώσεις υπονοούν πως ο συνταγματικός νομοθέτης ενδύει, όπως άλλωστε κάνει πάντα, απλώς δεδομένες ηθικές κανονιστικές αρχές με τη μορφή του θετικού δικαίου. Η επιστροφή αυτή στην κλασική διάκριση μεταξύ φυσικού και τεθέντος δικαίου τοποθετεί κατά την άποψή μου τη συζήτηση σε λανθασμένες βάσεις. Η έννοια του ανθρώπινου δικαιώματος δεν έχει ηθική προέλευση, αλλά είναι μια ειδική αποτύπωση της νεωτερικής έννοιας των υποκειμενικών δικαιωμάτων, ανήκει επομένως στη νομική ορολογία. Τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι εξ ορισμού νομικής φύσεως. Ό,τι τους προσδίδει την εμφάνιση ηθικών δικαιωμάτων δεν είναι το περιεχόμενό τους, ούτε ασφαλώς η δομή τους, αλλά ένα νόημα η ισχύς του οποίου παραπέμπει πέρα από τις έννομες τάξεις των κρατών-εθνών.

Τα ιστορικά συνταγματικά κείμενα επικαλούνται «έμφυτα» δικαιώματα και συχνά έχουν την πανηγυρική μορφή των «Διακηρύξεων»: και τα δύο αυτά έχουν σκοπό να αποτρέψουν μια, όπως θα λέγαμε σήμερα, θετικιστική παρεξήγηση και να τονίσουν ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα «δεν τίθενται στη διακριτική ευχέρεια»³⁸ του εκάστοτε νομοθέτη. Όμως αυτή η ρητορική επιφύλαξη δεν μπορεί να διαφυλάξει τα θεμελιώδη δικαιώματα από τη μοίρα κάθε θετικού δικαίου· και αυτά μπορούν να τροποποιηθούν ή να τεθούν εκτός ισχύος, έπειτα, επί παραδείγματι, από μια καθεστωτική αλλαγή. Ως συστατικό στοιχείο μιας δημοκρατικής έννομης τάξης έχουν, όπως και οι υπόλοιπες κανονιστικές αρχές δικαίου, «ισχύ» με τη διπλή έννοια βεβαίως· συγκεκριμένα έχουν πραγματική ισχύ, επομένως επιβάλλονται μέσω της κρατικής βίας, και συγχρόνως προβάλλουν αξιώσεις νομιμότητας, δηλαδή οφείλουν να επιδέχονται έλλογη θεμελίωση. Από την άποψη της θεμελίωσης τα θεμελιώδη δικαιώματα έχουν πράγματι μιαν αξιοσημείωτη καταστατική θέση.

Ως κανονιστικές αρχές του συντάγματος απολαμβάνουν έτσι κι αλλιώς μια πρωτοκαθεδρία η οποία φαίνεται μεταξύ των άλλων από το γεγονός ότι είναι συστατικά στοιχεία για την ίδια την έννομη τάξη και καθορίζουν ένα πλαίσιο μέσα στο οποίο δύναται να κινηθεί η κοινή νομοθεσία. Όμως τα θεμελιώδη δικαιώματα ξεχωρίζουν από το σύνολο των συνταγματικών κανονιστικών αρχών. Κατ' αρχάς τα φιλελεύθερα και κοινωνικά θεμελιώδη δικαιώματα έχουν τη μορφή γενικών κανονιστικών αρχών οι οποί-

ες απευθύνονται στους πολίτες, στην ιδιότητά τους «ως ανθρώπων» (και όχι ως υπηκόων). Ακόμη και όταν τα ανθρώπινα δικαιώματα πραγματώνονται μόνο στο πλαίσιο της εθνικής έννομης τάξης, θεμελιώνουν εντός της περιοχής αυτής ισχύος τους δικαιώματα για κάθε πρόσωπο, όχι μόνο για τους πολίτες. Όσο μεγαλύτερο εύρος μπορεί να αντληθεί από το περιεχόμενο του θεμελιώδους δικαιώματος, τόσο περισσότερο εξισώνονται αυτοί που ζουν στη Γερμανία χωρίς να είναι πολίτες της με τους γερμανούς υπηκόους ως προς τη νομική τους κατάσταση.^{38α} Την οικουμενική αυτή ισχύ, που αναφέρεται στους ανθρώπους με την ιδιότητά τους ως ανθρώπων, τη μοιράζονται τα θεμελιώδη δικαιώματα με τις ηθικές κανονιστικές αρχές. Τούτο ισχύει επίσης από ορισμένες απόψεις και ως προς πολιτικά θεμελιώδη δικαιώματα, όπως μας δείχνει η επίκαιρη αντιπαράθεση σχετικά με το δικαίωμα ψήφου των αλλοδαπών. Τούτο παραπέμπει στη δεύτερη, ακόμη πιο σημαντική όψη του ζητήματος. Τα θεμελιώδη δικαιώματα είναι εξοπλισμένα με μια τέτοια αξίωση για οικουμενική ισχύ, επειδή μπορούν να θεμελιωθούν αποκλειστικά από ηθική σκοπιά. Άλλες κανονιστικές αρχές δικαίου ασφαλώς θεμελιώνονται επίσης με την αρωγή ηθικών επιχειρημάτων, γενικότερα όμως υπεισέρχονται στη θεμελίωση ηθικό-πολιτικές και πραγματολογικές διαστάσεις που αναφέρονται στη συγκεκριμένη μορφή ζωής μιας ιστορικής κοινότητας δικαίου είτε στις συγκεκριμένες στοχεύσεις ορισμένων πολιτικών επιλογών. Αντιθέτως, τα θεμελιώδη δικαιώματα ρυθμίζουν ένυλα περιεχόμενα τέτοιας καθο-

λικότητας, ώστε για τη θεμελίωσή τους αρκούν ηθικά επιχειρήματα. Αυτά είναι επιχειρήματα που αιτιολογούν για ποιο λόγο η εξασφάλιση τέτοιων κανόνων είναι προς το ισότιμο συμφέρον κάθε προσώπου υπό την ιδιότητά του ως προσώπου εν γένει, επομένως για ποιο λόγο είναι εξίσου καλοί για τον καθένα.

Αυτός ο τρόπος θεμελίωσης όμως δεν αποστερεί διόλου τα θεμελιώδη δικαιώματα από τη νομική τους ποιότητα, δεν τα μετατρέπει σε ηθικές κανονιστικές αρχές. Οι κανονιστικές αρχές δικαίου –κατά τη σύγχρονη έννοια του θετικού δικαίου– διατηρούν τη νομική τους μορφολογία, ανεξάρτητα από το είδος λόγων με βάση το οποίο μπορεί να θεμελιωθεί ή αξιώσή τους για νομιμότητα. Διότι οφείλουν το χαρακτήρα τους ως θεμελιωδών δικαιωμάτων στη δομή, όχι στο περιεχόμενό τους. Κατά τη δομή τους τα θεμελιώδη δικαιώματα είναι εναγώγιμα υποκειμενικά δικαιώματα, τα οποία εκτός των άλλων έχουν το νόημα να αποδεσμεύουν με σαφώς προσδιορισμένο τρόπο τα υποκείμενα δικαίου από ηθικές επιταγές αφήνοντας στα δρώντα υποκείμενα ένα νομοθετικό περιθώριο να ενεργούν καθοδηγούμενα από τις εκάστοτε δικές τους προτιμήσεις. Ενώ τα ηθικά δικαιώματα θεμελιώνονται σε καθήκοντα που δεσμεύουν την ελεύθερη βούληση αυτόνομων προσώπων, τα νομικά καθήκοντα προκύπτουν εντέλει ως συνέπεια της εξουσιοδότησης που παρέχουν στους ανθρώπους να δρουν αυτοβούλως, και μάλιστα προκύπτουν από τον νομικό περιορισμό των συγκεκριμένων υποκειμενικών ελευθεριών.³⁹

Αυτή η βασιζόμενη σε θεμελιώδεις έννοιες προνομιακή αντιμετώπιση των δικαιωμάτων έναντι των καθηκόντων απορρέει από τη δομή του αναγκαστικού δικαίου, που πρώτος έφερε στην επιφάνεια ο Χομπς. Ο Χομπς εισήγαγε μια αλλαγή προοπτικής σε σχέση με το προ-νεωτερικό δίκαιο, το οποίο πήγαζε ακόμη από μια θρησκευτική ή μεταφυσική προοπτική.⁴⁰ Αντίθετα προς τη δεοντολογική ηθική, η οποία θεμελιώνει καθήκοντα, το δίκαιο υπηρετεί την προστασία της ελευθερίας προαίρεσης του επιμέρους ανθρώπου σύμφωνα με την αρχή πως επιτρέπονται όλα όσα δεν απαγορεύονται ρητά από καθολικούς νόμους περιοριστικούς της ελευθερίας. Βέβαια η καθολικότητα των νόμων αυτών οφείλει να είναι επαρκής από την ηθική σκοπιά της δικαιοσύνης, αν θέλουμε να είναι νόμιμα τα υποκειμενικά δικαιώματα που πηγάζουν από αυτούς τους νόμους. Η έννοια του υποκειμενικού δικαιώματος που προστατεύει μια σφαίρα της ελευθερίας προαίρεσης είναι εν γένει βασική για τη διάρθρωση των σύγχρονων εννόμων τάξεων. Εξ ου και ο Καντ αντιλαμβάνεται το δίκαιο «ως τη σύνοψη των προϋποθέσεων, υπό τις οποίες η ελευθερία προαίρεσης του ενός μπορεί να συνυπάρχει με την ελευθερία προαίρεσης του άλλου σύμφωνα με έναν καθολικό νόμο της ελευθερίας» (*Rechtslehre, Werke* iv, 337). Κατά τον Καντ κάθε ειδικό ανθρώπινο δικαίωμα έχει την αιτία του στο μοναδικό, πρωταρχικό δικαίωμα για ίσες υποκειμενικές ελευθερίες: «Η ελευθερία (η ανεξαρτησία από την εξαναγκαστική προαίρεση ενός άλλου), στο μέτρο που μπορεί να συνυπάρχει, σύμφωνα

με έναν καθολικό νόμο, με την ελευθερία όλων των άλλων, είναι αυτό το μοναδικό πρωταρχικό δικαίωμα που προσιδιάζει σε κάθε άνθρωπο επειδή είναι άνθρωπος» (Rechtslehre, *Werke* iv, 345).

Κατά συνέπεια στον Καντ η θέση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων βρίσκεται στη θεωρία του δικαίου και μόνο εκεί. Όπως άλλα υποκειμενικά δικαιώματα έχουν και αυτά –και μάλιστα πρωτίστως αυτά– ηθικό περιεχόμενο. Όμως χωρίς να θίγεται το περιεχόμενο αυτό, τα ανθρώπινα δικαιώματα κατά τη δομή τους ανήκουν σε μια τάξη θετικού και αναγκαστικού δικαίου στην οποία θεμελιώνονται εναγώγιμες υποκειμενικές νομικές αξιώσεις. Από αυτή την άποψη είναι συστατικό στοιχείο του νοήματος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων να αξιώνουν την καταστατική θέση των θεμελιωδών δικαιωμάτων, τα οποία διασφαλίζονται στο πλαίσιο μιας υπάρχουσας, είτε αυτή είναι εθνική, είτε διεθνής, είτε παγκόσμια, έννομης τάξης. Μπορεί πάντως να προκληθεί σύγχυση με τα ηθικά δικαιώματα, επειδή τα ανθρώπινα δικαιώματα, ανεξαρτήτως της αξίωσής τους για οικουμενική ισχύ, έχουν κατορθώσει μέχρι τώρα να αποκτήσουν μια αναμφισβήτητη θετική μορφή μόνο στις εθνικές έννομες τάξεις των δημοκρατικών κρατών. Εκτός των κρατών αυτών διαθέτουν μόνο μια χαλαρή ισχύ που απορρέει από το διεθνές δίκαιο και ακόμα αναμένουν τη θεσμοποίησή τους στο πλαίσιο της κοσμοπολιτικής τάξης που μόλις τώρα αρχίζει να γεννιέται.

Σχετικά με την προκείμενη (β): Εάν όμως η πρώτη

προκείμενη, σύμφωνα με την οποία τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι εκ φύσεως ηθικά δικαιώματα, είναι εσφαλμένα, τότε καθίσταται μετέωρη και η πρώτη από τις επιμέρους αποφάνσεις – συγκεκριμένα η απόφαση ότι η οικουμενική επιβολή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων θα ακολουθούσε δήθεν μια ηθική λογική και συνεπώς θα οδηγούσε σε παρεμβάσεις μεταμφιεσμένες ως αστυνομικές ενέργειες. Ταυτοχρόνως κλονίζεται και η δεύτερη απόφαση, σύμφωνα με την οποία μια παρεμβατική πολιτική για τα ανθρώπινα δικαιώματα θα εκφυλιζόταν καταλήγοντας υποχρεωτικά σε έναν «αγώνα ενάντια στο κακό». Η απόφαση αυτή ούτως ή άλλως παραπέμπει στη λανθασμένη προϋπόθεση ότι το κλασικό διεθνές δίκαιο που είναι προσανατολισμένο σε περιορισμένους πολέμους θα ήταν επαρκές για να μπορέσει να κατευθύνει τις στρατιωτικές διενέξεις σε «πολιτισμένη» τροχιά. Ακόμη και αν αυτή η προϋπόθεση ευσταθούσε, οι αστυνομικές ενέργειες μιας παγκόσμιας οργάνωσης ικανής να δρα και δημοκρατικά νομιμοποιημένης θα άξιζαν περισσότερο το χαρακτηρισμό ότι επιλύουν «πολιτισμένα» τις διεθνείς συγκρούσεις απ' ό,τι οι περιορισμένοι πόλεμοι. Διότι η εμπέδωση μιας κοσμοπολιτικής κατάστασης σημαίνει ότι οι παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν κρίνονται και καταπολεμούνται άμεσα από ηθική σκοπιά, αλλά διώκονται ως εγκληματικές ενέργειες στο πλαίσιο μιας κρατικής έννομης τάξης – σύμφωνα με θεσμοθετημένες νομικές διαδικασίες. Η εκνομίκευση ακριβώς της φυσικής κατάστασης μεταξύ των κρατών προστατεύει από

μια έλλειψη ηθικής διαφοροποίησης του δικαίου και εγγυάται στον κατηγορούμενο, ακόμη και στις σήμερα επικαιρες υποθέσεις των εγκλημάτων του πολέμου και των εγκλημάτων κατά της ανθρωπότητας, πλήρη έννομη προστασία, δηλαδή προστασία από μια αδιαμεσολάβητη ηθική διακριτική μεταχείριση.⁴¹

V

Θα ήθελα να αναπτύξω μετακριτικά αυτό το επιχείρημα αναμετρούμενος με τις ενστάσεις του Καρλ Σμιτ. Κατ' αρχάς πρέπει να σταθώ στα συμφραζόμενα των ενστάσεων του, καθώς ο Σμιτ δεν συνδέει τα διάφορα επίπεδα της επιχειρηματολογίας του πάντα με τρόπο διαφανή. Η κριτική σε ένα κοσμοπολιτικό δίκαιο το οποίο διαπερνά την κυριαρχία των επιμέρους κρατών απασχολεί τον Σμιτ κυρίως όσον αφορά τη διαφοροποιημένη έννοια του πολέμου. Με αυτό τον τρόπο φαίνεται πως η κριτική του αποκτά ένα σαφές, νομικά περιορισμένο εστιακό κέντρο. Στρέφεται συνεχώς κατά της ποινικοποίησης του επιθετικού πολέμου που θέσπισε η Χάρτα των Ηνωμένων Εθνών και κατά της απόδοσης ευθυνών σε επιμέρους πρόσωπα για έναν τύπο εγκλημάτων πολέμου τον οποίο δεν γνώριζε ακόμη το ισχύον μέχρι τον Πρώτο παγκόσμιο πόλεμο κλασικό διεθνές δίκαιο. Αυτήν όμως την, εκ πρώτης όψεως ακίνδυνη, νομική ανάλυση ο Σμιτ την επιβαρύνει με πολιτικές εκτιμήσεις και μεταφυσικές θεμελιώσεις. Γι' αυτόν το λόγο πρέπει να αποκαλύψουμε πρώτα τη θεωρία που βρίσκεται στο βάθος (1), ώστε να προσεγγίσου-

με την κριτική της ηθικής που είναι ο πυρήνας του επιχειρήματος (2).

1) At face value η νομική επιχειρηματολογία στοχεύει στον εκπολιτισμό του πολέμου διά του διεθνούς δικαίου (α)· συνδέεται με μια πολιτική επιχειρηματολογία που φαίνεται να ενδιαφέρεται μόνο για τη διατήρηση μιας δοκιμασμένης διεθνούς τάξης (β).

(α) Ο Σμιτ απορρίπτει τη διάκριση μεταξύ επιθετικού και αμυντικού πολέμου όχι όμως με το πραγματιστικό επιχείρημα ότι είναι δύσκολη η εφαρμογή της στην πράξη. Ο νομικός λόγος είναι μάλλον πως μόνο μια ηθικά ουδέτερη έννοια του πολέμου η οποία συγχρόνως αποκλείει την προσωπική ευθύνη για έναν ποινικοποιημένο πόλεμο συμβιβάζεται με την κυριαρχία των υποκειμένων του διεθνούς δικαίου· διότι το *ius ad bellum*, δηλαδή το δικαίωμα ενός κράτους να κηρύξει πόλεμο για οποιοδήποτε λόγο, είναι συστατικό της κυριαρχίας του. Σε αυτό το επίπεδο της επιχειρηματολογίας ο Σμιτ δεν ενδιαφέρεται ακόμη, όπως φαίνεται από άλλο σχετικό άρθρο,⁴² για τις υποτιθέμενες καταστροφικές συνέπειες του ηθικού οικουμενισμού, αλλά μάλλον για τον περιορισμό της διεξαγωγής πολέμων. Μόνο η πρακτική της μη διαφοροποίησης του πολέμου θα περιορίσει τις πολεμικές επιχειρήσεις και θα μπορεί να προστατεύει από τα δεινά ενός ολοκληρωτικού πολέμου τον οποίο ο Σμιτ αναλύει ήδη προτού ξεσπάσει ο Δεύτερος παγκόσμιος πόλεμος με αξιόθαύμαστη σαφήνεια.⁴³

Μέχρις εδώ ο Σμιτ παρουσιάζει την απαίτηση για επι-

στροφή στο status quo ante του περιορισμένου πολέμου απλώς και μόνο ως τη ρεαλιστικότερη εναλλακτική πρόταση απέναντι στην κοσμοπολιτική ειρήνευση της φυσικής κατάστασης ανάμεσα στα κράτη· η κατάργηση του πολέμου σε σύγκριση με τον εκπολιτισμό του είναι άλλωστε ένας μακρόπνοος και, όπως φαίνεται, ουτοπικός στόχος. Ασφαλώς ο «ρεαλισμός» αυτής της πρότασης μπορεί να αμφισβητηθεί με πειστικά εμπειρικά επιχειρήματα. Η απλή επίκληση ενός διεθνούς δικαίου που υποτίθεται ότι προέκυψε από τους θρησκευτικούς πολέμους ως μια από τις μεγάλες κατακτήσεις του δυτικού ρασιοναλισμού δεν υποδεικνύει κανέναν πραγματιστικά βατό δρόμο που θα οδηγήσει στην επανασύσταση του κλασικού-νεωτερικού κόσμου της ισορροπίας των δυνάμεων. Διότι το διεθνές δίκαιο στην κλασική του μορφή απέτυχε ολοφάνερα μπροστά στα γεγονότα του ολοκληρωτικού πολέμου που εξερράγη τον 20ό αιώνα. Πίσω από την κατάργηση των εδαφικών, τεχνικών και ιδεολογικών ορίων του πολέμου βρίσκονται ισχυρές κινητήριες δυνάμεις. Αυτές μπορούν πάντα να τιθασεύονται ευκολότερα μέσω κυρώσεων και παρεμβάσεων μιας οργανωμένης διεθνούς κοινότητας απ' ό,τι μέσω της νομικά αναποτελεσματικής έκκλησης στην κατανόηση των κυρίαρχων κυβερνήσεων· διότι η επιστροφή στην κλασική τάξη του διεθνούς δικαίου θα έδινε πάλι πλήρη ελευθερία δράσης σε ακριβώς εκείνα τα συλλογικά δρώντα υποκείμενα τα οποία όφειλαν να αλλάξουν την απολίτιστη συμπεριφορά τους. Η αδυναμία τούτη του επιχειρήματος είναι μια πρώτη έν-

δειξη ότι η νομική επιχειρηματολογία δεν διαμορφώνει παρά μια βιτρίνα πίσω από την οποία κρύβονται άλλοι τύποι επιφυλάξεις.

Μετά τον Δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο ο Καρλ Σμιτ κατάφερε να διασώσει τη συνέπεια μιας αμιγώς νομικίστικης επιχειρηματολογίας εξαιρώντας απλώς τα μαζικά εγκλήματα που διεπράχθησαν την εποχή των Ναζί ως μια κατηγορία ιδιάζοντος τύπου, ώστε έτσι να διαφυλάξει για τον ίδιο τον πόλεμο την εντύπωση της ηθικής ουδετερότητας. Ο Σμιτ συνεπώς διακρίνει το 1945 (σε μια γνωμοδότηση που συνέταξε για τον κατηγορούμενο στη Νυρεμβέργη Φρήντριχ Φλικ) μεταξύ εγκλημάτων πολέμου και εκείνων των «ωμοτήτων» (atrocities), που ως «χαρακτηριστικές εκφράσεις μιας ορισμένης απάνθρωπης νοοτροπίας» υπερβαίνουν τη δυνατότητα σύλληψης του ανθρώπου: «Η διαταγή του προϊσταμένου δεν μπορεί να δικαιολογήσει ούτε να συγχωρήσει τέτοιες εγκληματικές πράξεις». ⁴⁴ Ότι αυτή η διάκριση στην οποία προέβη ο Σμιτ ως συνήγορος έγινε για καθαρά δικαστική χρήση, τούτο προκύπτει με ωμή σαφήνεια από τα κείμενα που έγραψε μερικά χρόνια αργότερα στο προσωπικό του ημερολόγιο. Σε αυτό το «γλωσσάριο» καθίσταται σαφές ότι ο Σμιτ θα επιθυμούσε όχι μόνο την αποενοχοποίηση του επιθετικού πολέμου αλλά και του πολιτισμικού σοκ που προκάλεσε η εξόντωση των Εβραίων. Ερωτά: «Τι σημαίνει «έγκλημα κατά της ανθρωπότητας; Υπάρχουν εγκλήματα κατά της αγάπης;» και αμφισβητεί αν στην προκειμένη περίπτωση πρόκειται καν για νομικά πραγ-

ματικά περιστατικά, διότι «τα αντικείμενα προστασίας και επίθεσης» τέτοιων εγκλημάτων δεν μπορούν να περιγραφούν με επαρκή ακρίβεια: «γενοκτονία, δολοφονία λαών, συγκινητική έννοια: βίωσα στο πετσί μου ένα τέτοιο παράδειγμα: την εξάρθρωση της τάξης των δημοσίων υπαλλήλων της πρωσικής Γερμανίας το έτος 1945». Αυτήν τη λεπταίσθητη αντίληψη περί γενοκτονίας την άγει ο Σμιτ ως το ευρύτερο συμπέρασμα: «Το έγκλημα κατά της ανθρωπότητας δεν είναι παρά η γενικότερη από όλες τις γενικές ρήτρες που έχουν στόχο την εξόντωση του εχθρού». Σε άλλο σημείο λέει: «Υπάρχουν εγκλήματα κατά και εγκλήματα υπέρ της ανθρωπότητας. Τα εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας διαπράττονται από Γερμανούς. Τα εγκλήματα υπέρ της ανθρωπότητας διαπράττονται σε Γερμανούς».⁴⁵

Εδώ προφανώς εμφανίζεται ένα άλλο επιχείρημα. Η επιβολή του κοσμοπολιτικού δικαίου που έχει ως συνέπεια τη διαφοροποίηση της έννοιας του πολέμου δεν θεωρείται πια μόνο ως η λανθασμένη αντίδραση στην εξέλιξη προς τον ολοκληρωτικό πόλεμο, αλλά ως η αιτία αυτής της εξέλιξης. Ο ολοκληρωτικός πόλεμος είναι η επίκαιρη διατύπωση για τον «δίκαιο πόλεμο», η αναγκαία απόληξη μιας παρεμβατιστικής πολιτικής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: «Για να ονομαστεί ένας πόλεμος ολοκληρωτικός έχει καίρια σημασία να είναι δίκαιος».⁴⁶ Έτσι ο ηθικός ουμανισμός αναλαμβάνει το ρόλο του explanandum και η επιχειρηματολογία διολισθαίνει από το νομικό στο ηθικό επίπεδο. Ο Σμιτ φαίνεται ότι αρχικά

συνέστησε την επιστροφή στο κλασικό διεθνές δίκαιο με την προοπτική της αποφυγής τού ολοκληρωτικού πολέμου. Δεν είναι όμως πλέον διόλου βέβαιο αν θεωρούσε την ολοκληρωτική εξάλειψη των ορίων του πολέμου, άρα τον απάνθρωπο χαρακτήρα της διεξαγωγής του πολέμου, ως το κατεξοχήν κακό ή αν κυρίως ανησυχούσε για την απαξίωση του ιδίου του πολέμου. Σε κάθε περίπτωση ο Σμιτ το 1938 σε μια προσθήκη στο έργο του *Η έννοια του πολιτικού* περιγράφει την ολοκληρωτική επέκταση της διεξαγωγής του πολέμου σε μη στρατιωτικές περιοχές με έναν τρόπο που είναι σχεδόν σαν να αποδίδει στον ολοκληρωτικό πόλεμο υγειονομική υπηρεσία προς το λαό: «Η υπέρβαση του καθαρά στρατιωτικού σκέλους δεν επιφέρει μόνο μια ποσοτική επέκταση, αλλά και ένα ποιοτικό άλμα. Ως εκ τούτου (ο ολοκληρωτικός πόλεμος) δεν σηματοδοτεί την αποκλιμάκωση, αλλά μάλλον την εντατικοποίηση της εχθρότητας. Με την απλή πιθανότητα μιας τέτοιας κλιμάκωσης της έντασης οι έννοιες του φίλου και του εχθρού γίνονται και πάλι πολιτικές έννοιες και απελευθερώνονται από τη σφαίρα των ιδιωτικών και ψυχολογικών γλωσσικών εκφράσεων, όπου ο πολιτικός τους χαρακτήρας είχε εντελώς ξεθωριάσει».⁴⁷

β) Εάν όμως αυτό που κατά βάθος ενδιαφέρει τον αθεράπευτο πολέμιο του φιλειρηνισμού δεν είναι τόσο η τιθάσευση ενός πολέμου που έχει εκτροχιαστεί προς την κατεύθυνση του ολοκληρωτικού πολέμου, τότε είναι πιθανό να τον ενδιαφέρει κάτι άλλο· συγκεκριμένα η διατήρηση μιας διεθνούς τάξης όπου θα μπορούν γενικά να

εξακολουθούν να γίνονται πόλεμοι και να επιλύονται με αυτό τον τρόπο οι συγκρούσεις. Με την πρακτική της μη διαφοροποίησης του πολέμου διατηρείται άθικτος ο μηχανισμός απεριόριστης εθνικής επιβεβαίωσης, ο οποίος καθιδρύει τάξη. Το προς αποφυγήν κακό δεν είναι τότε ο ολοκληρωτικός πόλεμος, αλλά η διάλυση μιας σφαίρας του πολιτικού, η οποία στηρίζεται στον κλασικό διαχωρισμό μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής πολιτικής. Τούτο το αιτιολογεί ο Σμιτ με την ιδιόρρυθμη θεωρία του περί του πολιτικού. Σύμφωνα με αυτήν η φιλειρηνική δικαϊκή εθνική πολιτική πρέπει να συμπληρώνεται από μια φιλοπόλεμη εξωτερική πολιτική που θα έχει την έγκριση του διεθνούς δικαίου, επειδή το κράτος που έχει το μονοπώλιο της εξουσίας μπορεί να διαφυλάσσει το δίκαιο και την τάξη απέναντι στη διεισδυτικότητα και ανατρεπτική δύναμη των εσωτερικών εχθρών μόνο για όσο διάστημα διατηρεί και αναζωογονεί την πολιτική του ουσία στον αγώνα εναντίον εξωτερικών εχθρών. Αυτή η ουσία μπορεί –κατά Σμιτ– να ανανεώνεται αποκλειστικά μέσα από την ετοιμότητα των υπηκόων ενός έθνους να σκοτώσουν και να σκοτωθούν, καθώς το πολιτικό καθ' εαυτό σχετίζεται σύμφωνα με τη φύση του με την «πραγματική δυνατότητα της φυσικής θανάτωσης». «Πολιτική» είναι η ικανότητα και η βούληση ενός λαού να αναγνωρίζει τον εχθρό και να επιβεβαιώνει τον εαυτό του απέναντι «στην άρνηση της ίδιας του της ύπαρξης» μέσω «της ετερότητας του ξένου».⁴⁸

Αυτοί οι ευτράπελοι ισχυρισμοί περί «της ουσίας του

πολιτικού» πρέπει να μας ενδιαφέρουν εδώ μόνο ως προς την επιχειρηματολογική τους αξία. Διότι η βιταλιστική επιβάρυνση της έννοιας της πολιτικής αποτελεί το υπόβαθρο για τον ισχυρισμό πως η δημιουργική δύναμη του πολιτικού δεν μπορεί παρά να μετατρέπεται σε καταστροφική δύναμη, αφ' ης στιγμής εμποδιστεί η είσοδός της στον διεθνή στίβο της «κατακτητικής βίας». Η οικουμενική επιβολή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της δημοκρατίας, που στοχεύει στην προώθηση της ειρήνης, θα είχε το ακούσιο αποτέλεσμα να βγει από τα όρια ο νομότυπος ή σύμφωνος προς τα οριζόμενα στο διεθνές δίκαιο πόλεμος. Χωρίς διέξοδο στον άγριο ελεύθερο στίβο ο πόλεμος θα αναγκαζόταν να υπερχειλίσει τις σφαίρες της αστικής ζωής των σύγχρονων κοινωνιών που έχουν αυτονομηθεί, επομένως να καταστρέψει την περιπλοκότητα των διαφοροποιημένων κοινωνιών. Η προειδοποίηση αυτή σχετικά με τις καταστροφικές συνέπειες της εξάλειψης του πολέμου σύμφωνα με τον φιλειρηνισμό του δικαίου εξηγείται από τη σκοπιά μιας μεταφυσικής που στην ευνοϊκότερη περίπτωση θα μπορούσε τυπικά για την εποχή της να βρει έρεισμα στην, ωστόσο, ήδη ξεθωριασμένη αισθητική τής «ατσάλινης καταιγίδας».

(2) Από τη φιλοπόλεμη τούτη φιλοσοφία ζωής ασφαλώς μπορεί κανείς να ξεχωρίσει και να εξειδικεύσει μια συγκεκριμένη άποψη. Κατά τον Σμιτ, πίσω από την ιδεολογική θεμελίωση του «πολέμου κατά του πολέμου», ο οποίος οδηγεί την χρονικά, κοινωνικά και πρακτικά περιορισμένη στρατιωτική συμπλοκή μεταξύ «οργανωμέ-

νων εθνοτικών ενοτήτων» προς την ενδημική κατάσταση ενός απεριόριστου, παραστρατιωτικού, εμφυλίου πολέμου βρίσκεται ο οικουμενισμός τής –από τον Καντ εννοιολογικά διατυπωμένης– ηθικής τής ανθρωπότητας.

Τα πάντα συνηγορούν πως ο Καρλ Σμιτ δεν θα είχε αντιδράσει διαφορετικά στις προσπάθειες των Ηνωμένων Εθνών για τη διατήρηση ή τη σύναψη της ειρήνης απ' ό,τι ο Χανς Μάγκνους Εντσενσμπέργκερ: «Η ρητορική της οικουμενικότητας είναι ειδοποιό χαρακτηριστικό της Δύσης. Τα αιτήματα που έχουν διατυπωθεί με τη ρητορική αυτή οφείλουν να ισχύουν για όλους ανεξαιρέτως και αδιακρίτως. Ο οικουμενισμός δεν γνωρίζει τη διαφορά απόστασης και εγγύτητας· δεν υπόκειται σε όρους και είναι αφηρημένος... Όμως μια που όλες μας οι δυνατότητες δράσης είναι πεπερασμένες, ανοίγει η ψαλίδα μεταξύ απαίτησης και πραγματικότητας ολοένα περισσότερο. Σύντομα θα ξεπεραστεί το όριο προς την αντικειμενική υποκρισία· τότε ο οικουμενισμός θα αποδειχτεί ότι είναι ηθική παγίδα».⁴⁹ Είναι λοιπόν οι εσφαλμένες αφαιρέσεις της ηθικής τής ανθρωπότητας οι οποίες μας ωθούν σε μian αυτο-εξαπάτηση και μας παρασύρουν σε μια υποκριτική υπέρμετρη επιβάρυνση του εαυτού μας. Τα όρια που υπερβαίνει μια τέτοια ηθική τα ορίζει ο Εντσενσμπέργκερ όπως και ο Άρνολντ Γκέλεν⁵⁰ ανθρωπολογικά με έννοιες τοπικής εγγύτητας και απόστασης: μια ύπαρξη που έχει πελεκηθεί πάνω σε τόσο στραβό ξύλο λειτουργεί άλλωστε ηθικά μόνο μέσα στην εποπτικά προσπελάσιμη κοντινή περιοχή.

Ο Καρλ Σμιτ, όταν ομιλεί περί υποκρισίας, έχει περισσότερο στη σκέψη του την κριτική του Χέγκελ στον Καντ. Εφοδιάζει την απαξιωτική διατύπωσή του «ανθρωπιά, κτηνωδία» με ένα διφορούμενο σχόλιο που εκ πρώτης όφως θα μπορούσε να προέρχεται και από τον Χορχάιμερ: «Λέμε: το κεντρικό νεκροταφείο της πόλης και από διακριτικότητα δεν αναφερόμαστε στο σφαγείο. Αλλά η σφαγή είναι αυτονόητη, και θα ήταν απάνθρωπο, ως και κτηνώδες, να προφέρουμε δυνατά τη λέξη σφάζω».⁵¹ Ο αφορισμός είναι διφορούμενος, εφόσον αρχικά φαίνεται να απευθύνει κριτική στον ιδεολογικό χαρακτήρα της εσφαλμένης, λόγω της εξωραϊστικής της διάστασης, αφαιρετικής λειτουργίας των πλατωνικών γενικών εννοιών, με τις οποίες πολύ συχνά αποσιωπούμε την άλλη όψη ενός πολιτισμού νικητών, δηλαδή την οδύνη των περιθωριοποιημένων θυμάτων του. Αυτή η ανάγνωση θα απαιτούσε όμως ακριβώς το είδος ισότιμου σεβασμού και οικουμενικής συμπόνιας που αναδεικνύει ο καταπολεμούμενος ηθικός οικουμενισμός. Αυτό που θέλει να αναδείξει ο αντιουμανισμός του Σμιτ (που βασίζεται στον Χέγκελ του Μουσολίνι και του Λένιν)⁵² δεν είναι τα ζώα του σφαγείου αλλά ο σφαγιασμός – το κατά Χέγκελ πεδίο σφαγής των λαών, «η τιμή του πολέμου», διότι παρακάτω λέει: «Η ανθρωπότητα δεν μπορεί να διεξάγει πόλεμο... Η έννοια της ανθρωπότητας αποκλείει την έννοια του εχθρού».⁵³ Ο Καρλ Σμιτ θεωρεί επομένως ότι η ηθική τής ανθρωπότητας κάνει το λάθος να αφαιρεί τη δήθεν αναπόφευκτη διάκριση μεταξύ φίλου και εχθρού από τη φυσική τάξη του πολιτι-

κού. Επειδή υπάγει τις «πολιτικές» σχέσεις στις έννοιες του «καλού» και του «κακού», μετατρέπει τον αντίπαλο στον πόλεμο «σε απάνθρωπο τέρας, που δεν πρέπει απλώς να αποκρουσθεί, αλλά να καταστραφεί οριστικά».⁵⁴ Και επειδή αυτή η διαφοροποιημένη έννοια του πολέμου ανάγεται στον οικουμενισμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, είναι τελικά η μόλυνση του διεθνούς δικαίου από την ηθική εκείνη η οποία εξηγεί πώς η απανθρωπιά των σύγχρονων πολέμων και εμφυλίων πολέμων διαπράχθηκε «στο όνομα της ανθρωπότητας».

Το συγκεκριμένο επιχείρημα που στρέφεται κριτικά κατά της ηθικής είχε, ακόμα και ανεξάρτητα από τα συμφοραζόμενα όπου απαντά στον Καρλ Σμιτ, μιαν ολέθρια ιστορία επίδρασης. Διότι μέσα του διαπλέκεται μια σωστή άποψη με μια μοιραία πλάνη την οποία εξέθρεψε η συστατική του πολιτικού έννοια του-φίλου-και-εχθρού. Ο πυρήνας αληθείας ευρίσκεται στο γεγονός ότι μια αδιαμεσολάβητη ηθικοποίηση του δικαίου και της πολιτικής διαρρηγνύει πράγματι εκείνες τις ζώνες προστασίας που λόγοι καλοί και μάλιστα ηθικοί μας επιβάλλουν να γνωρίζουμε ότι είναι εξασφαλισμένες για τα υποκείμενα του δικαίου. Εσφαλμένη είναι όμως η παραδοχή πως η ηθικοποίηση αυτή μπορεί να εμποδιστεί μόνο εφόσον η διεθνής πολιτική αποσυνδεθεί ή αποκαθαρθεί εντελώς από το δίκαιο, και το δίκαιο από την πολιτική. Σύμφωνα με τις προκείμενες στις οποίες βασίζονται το κράτος δικαίου και η δημοκρατία, και τα δύο είναι εσφαλμένα: η ιδέα του κράτους δικαίου απαιτεί να διοχετεύεται η εξουσια-

στική ουσία του κράτους τόσο προς τα έξω, όσο και προς τα μέσα μέσω του νομίμου δικαίου· και η δημοκρατική νομιμοποίηση του δικαίου πρέπει να εγγυάται πως το δικαιο παραμένει εναρμονισμένο με αναγνωρισμένες θεμελιώδεις ηθικές αξίες. Το κοσμοπολιτικό δικαιο είναι συνέπεια της ιδέας του κράτους δικαίου. Με αυτό δημιουργείται για πρώτη φορά μια συμμετρία ανάμεσα στην εκνομίκευση της κοινωνικής και πολιτικής επικοινωνίας μέσα και έξω από τα όρια του κράτους.

Ο Καρλ Σμιτ είναι ασυνεπής κατά τρόπο πολύ διδακτικό όταν εμμένει στην ασυμμετρία μεταξύ μιας ειρηνικής δικαϊκής κατάστασης στο εσωτερικό και μιας φιλοπόλεμης στάσης προς τα έξω. Επίσης εφόσον φαντάζεται την ενδοπολιτειακή δικαϊκή ειρήνη απλώς ως λανθάνουσα αναμέτρηση ανάμεσα στα κρατικά όργανα και τους εχθρούς που με κατασταλτικά μέσα είναι υπό έλεγχο, παραχωρεί στους κατόχους της κρατικής εξουσίας το δικαίωμα να ανακηρύσσουν σε εσωτερικούς εχθρούς του κράτους τους εκπροσώπους της πολιτικής αντιπολίτευσης – μια πρακτική η οποία, σημειωτέον, έχει αφήσει τα ίχνη της στην Ομοσπονδιακή Δημοκρατία της Γερμανίας.⁵⁵ Διαφορετικά απ' ό,τι στο δημοκρατικό πολίτευμα, όπου τα ανεξάρτητα δικαστήρια και οι πολίτες στο σύνολό τους (οι οποίοι μάλιστα σε ακραίες περιπτώσεις έχουν ενεργοποιηθεί μέσα από την επίδειξη πολιτικής απείθειας) αποφασίζουν για ευαίσθητα ζητήματα αντισυνταγματικής συμπεριφοράς, ο Καρλ Σμιτ εναποθέτει στην κρίση τού εκάστοτε ισχυρού την ενοχοποίηση πολιτικών αντιπάλων ως

αντιπάλων εμφυλίου πολέμου. Επειδή σε αυτή την οριακή ζώνη της εσωτερικής επικοινωνίας χαλαρώνουν οι ελεγκτικοί μηχανισμοί του κράτους δικαίου, επέρχεται ακριβώς το αποτέλεσμα το οποίο ο Καρλ Σμιτ φοβόταν ότι θα προέκυπτε από την ειρήνευση της διακρατικής επικοινωνίας: η διείδυση ηθικών κατηγοριών σε μια δικαίκα προστατευμένη πολιτική δράση και η αναγόρευση των αντιπάλων σε πράκτορες του κακού. Τότε όμως είναι ασυνεπές να απαιτεί κανείς να παραμείνει η διεθνής επικοινωνία ανόθευτη από ανάλογες δικαίκες ρυθμίσεις.

Πράγματι μια αδιαμεσολάβητη ηθικοποίηση της πολιτικής θα είχε στον διεθνή στίβο τις ίδιες επιβλαβείς επιπτώσεις όπως και στην αναμέτρηση της κυβέρνησης με τους εσωτερικούς της εχθρούς – την οποία ο Καρλ Σμιτ κατά τρόπο ειρωνικό επιτρέπει, διότι εντοπίζει τη βλάβη σε λάθος θέση. Και στις δυο περιπτώσεις όμως η βλάβη προκαλείται μόνο από το γεγονός ότι μια δικαίκα προστατευμένη πολιτική ή κρατική δράση κωδικοποιείται λανθασμένα με διπλό τρόπο: από το γεγονός ότι κατ' αρχάς ηθικοποιείται, άρα αξιολογείται με κριτήρια του «καλού» και του «κακού», και κατόπιν ποινικοποιείται, άρα καταδικάζεται με κριτήρια του «δικαίου» και του «αδίκου», χωρίς –και τούτο είναι το αποφασιστικό κίνητρο, που υποτιμά ο Σμιτ– να έχουν εκπληρωθεί οι νομικές προϋποθέσεις για μια δικαστική αρχή με αμερόληπτη κρίση και ένα αντικειμενικό σύστημα ποινικού σωφρονισμού. Η πολιτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που ασκεί μια παγκόσμια οργάνωση τότε μόνο μετατρέπεται σε φονταμε-

νταλισμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όταν προσδίδει ηθική νομιμοποίηση με τον μανδύα μιας νομικής ψευδονομιμοποίησης σε μια παρέμβαση που στην πραγματικότητα δεν είναι τίποτα άλλο από τον αγώνα μιας εμπόλεμης πλευράς κατά της άλλης. Σε τέτοιες περιπτώσεις η παγκόσμια οργάνωση (ή η συμμαχία που ενεργεί εν ονόματί της) διαπράττει μια «απάτη», διότι εμφανίζει αυτό το οποίο στην πραγματικότητα είναι μια στρατιωτική σύγκρουση μεταξύ εμπόλεμων πλευρών ως ουδέτερο αστυνομικό μέτρο στηριζόμενο σε εκτελεστούς νόμους και καταδικαστικές αποφάσεις. «Ηθικά δικαιολογημένες εκκλήσεις απειλούν να αποκτήσουν φονταμενταλιστικά χαρακτηριστικά, όταν δεν στοχεύουν στην υλοποίηση νομικών διαδικασιών για την (θετικοποίηση όπως και την) εφαρμογή και επιβολή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλά επεμβαίνουν άμεσα στο ερμηνευτικό σχήμα με το οποίο καταλογίζονται οι παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και όταν είναι η μοναδική πηγή των απαιτούμενων κυρώσεων».⁵⁶

Ο Καρλ Σμιτ επιπλέον υποστηρίζει τη θέση πως η εκνομίκευση της πολιτικής ισχύος πέραν των κρατικών συνόρων, επομένως η διεθνής επιβολή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε ένα στίβο όπου μέχρι σήμερα κυριαρχεί η στρατιωτική βία, διαρκώς και κατ' ανάγκην θα έχει ως συνέπεια έναν τέτοιο φονταμενταλισμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η θέση αυτή είναι εσφαλμένη, διότι στηρίζεται στην εσφαλμένη προκείμενη ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι ηθικής φύσεως, με αποτέλεσμα η επιβο-

λή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων να σημαίνει ηθικοποίηση. Η αναφερθείσα προβληματική πλευρά της εκνομίκευσης της διεθνούς επικοινωνίας δεν συνίσταται όμως στο γεγονός ότι μια μέχρι τότε «πολιτικά» εννοούμενη δράση εφεξής υπάγεται σε κατηγορίες δικαίου. Διότι η κωδικοποίηση του δικαίου, διαφορετικά από ό,τι η ηθική, δεν απαιτεί με κανέναν τρόπο μια άμεσα ηθική αξιολόγηση σύμφωνα με κριτήρια του «καλού» και του «κακού». Ο Κλάους Γκύντερ διευκρινίζει το κεντρικό σημείο: «Ότι μια πολιτική ερμηνεία (κατά την έννοια του Καρλ Σμιτ) μιας συμπεριφοράς αντίθετης προς τα ανθρώπινα δικαιώματα αποκλείεται, τούτο δεν πρέπει να σημαίνει πως στη θέση της επιτρέπεται να εισέλθει μια άμεσα ηθική ερμηνεία».⁵⁷ Τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν πρέπει να συγχέονται με ηθικά δικαιώματα.

Η διαφορά μεταξύ δικαίου και ηθικής, στην οποία εμμένει ο Γκύντερ, δεν σημαίνει όμως σε καμία περίπτωση ότι το θετικό δίκαιο δεν έχει ηθικό περιεχόμενο. Κατά τη δημοκρατική, πολιτική, νομοθετική διαδικασία εισρέουν μεταξύ άλλων και ηθικά επιχειρήματα στη θεμελίωση της θέσπισης των κανόνων και συνεπώς στο ίδιο το δίκαιο. Όπως έχει ήδη δει ο Καντ, το δίκαιο διακρίνεται από την ηθική μέσω μορφικών ιδιοτήτων της τυπικής νομιμότητας. Με αυτό τον τρόπο ένα μέρος της ηθικά αξιολογούμενης συμπεριφοράς (π.χ. φρονήματα και κίνητρα) αφαιρείται γενικά από τη νομική ρύθμιση. Προ πάντων όμως ο νομικός κώδικας δεσμεύει τις αποφάσεις και κυρώσεις των αρμοδίων δικαστικών αρχών με αυστηρά διατυπω-

μένες, διωποκειμενικά ελέγξιμες προϋποθέσεις δικαιοκρατικών διαδικασιών στοχεύοντας στην προστασία των θιγομένων. Ενώ το ηθικό πρόσωπο στέκεται κατά κάποιον τρόπο γυμνό ενώπιον της εσωτερικής αρμοδιότητας του ελέγχου της συνείδησής του, το υποκείμενο του δικαίου παραμένει τυλιγμένο μέσα στο μανδύα των –από ηθική άποψη καλά θεμελιωμένων– δικαιωμάτων ελευθερίας. Ως εκ τούτου η ορθή απάντηση στον κίνδυνο της αδιαμεσολάβητης ηθικοποίησης της πολιτικής ισχύος «δεν είναι η αποηθικοποίηση της πολιτικής, αλλά η δημοκρατική μεταμόρφωση της πολιτικής, ώστε να καταστεί ένα θετικό σύστημα δικαιωμάτων με νομικές διαδικασίες για την εφαρμογή και επιβολή τους». ⁵⁸ Ο φονταμενταλισμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν μπορεί να αποτραπεί με την παραίτηση από την πολιτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλά μόνο με τη μεταμόρφωση μέσω του κοσμοπολιτικού δικαίου της φυσικής κατάστασης μεταξύ των κρατών σε μια δικαίική κατάσταση.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ



1. Εφεξής παραθέτω από την έκδοση που επιμελήθηκε ο W. Weischedel για τη Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Insel-Verlag, Frankfurt am Main 1964. Οι παραθέσεις χωρίς προσθήκη τίτλου αναφέρονται στην πραγματεία «Προς την αιώνια ειρήνη», *Werke* vi, 195-251.

2. Ο Καντ αναφέρει βεβαίως στη «Rechtslehre [Θεωρία του δικαίου]» τον «άδικο εχθρό», του οποίου «η δημοσίως εκπεφρασμένη βούληση προδίδει ένα γνώμονα δράσης που, αν αναγόταν σε γενικό κανόνα, δεν θα ήταν δυνατή καμιά κατάσταση ειρήνης ανάμεσα στους λαούς» (παρ. 60 *Werke* iv, 473). όμως τα παραδείγματα που αναφέρει, όπως η παραβίαση διεθνών συνθηκών ή ο διαμελισμός μιας κατακτημένης χώρας (στην εποχή του της Πολωνίας), φωτίζουν τον τυχαίο χαρακτήρα αυτής της σύλληψης. Ένας «πόλεμος επιβολής τιμωρίας» εναντίον άδικων εχθρών εξακολουθεί να είναι ασυνεπής σκέψη όσο πιστεύουμε ότι τα κράτη έχουν απεριόριστη κυριαρχία. Διότι αυτά δεν θα μπορούσαν να αναγνωρίσουν μια δικαστική αρχή η οποία εκφέρει αμερόληπτες κρίσεις για τις παραβάσεις των κανόνων που διέπουν τις διακρατικές σχέσεις χωρίς να περιορίσουν την κυριαρχία τους. Μόνο η νίκη και η ήττα κρίνει ποια πλευρά «βρίσκεται εν δικαίω» (*Werke* vi, 200).

3. Βλ. H. Schulze, *Staat und Nation in der Europäischen Geschichte*, München 1994.

4. Βλ. Archibugi, D. Held (επιμ.), *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge 1995, Εισαγωγή 10 κ.ε.

5. Βλ. G. Lukács, *Der junge Hegel*, Zürich 1948.

6. D. Senghaas, «Internationale Politik im Lichte ihrer strukturellen Dilemmata», στο *Wohin driftet die Welt?*, Frankfurt 1994, 121 κ.ε., εδῶ 132.

7. Έτσι ορίζει ο A. Giddens την «παγκοσμιοποίηση», στο *The Consequences of Modernity*, Cambridge 1990, 64.

8. Βλ. R. Knieper, *Nationale Souveränität*, Frankfurt 1991.

9. Βλ. J.S. Nye, «Soft Power», *Foreign Policy*, 80, 1990, 153-171.

10. Για το θέμα «Αποχαιρετισμός από τον κόσμο των κρατών», βλ. E.O. Cziempel, *Weltpolitik im Umbruch*, München 1993, 105 κ.ε.

11. Βλ. Τα άρθρα των Albrecht Wellmer και Axel Honneth στο *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, M. Brumlik και H. Brunkhorst (Hg.), Frankfurt 1993, 173 κ.ε. και 260 κ.ε.

12. Βλ. το ομότιτλο άρθρο στο J. Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt 1995, 167 κ.ε.

13. Για το θέμα «ο λαός ως διδασκόμενος κυρίαρχος», βλ. H. Brunkhorst, *Demokratie und Differenz*, Frankfurt 1994, 199 κ.ε.

14. Ο J. Isensee υπερασπίζεται την υπό όρους απαγόρευση παρέμβασης «ενάντια στις αυξανόμενες διαβρωτικές τάσεις» με την απροσδόκητη σύλληψη περί των «θεμελιωδών δικαιωμάτων του κράτους» στο «Weltpolizei für Menschenrechte», *Juristische Zeitung*, 50. Jg., 1995, H. 9, 421-430: «Ό,τι ισχύει ως προς τα θεμελιώδη δικαιώματα του ατόμου, ισχύει mutatis mutandis επίσης ως προς τα θεμελιώδη δικαιώματα των κρατών, ιδιαίτερα ως προς την κυρίαρχη ισότητά τους, τον αυτοπροσδιορισμό τους ως κυριαρχία επί προσώπων και επικράτειας» (424, με το ίδιο νόημα 429). Μια αναλογική κατασκευή με-ταξύ της αναγνωρισμένης από το διεθνές δίκαιο κυριαρχίας των

κρατών και της εγγυημένης από τα θεμελιώδη δικαιώματα ελευθερίας των φυσικών υποκειμένων του δικαίου όχι μόνο παραγνωρίζει τη θεμελιώδη σημασία των ατομικών υποκειμενικών δικαιωμάτων και τον ατομικιστικό χαρακτήρα των συγχρόνων έννομων τάξεων, αλλά και την ειδική νομική έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως υποκειμενικών δικαιωμάτων που αναλογούν στους πολίτες μιας κοσμοπολιτικής τάξης.

15. Βλ. τα παραδείγματα στον Chr. Greenwood, «Gibt es ein Recht auf humanitäre Intervention?», *Europa-Archiv*, 4, 1993, 93-106, εδῶ 94.

16. Βλ. J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, München 1993, 10-44.

17. Βλ. κάτω σ. 237 κ.ε.

18. Βλ. Σχολιασμός του έργου από τον Georges Scelle, *Precis de droit de gens*, Paris, Vol. 1, 1932, Vol. 2, 1934· C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (1938), Berlin 1988, 16.

19. C. Schmitt (1988), 19.

20. Για τη διάσκεψη της Βιέννης περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων, βλ. R. Wolfrum, «Die Entwicklung des internationalen Menschenrechtsschutzes», *Europa-Archiv*, 23, 1993, 681-690· ως προς την τάξη των αμφισβητούμενων δικαιωμάτων αλληλεγγύης, W. Huber, «Art. Menschenrechte / Menschenwürde», στο *Theol. Realenzyklopädie* xxii, Berlin-New York 1992, 577-602· επίσης E. Riedel, «Menschenrechte der dritten Dimension», *Europäische Grundrechte Zeitschrift* (EuGRZ) 1989, 9-21.

21. Το 1993 το Συμβούλιο Ασφαλείας συγκρότησε ένα τέτοιο Δικαστήριο για τη δίωξη των εγκλημάτων πολέμου και των εγκλημάτων κατά της ανθρωπότητας στην πρώην Γιουγκοσλαβία.

22. Έτσι υποστηρίζει ο H. Quaritsch στον επίλογό του στο C. Schmitt, *Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges* (1945), Berlin 1994, 125-247, εδῶ 236 κ.ε.

23. Βλ. τις αναλύσεις και τα συμπεράσματα του Ch. Greenwood (1993).

24. Ο Greenwood καταλήγει στο συμπέρασμα: «Η άποψη ότι τα Ηνωμένα Έθνη μπορούν να κάνουν χρήση των εξουσιών που τους παρέχονται στο Χάρτη ώστε να παρέμβουν σε μια χώρα για ανθρωπιστικούς λόγους φαίνεται να έχει τώρα πιο ισχυρό έρεισμα» (104).

25. Παραπομπή σύμφωνα με Greenwood (1993), 96.

26. Βλ. Cooper, «Gibt es eine neue Welt-Ordnung?», *Europa-Archiv* 18, 1993, 509-516.

27. Μια λογική πρόταση για ένα πλαίσιο συζήτησης κάνει ο T. Lindholm, «The Cross-Cultural Legitimacy of Human Rights», *Norwegian Institute of Human Right*, Nr. 3, Oslo 1990.

28. Βλ. D. και E. Senghaas, «Si vis pacem, para pacem», *Leviathan* 1992, 230-247.

29. Ο E.O. Czempiel εξερευνά αυτές τις στρατηγικές σε διάφορα παραδείγματα, στο G. Schwarz, «Internationale Politik und der Wandel von Regimen», *Sonderheft der Zeitschrift für Politik*, Zürich 1989, 55-75.

30. Εδώ ακολουθώ τον D. Archibugi, «From the United Nations to Cosmopolitan Democracy», στο Archibugi, Held (1995), 121-162.

31. Βλ. H. Kelsen, *Peace through Law*, Chapel Hill 1944.

32. Βλ. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985, 390 κ.ε.

33. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 1932, Berlin 1963, 55. Το ίδιο επιχείρημα στον J. Isensee (1995): «Από τότε που υπάρχουν παρεμβάσεις, αυτή υπηρετεί τις ιδεολογίες, τη θρησκεία κατά τον 16ο και 17ο αιώνα, τη μοναρχία, τους Ιακωβίτους, τις ανθρωπιστικές αρχές, την παγκόσμια σοσιαλιστική επανάσταση. Τώρα έχει έρθει η σειρά των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της δημοκρατίας. Στη μακρά ιστορία της παρέμβασης η ιδεολογία χρησιμοποιούνταν για να εξωραΐζει το εξουσιαστικό συμφέρον των παρεμβαινόντων και να προσδίδει στην αποτελεσματικότητα το ένδυμα της νομιμότητας» (429).

34. Βλ. C. Schmitt, *Glossarium (1947-1951)*, Berlin 1991, 76.

35. C. Schmitt (1963), 94.

36. Βλ. St. Shue, S. Hurley (επιμ.), *On Human Rights*, New York 1993.

37. O. Höffe, «Die Menschenrechte als Legitimation und kritischer Maßstab der Demokratie», στο J. Schwardtländer (επιμ.), *Menschenrechte und Demokratie*, Strasbourg 1981, 250. Προβλ. του ίδιου *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt 1987.

38. S. König, *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes-Locke-Kant*, Freiburg 1994, 26 κ.ε.

38α. Το περιεχόμενο των πολιτικών δικαιωμάτων συμμετοχής από πλευράς ανθρωπίνων δικαιωμάτων σημαίνει έτσι κι αλλιώς ότι ο καθένας έχει το δικαίωμα να ανήκει ως πολίτης σε μια πολιτική κοινότητα.

39. Βλ. την ανάλυση της δομής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στον H.A. Bedau, «International Human Rights», στο T. Regan, D. van de Weer (επιμ.), *And Justice for All*, Totowa 1983, 297, με αναφορά στον Henry Shue: «The emphasis on duties is meant to avoid leaving the defense of human rights in a vacuum, bereft of any moral significance for the specific conduct of others. But the duties are not intended to explain or generate rights; if anything, the rights are supposed to explain and generate the duties».

40. Βλ. S. König, 1994, 84 κ.ε.

41. Για τη διαφοροποίηση μεταξύ ηθικής, δικαίου και ηθών, βλ. R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1994, 131-142.

42. Βλ. C. Schmitt (1994).

43. Βλ. C. Schmitt (1963) και (1988).

44. C. Schmitt (1994), 19.

45. C. Schmitt, *Glossarium (1947-1951)*, Βερολίνο 1991, 113, 265, 146, 282.

46. C. Schmitt (1988), 1.

47. C. Schmitt (1963), 110.

48. C. Schmitt (1963), 27.

49. Βλ. H.M. Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*,

Frankfurt 1993, 73 κ.ε.· επίσης A. Honneth, «Universalismus als moralische Falle?», *Merkur* 546/47, 1994, 867-883. Ο Enzensberger δεν στηρίζεται μόνο σε μια ιδιαίτερα επιλεκτική περιγραφή της διεθνούς κατάστασης, από την οποία λείπει η εκπληκτική εξάπλωση των δημοκρατικών μορφών του κράτους στη λατινική Αμερική, Αφρική και ανατολική Ευρώπη εντός της τελευταίας εικοσαετίας. (Βλ. E.O. Czempel, *Weltpolitik im Umbruch*, München 1993, 107 κ.ε.) Μετατρέπει επίσης αβασάνιστα σε ανθρωπολογική σταθερά τον πολύπλοκο συσχετισμό μεταξύ της φονταμενταλιστικής επεξεργασίας του δυναμικού που διαθέτουν οι ενδοπολιτειακές συγκρούσεις και των κοινωνικών στερήσεων και ανύπαρκτων φιλελεύθερων παραδόσεων. Όμως ακριβώς μια διευρυμένη έννοια της ελευθερίας υποδεικνύει στρατηγικές προφυλακτικές και αναίμακτες και μας οδηγεί να συνειδητοποιήσουμε τους πραγματιστικούς περιορισμούς στους οποίους υπόκεινται οι ανθρωπιστικές παρεμβάσεις – όπως δείχνουν το παράδειγμα της Σομαλίας και η εντελώς διαφορετική κατάσταση στην πρώην Γιουγκοσλαβία. Για την περιπτωσιολογία διαφόρων τύπων παρέμβασης, βλ. D. Senghaas (1994), 185 κ.ε.

50. A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt 1969.

51. C. Schmitt, *Glossarium* (1947-1951), 259.

52. Βλ. C. Schmitt (1991), 229.

53. C. Schmitt (1963), 54 κ.ε.

54. C. Schmitt (1963), 37.

55. Βλ. J. Habermas, *Kleine Politische Schriften* i-iv, Frankfurt 1981, 328-339.

56. Klaus Günther, «Kampf gegen das Böse? Wider die ethische Aufrüstung der Kriminalpolitik», *Kritische Justiz*, 27, 1994, 135-157 (δική μου η προσθήκη μέσα στην παρένθεση).

57. K. Günther (1994), 144 (δική μου η προσθήκη στην παρένθεση).

58. K. Günther (1994), 144.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΕΝΝΟΙΩΝ



Aufgabe:	πρόβλημα, αποστολή
Befugnis:	άδεια, εξουσιοδότηση
bürgerliche Verfassung:	πολίτευμα, πολιτειακό καθεστώς
Föderalism, Föderalität:	ομοσπονδία
Friedenszustand:	κατάσταση ειρήνης
Garantie:	εγγύηση
Hang:	ροπή
Idee:	ιδέα
moralischer Politiker:	ηθικός πολιτικός
Natur(zu)stand:	φυσική κατάσταση
Neigung:	κλίση
öffentliches Recht:	δημόσιο δίκαιο
Pflicht:	καθήκον
politischer Moralist:	πολιτικός ηθικολόγος
Publizität:	δημοσιότητα
Recht:	δίκαιο
rechtlicher Zustand:	δικαϊκή κατάσταση
republikanisch:	ρεπουμπλικανικός
Schicksal:	μοίρα
Staatsklugheit:	πολιτική φρόνηση
Staatsrecht:	πολιτειακό δίκαιο
Verfassung:	σύνταγμα
Völkerrecht:	διεθνές δίκαιο
Vorsehung:	πρόνοια
Weltbürgerrecht:	κοσμοπολιτικό δίκαιο

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ



IMMANUEL KANT

Προς την αιώνια ειρήνη
Ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΣΑΡΓΕΝΤΗ	11
Σημείωμα για τις παραπομπές και τη βιβλιογραφία στην εισαγωγή και τα σχόλια του μεταφραστή	39

ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΑΙΩΝΙΑ ΕΙΡΗΝΗ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	47
--------------------	----

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

το οποίο περιέχει τα προκαταρκτικά άρθρα για την αιώνια ειρήνη μεταξύ κρατών	49
---	----

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

το οποίο περιέχει τα οριστικά άρθρα για την αιώνια ειρήνη μεταξύ κρατών	61
--	----

ΠΡΩΤΟ ΟΡΙΣΤΙΚΟ ΑΡΘΡΟ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΙΩΝΙΑ ΕΙΡΗΝΗ

Το πολιτειακό καθεστώς σε κάθε κράτος πρέπει να είναι ρεπουμπλικανικό	63
--	----

ΔΕΥΤΕΡΟ ΟΡΙΣΤΙΚΟ ΑΡΘΡΟ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΙΩΝΙΑ ΕΙΡΗΝΗ

Το διεθνές δίκαιο οφείλει να θεμελιώνεται σε μια ομοσπονδία ελευθέρων κρατών	73
---	----

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΤΡΙΤΟ ΟΡΙΣΤΙΚΟ ΑΡΘΡΟ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΙΩΝΙΑ ΕΙΡΗΝΗ
Το κοσμοπολιτικό δίκαιο οφείλει να περιορίζεται
σε όρους της καθολικής φιλοξενίας 81

ΠΡΩΤΗ ΠΡΟΣΘΗΚΗ
Για την εγγύηση της αιώνιας ειρήνης 87

ΔΕΥΤΕΡΗ ΠΡΟΣΘΗΚΗ
Μυστικό άρθρο για την αιώνια ειρήνη 103

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

I Για την ασυμφωνία μεταξύ της ηθικής
και της πολιτικής ως προς την αιώνια ειρήνη 109
II Για τη ασυμφωνία της πολιτικής με την ηθική σύμφωνα
με την υπερβατολογική έννοια του δημοσίου δικαίου . 130
ΣΧΟΛΙΑ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ 143



JÜRGEN HABERMAS

Η ιδέα του Καντ περί της αιώνιας ειρήνης –
Από την ιστορική απόσταση 200 ετών

I 165
II 174
III 188
IV 202
V 215
ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ 231



Πίνακας εννοιών 237

82

JÜRGEN HABERMAS

Ο ΜΕΤΑΕΘΝΙΚΟΣ ΑΣΤΕΡΙΣΜΟΣ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ: ΛΕΥΤΕΡΗΣ ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΥ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ: ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ

Ο Χάμπερμας ερευνά τους κοινωνικοοικονομικούς και ηθικοπολιτικούς όρους και τις προϋποθέσεις υπό τις οποίες το σύγχρονο δυτικό, και δη ευρωπαϊκό, κράτος μπορεί να ανακτήσει την αξιοπιστία του έναντι της κοινωνίας και του πολίτη. Και η απάντηση θα πρέπει να αναζητηθεί στα αξιακά θεμέλια του ευρωπαϊκού ηθικού και πολιτικού πολιτισμού. Αν στις βάσεις της οικονομικής επέκτασης σε παγκόσμιο επίπεδο βρίσκεται μια στενή, «νεοφιλελεύθερη» αντίληψη για την οργάνωση της κοινωνίας και τις ορθολογικές επιδιώξεις του ατόμου, η αντίληψη αυτή θα πρέπει να ανασκευασθεί υπό το πρίσμα της νεωτερικής παράδοσης της ηθικής και πολιτικής αυτονομίας. Τα άτομα αναπτύσσουν το πλήρες δυναμικό τους όχι μόνον ως οικονομικά αυτοκαθοριζόμενα όντα αλλά και ως πολιτικά αυτονομητούμενοι πολίτες.

Κ.Π.

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ / ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΑΛΦΑΣ

ΑΡΧΑΙΟΣ ΣΥΛΟΓΟΣ

Υπόμνημα

ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Μεταφράσεις από

Κριτική της κριτικής δύναμης

ΤΟΥ ΙΜΜΑΝΟΥΕΛ ΚΑΝΤ

Μετάφραση για τη φερόμενη:

Πηλοσολογία - Κριτική Δύναμη

Εκδόσεις:

Κριτική Δύναμη - Πηλοσολογία

εκδόσεις ΠΟΛΙΣ

1

Υπόμνημα

ΚΟΣΜΑΣ ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ
ΟΡΟΙ, ΑΞΙΕΣ, ΠΡΑΞΕΙΣ

Στο τελευταίο του βιβλίο ο Κ. Ψυχοπαίδης επιχειρεί μια κριτική ανασυγκρότηση των κεντρικών προβλημάτων της επιστημολογίας των κοινωνικών επιστημών που στοχεύει στη θεμελίωση μιας κανονιστικής θεωρίας. Η ανασυγκρότηση αυτή αφορά τόσο την κλασική διαφωτιστική παράδοση, όσο και την αντιδιαφωτιστική κριτική της, αλλά και την έκπτωσή της σε ανορθολογισμό, ιστοριστικό σχετικισμό, επιστημονισμό, φορμαλισμό και θετικισμό.

Αντιπαρατιθέμενος σε δογματικές, σχετικιστικές και φορμαλιστικές επιστημολογίες, αναδεικνύει τις κανονιστικές βάσεις των κοινωνικών επιστημών, εστιάζει με σαφήνεια στο ζήτημα των αξιών ως κεντρικού άξονα της επιστημολογίας τους και προχωρεί προς τη διερεύνηση της διαπλοκής των όρων της πράξης, των αξιών και των κανόνων στην κοινωνική πραγματικότητα της εποχής μας. Συνδέει έτσι την επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών με μια θεωρία του σύγχρονου κόσμου, μια θεωρία της «εποχής μας», και με την προβληματική της θεμελίωσης της χειραφετητικής πράξης στο σήμερα. Υπερβαίνοντας τη «στειρότητα» των επιστημολογικών συζητήσεων δείχνει ότι η θεμελίωση ενός δεσμευτικού πλαισίου περιγραφής και εξήγησης των κοινωνικών φαινομένων αφορά κατεξοχήν τη θεμελίωση ενός κανονιστικού πλαισίου που μπορεί να αξιώνει δεσμευτικότητα σε σύγχρονες κοινωνίες.

ΚΟΣΜΑΣ ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ
ΚΑΝΟΝΕΣ ΚΑΙ
ΑΝΤΙΝΟΜΙΕΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Υπάρχουν κανόνες στην πολιτική που αν εφαρμοστούν σωστά θα οδηγήσουν στο καλό όλων, ή η πολιτική είναι το πεδίο σύγκρουσης συμφερόντων και αυθαίρετης δράσης; Σε αυτό το ερώτημα και στις αντινομίες που οδηγεί προσπαθεί να απαντήσει το βιβλίο του Κοσμά Ψυχοπαίδη, που αφορά όχι μόνο τον ειδικό αλλά και τον ενδιαφερόμενο πολίτη. Στο βιβλίο ερευνώνται ορισμένα από τα σημαντικότερα κεφάλαια της πολιτικής θεωρίας και τίθενται υπό επανεξέταση καιρία ερωτήματα που αναφέρονται στην τύχη της διαλεκτικής σκέψης στη σημερινή εποχή, στη δημοκρατία και στην πολιτική παιδεία στον σύγχρονο κόσμο.

Ο αναγνώστης έχει έτσι την ευκαιρία να 'ρθει σε επαφή με μερικούς από τους σημαντικότερους θεωρητικούς της πολιτικής (Μακιαβέλλι, Χομπς, Λοκ, Ρουσσώ, Καντ, Χέγκελ, Μαρξ και τους νεότερους Σουμπέτερ, Χορχάιμερ, Αντόρνο, Μπένγιαμιν, Κ.Σμιτ, Χ.Άρεντ, Πολάνι, Χάμπερμας, Λούμαν) και να γνωρίσει και να συνειδητοποιήσει τη σημασία της σκέψης τους.

IMMANOUEL KANT
Η ΠΡΩΤΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ
ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΔΥΝΑΜΗΣ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ: ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ ΜΕΪΝΤΑΝΗ

ΘΕΩΡΗΣΗ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ: ΓΙΩΡΓΟΣ ΞΗΡΟΠΑΪΔΗΣ

ΕΠΙΜΕΤΡΟ - ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ: ΚΟΣΜΑΣ ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ

Στην *Πρώτη Εισαγωγή* συμπυκνώνονται, με συναρπαστικό τρόπο, τα κεντρικά ζητήματα της Τρίτης Κριτικής: – η σχέση μεταξύ των γνωστικών, ηθικών και αισθητικών δυνάμεων του ανθρώπου

– ο τρόπος με τον οποίο συγκροτούμε τις κρίσεις μας για την αισθητική (το ωραίο δηλαδή και το υψηλό) και για την οργανική ζωή, μια μορφή της οποίας είναι και ο ανθρωπίνος πολιτισμός.

83

Ο Γιούργκεν Χάμπερμας (γ. 1929) είναι ομότιμος καθηγητής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Φραγκφούρτης. Από τις εκδόσεις ΠΟΛΙΣ κυκλοφορεί επίσης το βιβλίο του *Ο μεταεθνικός αστερισμός* (μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, εισαγωγή: Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου).



«Ο Γιούργκεν Χάμπερμας δεν είναι απλώς ένας φιλόσοφος ή απλώς ένας κοινωνιολόγος, αλλά ο τελευταίος από μια παράδοση μεγάλων Ευρωπαίων διανοουμένων. Αυτή η καταγωγή έχει μια ιδιαίτερη βαρύτητα στις μέρες μας και γι' αυτόν το λόγο οι θεωρητικές και πρακτικές τοποθετήσεις του μεγάλου Γερμανού φιλοσόφου προκαλούν το ενδιαφέρον και τραβούν την προσοχή ενός παγκόσμιου ακροατηρίου. Ως άνθρωπος της θεωρίας, ο Χάμπερμας γαλουχήθηκε, επεξεργάστηκε και ενσωμάτωσε στη σκέψη του με τρόπο διαυγή και πρωτότυπο τις σημαντικότερες στιγμές της νεωτερικής φιλοσοφίας και της κοινωνικής επιστήμης. Ως άνθρωπος της πράξης ενσάρκωσε το ιδανικό τού ενεργού και οξυδερκούς παρατηρητή και ερμηνευτή των κοινωνικών πραγμάτων μετουσιώνοντας συχνά πολιτικά αιτήματα ή πνευματικές κινήσεις της εποχής σε στέρεες ιδέες και στάσεις».

Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου

Στην Αιώνια ειρήνη συναντώνται με αριστοτεχνικό τρόπο η ηθική φιλοσοφία, η φιλοσοφία της ιστορίας και της θρησκείας και η πολιτική φιλοσοφία του Καντ. Η αιώνια ειρήνη δεν είναι χιμαιρικός σκοπός ή κενή ιδέα, αλλά καθήκον που απορρέει από την ίδια τη φύση του Λόγου.

Το ιδεώδες της αιώνιας ειρήνης δεν συμπίπτει με την ιδέα μιας παγκόσμιας κυβέρνησης αλλά εκφράζει την ανάγκη να καταλήξουν τα κράτη σε μια συμφωνία για τους νόμους που θα διευκολύνουν την ειρηνική διευθέτηση των διαφορών τους χωρίς παράλληλα να υποσκάπτουν τα κυριαρχικά τους δικαιώματα. Εξ αυτού του λόγου ο Καντ τοποθετείται υπέρ ενός ομοσπονδιακού συστήματος ελευθέρων κρατών.

Στο κείμενο του *Η ιδέα του Καντ περί της αιώνιας ειρήνης* ο Χάμπερμας θέτει το ερώτημα για το πώς παρουσιάζεται η καντιανή ιδέα υπό το φως της ιστορίας των τελευταίων 200 ετών και για το πώς η συγκεκριμένη ιδέα θα πρέπει να αναδιατυπωθεί εν αναφορά προς την σημερινή παγκόσμια κατάσταση. Παράλληλα συζητά διεξοδικά τις ενστάσεις κατά του οικουμενισμού του κοσμοπολιτικού δικαίου και της πολιτικής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και δείχνει ότι μπορούν να αποχρυστούν με την προσήκουσα διαφοροποίηση μεταξύ δικαίου και ηθικής στο πλαίσιο της έννοιας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

ISBN 960-435-117-6



9 789604 351176 >