

ΚΑΝΤ ΚΑΙ ΠΟΛΕΜΟΣ:

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΩΝ ΟΡΙΩΝ ΚΑΙ ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ*

ΓΡΗΓΟΡΗΣ ΑΝΑΝΙΑΔΗΣ

Οι ενοπλες συγκρούσεις είναι ο κατεξοχήν χαρακτηρισμός της μεσαιωνικής *respublica christiana* που έχουν τον χαρακτήρα του εμφυλίου πολέμου, διότι διεξάγονται στο πλαίσιο μιας κατεστημένης οικεικής τάξης που δεν απαγορεύει τον πόλεμο ως μέσο επίλυσης διαφορών, και υπο την αιγίδα μιας ασυμβίβλητης πνευματικής αρχής. Εμφυλίες είναι οι βιολογικές συρραξεις που, ως επακόλουθο της θεοσκευτικής Μεταρρύθμισης, σηματοδοτούν την κρίση της χριστιανικής κοινοπολιτείας και αποτελούν το υπόβαθρο της συγκροτήσης του απολυταρχικού κράτους. Εμφυλίες είναι επίσης οι συρραξεις που σηματοδοτούν την κρίση του απολυταρχικού κράτους, η Αμερικανική και η Γαλλική Επανάσταση, η Αγγλική Επανάσταση βρίσκεται στο μεταίχμιο των δύο αυτών συγκρούσεων. Εκείνο που χαρακτηρίζει τις συγκρούσεις αυτές και τους προσδίδει τον χαρακτήρα της εμφυλίας ή της ενδοπολιτειακής διαμάχης είναι ότι διεξάγονται εν όνοματι ασυμμετρικών, ανών δικαίου, αξιακών συστημάτων ή αληθειών, εν όνοματι δηλαδή αντιτιθεμένων πεποιθήσεων που αξιώνουν καθολική ισχύ.

* Το παρόν άρθρο βασίζεται σε ανακοίνωση που έγινε στο συμπόσιο με γενικό θέμα «Immanuel Kant: Για την αιώνια ειρήνη» που διοργάνωσε το Εργαστήριο Μελέτης Ελληνο-γερμανικών Σχέσεων (Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης – Πανεπιστήμιο Αθηνών) σε συνεργασία με το Ινστιτούτο Γκάιτε. Αμφιθέατρο Ι. Δρακοπούλου, 6-8 Δεκεμβρίου 2004.

Ο Γρηγόρης Ανανιάδης διδάσκει πολιτική και κοινωνική θεωρία στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας & Ιστορίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου.

Ο προβληματισμός για την ειρήνη είναι προβληματισμός για τον πόλεμο, και από τις απαρχές ήδη της νεωτερικότητας ο προβληματισμός αυτός, στις διάφορες εκδοχές του, έχει στο επίκεντρό του την έννοια της κυριαρχίας, ή, για να είμαστε ακριβέστεροι, το πρόβλημα της κυριαρχίας.¹ Η σχετικά πρόσφατη αναβίωση του ενδιαφέροντος για την πολιτική φιλοσοφία του Immanuel Kant οφείλεται εν πολλοίς στην ευρέως διαδεδομένη εκτίμηση ότι «οι ιδέες του υπερβαίνουν τα συμβατικά όρια της πολιτικής θεωρίας και της θεωρίας των διεθνών σχέσεων»,² τα όρια δηλαδή που τίθενται από την κλασσική έννοια της κυριαρχίας μεταξύ ενός έννομου και ειρηνευμένου «μέσα» και ενός άνομου και ανειρήνευτου «έξω». Η «κοσμοπολιτική» προοπτική που εγκαινιάζει ο Kant θέτει πράγματι το ζήτημα της ειρήνης σε βάση διαφορετική από ό,τι ο κρατοκεντρισμός της παραδοσιακής θεωρίας και αποτελεί δικαίως σημείο αναφοράς για όσους αρνούνται να περιχαράκωσουν τις ελπίδες της ανθρωπότητας μέσα σε εθνο-κρατικά σύνορα. Μια προσεκτικότερη ωστόσο εξέταση του καντιανού επιχειρήματος περί πολέμου μπορεί να δείξει ότι η κριτική του δεν είναι τόσο ριζοσπαστική όσο εκ πρώτης όψεως φαίνεται. Η θέση που υποστηρίζω στο παρόν άρθρο είναι ο Kant αδυνατεί εν τέλει να υπερβεί τα όρια της έννοιας της κυριαρχίας, και τούτο επειδή η έννοια αυτή είναι συστατικό στοιχείο της κριτικής του.

I. Kant, εμφύλιος πόλεμος και κρατική κυριαρχία

Πριν εξετάσουμε πώς προσεγγίζει ο Kant το ζήτημα του διακρατικού πολέμου έχει σημασία να δούμε πώς στέκεται απέναντι στο λογικά και ιστορικά πρότερο ζήτημα του εμφυλίου πολέμου. Ο εμφύλιος πόλεμος, ή μάλλον ο ενδοπολιτειακός πόλεμος – ο *civil war*, ο *guerre civile* ή *bürgerliche Krieg* –, έχει σημαδέψει τη νεωτερικότητα από τα πρώτα της ήδη βήματα και είναι με μια έννοια ίδιον της νεωτερικότητας. Οι ένοπλες συγκρούσεις στους κόλπους της μεσαιωνικής *respublica christiana* δεν έχουν τον χαρακτήρα του εμφυλίου πολέμου διότι διεξάγονται στο πλαίσιο μιας κατεστημένης δικαιοσύνης τάξεως που δεν απαγορεύει τον πόλεμο ως μέσο επίλυσης διαφορών, και υπό την αιγίδα μιας αδιαμφισβήτητης πνευματικής αρχής. Εμφύλιες είναι οι ομολογιακές συρράξεις που, ως επακόλουθο της θρησκευτικής Μεταρρύθμισης, σηματοδοτούν την κρίση της χριστιανικής κοινοπολιτείας και αποτελούν το υπόβαθρο της συγκρότησης του απολυταρχικού κράτους. Εμφύλιες είναι επίσης οι συρράξεις που σημαδεύουν την κρίση του απολυταρχικού κράτους, η Αμερικανική και η Γαλλική Επανάσταση. Η Αγγλική Επανάσταση βρίσκεται στο μεταίχμιο των δύο αυτών συγκρούσεων. Εκείνο που χαρακτηρίζει τις συγκρούσεις αυτές και τους προσδίδει τον χαρακτήρα της εμφύλιας ή της ενδοπολιτειακής διαμάχης είναι ότι διεξάγονται εν ονόματι ασύμμετρων αρχών δικαίου, αξιακών συστημάτων ή αληθειών, εν ονόματι δηλαδή αντιτιθεμένων πεποιθήσεων που αξιώνουν καθολική ισχύ. Σε αυτήν ακριβώς την παράμετρο οφείλεται το βάθος, η έκταση και η έντασή τους.

Το ενδιαφέρον στην περίπτωση του Kant είναι ότι αρνείται να σκεφτεί τις συγκρούσεις αυτές με όρους εμφυλίου πολέμου, και τούτο διότι τις βλέπει αποκλειστικά υπό το πρίσμα της έννοιας της κυριαρχίας. Υπό το πρίσμα δε της κυριαρχίας ο εμφύλιος πόλεμος είναι αδιανόητος καθόσον συνεπάγεται την ισοτιμία των αντιμαχομένων. Για τον κυρίαρχο, όποιος αμφισβητεί την καθεστηκυία έννομη τάξη είναι ένοχος ανταρσίας, δηλαδή εγκληματίας. Αυτή είναι και η σκοπιά του Kant, όπως προκύπτει από τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει το ζήτημα της επανάστασης. Ως γνωστόν, παρά τον «ενθουσιασμό» του για τη Γαλλική Επανάσταση, ο Kant αρνείται το δικαίωμα στην επανάσταση, αφαιρεί από την επανάσταση ως επανάσταση κάθε νομιμότητα ή λογική – τη θεωρεί νόμιμη μόνον εφ' όσον επικρατήσει, εφ' όσον δηλαδή επιβάλει τη δική της κυριαρχία. Το τι συμβαίνει ιστορικά, πολιτικά, θεωρητικά στο ανεπίκριτο μεσοδιάστημα μεταξύ των δύο κυριαρχιών παραμένει σκοπίμως εκτός του οπτικού του πεδίου, και τούτο όχι από φόβο για τη λογοκρισία, ούτε από ανησυχία για τις επαναστατικές ακρότητες, αλλά επειδή η αναγνώριση της επαναστατικής στιγμής θα σήμαινε την παραδοχή ασύμμετρων αρχών πολιτικής συγκρότησης και θα υπονόμει ως εκ τούτου την αυθεντία και την ενότητα του πρακτικού λόγου.³ Προκειμένου να περιφρουρήσει την κυριαρχία του πρακτικού λόγου, ο Kant είναι υποχρεωμένος να δεχτεί το απαραβίαστο κάθε – κάθε ανεξαιρέτως – εμπειρικής κυρίαρχης εξουσίας· γι' αυτό, όπως επεσήμανε η Hannah Arendt, μπόρεσε ακόμη και ο Adolph Eichmann να τον επικαλεστεί κατά την υπεράσπισή του στην Ιερουσαλήμ.⁴

Στο επίκεντρο του όλου ζητήματος βρίσκεται το πρόβλημα της κρίσης και του κριτή – το περίφημο «*quis iudicabit?*» που έθεσε επί τάπητος η απολυταρχική πολιτειολογία της πρώιμης νεωτερικότητας αποδεδειγμένη από τη θεολογία. Το ότι η φυσική κατάσταση είναι κακή – το οποίο οφείλεται στο γεγονός, μας

λέει ο Kant, ότι είναι μια «κατάσταση κενή δικαιοσύνης» [*status iustitiae vacuum*], με την έννοια ότι «δεν υπάρχει αρμόδιος δικαστής για να εκδώσει νομικά δεσμευτικές αποφάσεις» στην περίπτωση κατά την οποία ανακύψει κάποια διαμάχη περί δικαιωμάτων.⁵ Αυτό το κενό έρχεται να καλύψει το κράτος δικαίου που προκύπτει από το «πρωταρχικό συμβόλαιο». Το πρωταρχικό όμως αυτό συμβόλαιο δεν είναι θέσμιση, δεν είναι πολιτική αφετηρία, δεν είναι ιστορικό συμβάν· είναι, τονίζει ο Kant, «μια ιδέα του λόγου, που έχει εν τούτοις μια αναμφίβολη πρακτική πραγματικότητα· διότι μπορεί να υποχρεώσει κάθε νομοθέτη να διατυπώνει τους νόμους του ως εάν να είχαν παραχθεί από την ενιαία βούληση ολόκληρου του έθνους, και να αντιμετωπίζει κάθε υπήκοο, στον βαθμό που μπορεί αυτός να διεκδικεί την ιδιότητα του πολίτη, ως εάν να είχε συναινέσει στο πλαίσιο της γενικής βούλησης».⁶ Η αναγκαιότητα της ιδέας μιας τέτοιας πράξης κοινής βούλησης προκύπτει από την καθολική αρχή του δικαίου, και αυτή με τη σειρά της θεμελιώνεται στον πρακτικό λόγο, στην κατηγορική προσταγή. Η νομοθετική εξουσία είναι συνεπώς (ιδεατά) νόμιμη όταν συγκροτείται σύμφωνα με τις επιταγές του πρακτικού λόγου, όταν ανταποκρίνεται στην ιδέα του κράτους δικαίου, της ρεπουμπλικανικής πολιτείας.

Το «ως εάν», ωστόσο, της ιδέας του κράτους δικαίου είναι ετεροβαρές, καθόσον υποχρεώνει τον νομοθέτη ή τον κυρίαρχο πολύ διαφορετικά από ό,τι υποχρεώνει τον υπήκοο. Ο κυρίαρχος «υποχρεώνεται» μόνον ως προς την νοούμενη διάστασή του· στη φαινομενική του διάσταση είναι απολύτως αυτεξούσιος – απροϋπόθετος. Ο υπήκοος, από την άλλη πλευρά, είναι υποχρεωμένος από τον πρακτικό λόγο να συμμορφώνεται προς την πραγματική νομοθετική εξουσία ως εάν να ανταποκρινόταν η εξουσία αυτή στη ρεπουμπλικανική ιδέα, ακόμη και όταν αυτό δεν συμβαίνει. Εάν δεν το πράξει, θα πρέπει να τιμωρηθεί ως εγκληματίας. Την τιμωρία δε που υφίσταται ο φαινομενικός εαυτός του υπηκόου [*homo phenomenon*] την έχει προσυπογράψει ο νοούμενός του εαυτός [*homo noumenon*] ως ιδεατός συνθεμελιωτής της νομοθετικής εξουσίας – ως πολίτης.⁷

Το όλο ζήτημα ανάγεται εν τέλει σε ζήτημα κρίσης. Ο «λαός» δεν έχει κανένα απολύτως δικαίωμα να κρίνει πώς διοικείται η πολιτεία, πώς εφαρμόζεται στην πράξη το ιδεατό σύνταγμα του οποίου θεωρείται παραγωγός και παράγωγο. Γιατί; «Διότι», λέει ο Kant, «εάν υποθέσουμε ότι [ο λαός] έχει το δικαίωμα αυτό να κρίνει και ότι διαφωνεί με την πραγματική κεφαλή του κράτους, ποιος θα αποφασίσει ποια πλευρά έχει δίκιο; Καμμία πλευρά δεν μπορεί να ενεργήσει ως κριτής της δικής της υπόθεσης. Θα έπρεπε λοιπόν να υπάρχει μια άλλη κεφαλή υπεράνω της κεφαλής του κράτους προκειμένου να μεσολαβήσει μεταξύ της τελευταίας και του λαού, πράγμα αντιφατικό προς τον εαυτό του».⁸ Τους όρους βέβαια της αντίφασης αυτής τους συγκροτεί ο ίδιος ο Kant, ή, για να είμαστε ακριβέστεροι, ο Bodin πριν απ' αυτόν.

Ο Kant συνειδητοποιεί ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με μια οριακή κατάσταση ανεπικρισίας, με μια πολιτική κρίση ή κατάσταση εκτάκτου ανάγκης [*casus necessitatis*]⁹ την ακυρώνει όμως πάραυτα απολυτοποιώντας αξιωματικά το ένα της σκέλος: ορίζει την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης ως σύγκρουση καθηκόντων, ως σύγκρουση μεταξύ ενός απολύτου καθήκοντος και ενός καθηκόντος που, όσο πιεστικό κι αν είναι, δεν μπορεί παρά να είναι σχετικό· σε απόλυτο δε καθήκον αναγορεύει την προστασία του κράτους από το «κακό», που κι αυτό με τη σειρά του ορίζεται

από την κεφαλή του κράτους. Όπερ μεθερμηνευόμενον σημαίνει ότι ο λαός δεν μπορεί να επικαλεστεί την έκτακτο ανάγκη, ότι δεν δικαιούται – για να χρησιμοποιήσουμε τη φόρμουλα του Locke – να επικαλεστεί τον «ουρανό» την έκτακτο ανάγκη, με ό,τι αυτή συνεπάγεται, μπορεί να την κηρύξει μόνον η κεφαλή του κράτους, ο κυρίαρχος.¹⁰

Βλέπουμε ότι παρά τη διαφορετική του αφετηρία, τις διαφορετικές του στοχεύσεις, και τον διαφορετικό τρόπο συγκρότησης των εννοιών, ο Kant καταλήγει σε μια έννοια της κυριαρχίας που είναι *πρακτικά* εξ ίσου απόλυτη με εκείνη του Hobbes.¹¹ Μικρή σημασία έχει εν προκειμένω η έμφαση του Kant στη διάκριση των εξουσιών, καθώς μπορεί και μετατοπίζει το κατηγορήμα της κυριαρχίας από τη νομοθετική εξουσία στην εκτελεστική με τη μεγαλύτερη ευκολία, εναλλάσσοντας τη σκοπιά των νοουμένων και των φαινομένων σύμφωνα με τις ρητορικές ανάγκες του επιχειρήματός του. Στην πράξη, το χομπσιανό απόφθεγμα «*auctoritas non veritas facit legem*» [νόμον ποιεί η αυθεντία/εξουσία και όχι η αλήθεια] ισχύει εν τέλει και για τον Kant. Και στον Kant η κυριαρχία συγκροτείται ως *μεταπολιτική* έννοια που εξοβελίζει την πολιτική από την επικράτεια, και τούτο διότι η πολιτική ταυτίζεται δυνάμει με τον καταλυτικό της κυριαρχίας εμφύλιο πόλεμο. Υπό την έννοια αυτή, δεν είναι υπερβολή να υποστηριχθεί ότι το κράτος δικαίου του Kant είναι το αστυνομικό κράτος, τουλάχιστον με την ευρύτερη σημασία που είχε ο όρος «αστυνομία» [*Polizei*] τον 18ο αιώνα.¹² Η πολιτική στους κόλπους του κράτους αυτού περιορίζεται στην κυβερνητική, δεν είναι παρά *θεραπευτική* της *raison d'état*: αναλόγως δε, πολιτικός δεν είναι παρά ο σύμβουλος του κυρίαρχου, ο μινίστρος, ο *homme d'état*.

Και η ηθική; Αυτή είναι αρμοδιότητα του φιλοσόφου. Ο φιλόσοφος όμως διεκδικεί τη θέση του στην πολιτεία δίνοντας εκ των προτέρων κάθε εγγύηση ότι η δική του κρίση εν ουδεμιά περιπτώσει δικαιούται να αμφισβητήσει εμπράκτως την κρίση του κυρίαρχου. Ως προς το κρίσιμο αυτό ζήτημα, τη δημοσιότητα που έχει ανάγκη η φιλοσοφία την αστυνομεύει εκ των ένδον ο ίδιος ο πρακτικός λόγος, θέτοντάς της όρια και παροπλίζοντάς την πολιτικά.¹³

II. Kant, διακρατικός πόλεμος και κυριαρχία του λόγου

Ας περάσουμε τώρα στο ζήτημα του διακρατικού πολέμου. Ως γνωστόν, κινητήριο δύναμη της ιστορίας είναι κατά τον Kant ο ανταγωνισμός, η ένταση που εκλύει «*ακοινωνήτη κοινωνικότητα*» του ανθρώπου.¹⁴ Το κράτος, η υπαγωγή στην έννομη τάξη, προκύπτει από τη σύγκρουση δυνάμεων που ενορχηστρώνει η φύση και συγκροτείται εξαλείφοντας τη σύγκρουση, την ανταγωνιστική ετερότητα, από τους κόλπους του. Δεδομένης όμως της περατότητας της υδρογείου, η επίτευξη αυτή της *αυτο-νομίας*, της ταυτότητας του κράτους, είναι λογικά ταυτόχρονη με τη μετάθεση ή την απώθηση του ανταγωνισμού σε ένα άλλο επίπεδο που έχει, όπως θα δούμε, διάσταση τόσο χωρική όσο και χρονική: στη σφαίρα των διακρατικών σχέσεων, των σχέσεων δηλαδή μεταξύ παρεμφερώς συγκροτημένων κυριαρχιών.¹⁵ Το σημείο αυτό θα πρέπει να υπογραμμιστεί. Η «φυσική κατάσταση» στην οποία εντάσσονται οι σχέσεις μεταξύ των κρατών δεν *προϋπάρχει*, είναι απότοκος της ίδιας της έννοιας της κυριαρχίας – αυτή χαράσσει τα όρια του έννομου «μέσα» από το άνομο «έξω», καθιστώντας αυτό το τελευταίο «φυσικό». Τόπος της πολιτικής είναι εφ' εξής το διακρατικό έξω. Πολιτική για τον Kant – και για τον Kant – είναι κατ' ουσίαν η εξωτερική πολιτική, οι σχέσεις μεταξύ των κυ-

ρίαρχων νοουμένων ως ισοτίμων «ηθικών προσώπων», και τούτο, όπως θα δούμε, έχει τη σημασία του για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Kant τις σχέσεις μεταξύ πολιτικής και ηθικής.

Θα θέσω ευθύς αμέσως το πρόβλημα. Πραγματευόμενος το ζήτημα της παγκόσμιας ειρήνης, της αιώνιας ή διηνεκούς ειρήνης, ο Kant θέτει τον πόλεμο υπό την κατηγορηματική απαγόρευση του πρακτικού λόγου. «[Ο] ηθικός-πρακτικός λόγος μέσα μας», γράφει, «προβάλλει ένα ακαταμάχητο βέτο: *Δεν πρέπει να υπάρχει κανένας πόλεμος*, ούτε μεταξύ μεμονωμένων ανθρώπων στη φυσική κατάσταση, ούτε μεταξύ κρατών, τα οποία, μολονότι εσωτερικά διέπονται από τον νόμο, εξακολουθούν να βρίσκονται σε μια άνομη κατάσταση όσον αφορά τις εξωτερικές τους σχέσεις. Διότι ο πόλεμος δεν είναι ο τρόπος δια του οποίου θα έπρεπε κανείς να διεκδικεί τα δικαιώματά του».¹⁶ Ή, όπως το θέτει σε άλλο σημείο: «[Ο] λόγος ως η ύψιστη νομοθετική εξουσία, καταδικάζει απολύτως τον πόλεμο ως δοκιμασία δικαιωμάτων, και αναγορεύει την ειρήνη σε άμεσο καθήκον».¹⁷ Η αιώνια ειρήνη μπορεί ενδεχομένως να μην είναι εφικτή, ο πρακτικός λόγος μάς υποχρεώνει όμως να ενεργούμε ως εάν να ήταν. Ο Kant θέτει πράγματι το όλο ζήτημα σε μια εντελώς νέα βάση: η ειρήνη δεν είναι απλώς το αντίθετο του πολέμου –ο μη-πόλεμος– αλλά η υπέρβαση του πολέμου, γι' αυτό και η ειρήνη είναι κάτι που διεξάγεται, όχι λιγότερο απ' ό,τι ο πόλεμος. Το πρόβλημα όμως είναι ότι ο Kant δεν διστάζει να παραβιάσει το βέτο του πρακτικού λόγου, καθόσον δεν αποκλείει τον πόλεμο από μέσο διεξαγωγής της ειρήνης, το αντίθετο μάλιστα.

Και στην περίπτωση αυτή έχουμε να κάνουμε με ένα ζήτημα κρίσης. Οι διακρατικές σχέσεις συνιστούν κατά τον Kant μια φυσική κατάσταση, μια κατάσταση πολέμου, διότι η κατάσταση αυτή είναι κενή δικαίου¹⁸ με την έννοια ότι δεν υπάρχει κριτής υπέρ των κρατών αρμόδιος να κρίνει τις διαφορές τους.¹⁹ Κριτές των διαμαχών είναι οι ίδιοι οι κυρίαρχοι, εξ ου και το δικαίωμά τους στον πόλεμο. Θα πρέπει ωστόσο να τονίσουμε και πάλι ότι είναι το ίδιο το διεθνές δίκαιο της νεωτερικότητας που ορίζει την κατάσταση αυτή ως «φυσική» στον βαθμό που θεμελιώνει την έννοια της κυριαρχίας την ίδια στιγμή που θεμελιώνεται από αυτήν. Αυτό δε, παρά την περιφρόνησή του για τους εκπροσώπους του διεθνούς δικαίου της εποχής, το αναγνωρίζει εμμέσως και ο ίδιος ο Kant όταν παραδέχεται ότι αυτή η κατάσταση πραγμάτων «δεν είναι εντελώς άδικη, καθόσον επιτρέπει στην κάθε πλευρά να ενεργεί ως κριτής στην δική της υπόθεση».²⁰ Η λογική μάλιστα αυτή, η λογική του τότε υφισταμένου διεθνούς δημοσίου δικαίου, διέπει και όλα τα προκαταρκτικά άρθρα του καντιανού σχεδίου για την αιώνια ειρήνη. Για παράδειγμα, ο Kant όχι μόνο καταδικάζει απερίφραστα τον πόλεμο εξολόθρευσης, αλλά θεωρεί αδιανόητη ακόμη και τη διεξαγωγή ενός ποινικού πολέμου ή τον καταναγκασμό του ηττημένου σε καταβολή πολεμικών αποζημιώσεων, και τούτο –μας λέει ο Kant– διότι σε όλες αυτές τις περιπτώσεις προϋποτίθεται η ανισοτιμία των αντιπάλων, η ανακήρυξη δηλαδή της μιας πλευράς σε *άδικο εχθρό*. Επ' αυτού δε ο Kant είναι κατηγορηματικός: στη φυσική κατάσταση, τονίζει, «καμμία πλευρά δεν μπορεί να ανακηρυχθεί σε άδικο εχθρό, διότι κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε ήδη την κρίση ενός δικαστή· μόνον η έκβαση της σύγκρουσης, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της ούτω καλουμένης 'κρίσεως του Θεού', μπορεί να αποφασίσει ποιος βρίσκεται εν δικαίω».²¹

Η έννοια του «άδικου εχθρού» παραπέμπει ευθέως στο με-

σαιωνικό δόγμα περί «δικαίου πολέμου», του *bellum iustum*. Προϊόν της σχολαστικής θεολογίας, το δόγμα αυτό προϋποθέτει την ενότητα της *respublica christiana* υπό την αιγίδα της αδιαμφισβήτητης καθολικής πνευματικής αρχής της χριστιανικής Εκκλησίας, του Βατικανού. Σύμφωνα δε με το εν λόγω δόγμα, ο πόλεμος είναι επιτρεπτός όταν είναι δίκαιος, όταν δηλαδή διεξάγεται εν ονόματι μιας *iusta causa*, μιας δίκαιας αιτίας ή υπόθεσης.²² Η διεξαγωγή του πολέμου εν ονόματι της δικαιοσύνης εισάγει εξ αρχής μιαν ηθική ασυμμετρία μεταξύ των αντιμαχόμενων. Εάν η μία πλευρά είναι εξ ορισμού δίκαια, η άλλη είναι εξ ορισμού άδικη ή αμαρτωλή. Γι' αυτό και λογικό παράγωγο της έννοιας της *iusta causa* είναι και η έννοια του *hostis iniustus*, του άδικου εχθρού. Ενώπιον δε ενός άδικου εχθρού δικαιολογείται και ο επιθετικός πόλεμος και ο ποινικός πόλεμος και ο προληπτικός πόλεμος. Κλασσική περίπτωση δίκαιου πολέμου με την έννοια αυτή είναι βέβαια η σταυροφορία. Ως δίκαιοι πόλεμοι διεξήχθησαν και οι αιματηρότατοι θρησκευτικοί πόλεμοι που διέσπασαν την ενότητα της χριστιανικής κοινοπολιτείας.

Το ευρωπαϊκό δημόσιο ή διεθνές δίκαιο της πρώιμης νεωτερικότητας διαμορφώθηκε εν πολλοίς σε ευθεία σύγκρουση με τη θεολογία, καθόσον προέκυψε ως αντίδραση στην κρίση του χριστιανικού κόσμου και ως προσπάθεια υπέρβασης των αχαλινωγών των εμφυλίων συγκρούσεων μεταξύ ομολογιακών αληθειών. Αποφασιστικό βήμα του εγχειρήματος αποθεολογικοποίησης των «διεθνών» σχέσεων, δηλαδή της νομικής τυποποίησης και του μετριασμού του πολέμου στο πλαίσιο της νέας ευρωπαϊκής διακρατικής τάξεως που εγκαινίασε η Συνθήκη της Βεσφαλίας (1648), ήταν η αναθεώρηση της ιδέας του δίκαιου πολέμου, η αποσύνδεσή της από την ηθική – από την έννοια της *iusta causa* – και η συνακόλουθη εγκατάλειψη της έννοιας του άδικου εχθρού. Δικαίωμα στον πόλεμο έχουν εφ' εξής μόνον οι κυρίαρχοι, νοούμενοι ως *hostes aequaliter iusti*, ως ισотίμως δίκαιοι εχθροί. Ο εχθρός, καθότι και αυτός κυρίαρχος, καθότι δηλαδή ισотίμος κριτής της διαφοράς, δεν μπορεί παρά να είναι *hostis iustus*, δίκαιος εχθρός, ή μάλλον κατά νόμον εχθρός.²³ Σε αυτήν ακριβώς τη διάκριση μεταξύ δίκαιου και θεολογίας ή ηθικής που επεξεργάζονται οι *iuriconsulti* της πρώιμης νεωτερικότητας μπορούμε, παρεμπιπτόντως, να εντοπίσουμε και τις καταβολές της διάκρισης του Max Weber μεταξύ της ηθικής της πεποίθησης και της ηθικής της υπευθυνότητας.²⁴

Επανερχόμενοι στον Kant, παρατηρούμε ότι η στάση του απέναντι στο υφιστάμενο διεθνές δίκαιο είναι διφορούμενη. Στον βαθμό που συντηρεί το δικαίωμα στον πόλεμο, το δίκαιο αυτό δικαιώνει τη φυσική κατάσταση, είναι δηλαδή μέρος του προβλήματος. Είναι συνεπώς αποδεκτό κατά τον Kant μόνον ως προάγγελος της αυτοκατάργησής του, της θέσμισης δηλαδή της διαρκούς ειρήνης ως εννόμου καταστάσεως. Η πραγμάτωση της ιδέας της αιώνιας ειρήνης, σπεύδει ο Kant να διευκρινίσει, είναι ίσως ανέφικτη, μπορεί εν τούτοις η ιδέα αυτή, μετασχηματιζόμενη σε «πολιτική αρχή», να διευκολύνει τον σχηματισμό *ad hoc* διεθνών συνασπισμών ταγμένων στην προσέγγισή της.²⁵ Εξ ορισμού βέβαια ένας συνασπισμός – ένας συνασπισμός κυρίαρχων κρατών – στρέφεται εναντίον κάποιου. Και το ερώτημα που αυτομάτως ανακύπτει είναι: ποιος είναι αυτός ο κάποιος και πώς νομιμοποιείται ο πόλεμος εναντίον του;

Σε αυτό ακριβώς το σημείο ο Kant κάνει μια «λαθροχειρία» και όλως αιφνιδίως επανεισάγει την έννοια του άδικου εχθρού,

του *hostis iniustus*. Ο Kant έχει συνείδηση της δυσκολίας της έννοιας αυτής· προλαμβάνοντας λοιπόν τις αναμενόμενες αντιρρήσεις ρωτάει: «Τι όμως μπορεί να σημαίνει η έκφραση 'άδικος εχθρός' στο πλαίσιο των εννοιών του διεθνούς δικαίου, το οποίο προβλέπει ότι κάθε κράτος θα πρέπει να ενεργεί ως κριτής της δικής του υπόθεσης όπως ακριβώς θα έπραττε σε μια φυσική κατάσταση;». Η απάντησή του έχει ως εξής: «Πρέπει [η έκφραση 'άδικος εχθρός'] να σημαίνει κάποιον του οποίου η δημοσίως εκπεφρασμένη βούληση, εκπεφρασμένη είτε λόγους είτε έργους, εκδηλώνει έναν γνώμονα δράσης που, εάν αναγόταν σε γενικό κανόνα, θα καθιστούσε την ειρήνη μεταξύ των εθνών αδύνατη και θα οδηγούσε σε μιαν αιώνια φυσική κατάσταση.»²⁶ Προσθέτει δε ότι τα δικαιώματα ενός κράτους εναντίον ενός άδικου εχθρού είναι «απεριόριστα ως προς την ποσότητα ή τον βαθμό, αλλά περιορισμένα ως προς την ποιότητα».

Η επανενεργοποίηση από τον Kant της έννοιας του άδικου εχθρού έχει περάσει εν πολλοίς απαρατήρητη από τους σχολιαστές. Δεν εκπλήσσει το γεγονός ότι αυτός που την επισήμανε ήταν ο Carl Schmitt.²⁷ Ο Schmitt υπογραμμίζει την αοριστία του καντιανού ορισμού και την αδυναμία του να μετατραπεί σε πολιτική αρχή δράσης. Πώς μπορεί, ρωτάει ο Schmitt, να προσδιοριστεί ο άδικος εχθρός σε αντιδιαστολή προς τον εγκληματία πολέμου, εκείνον δηλαδή που έχει παραβεί το υφιστάμενο θετικό δίκαιο του πολέμου; Το μόνο παράδειγμα που παραθέτει ο Kant αφορά τις παραβιάσεις των δημοσίων συμφωνιών. «[Μ]πορεί να υποτεθεί», προσδιορίζει ο Kant, «ότι οι παραβιάσεις αυτές πλήττουν τα συμφέροντα όλων των εθνών, καθόσον απειλούν την ελευθερία τους».²⁸ Κατά τον Schmitt, το παράδειγμα αυτό είναι ελάχιστα διαφωτιστικό καθόσον συνιστά άλλη μία γενική ρήτρα. «Θέλουμε», επεξηγεί ο Schmitt, «να διακρίνουμε τον άδικο εχθρό *in concreto*, όπως ακριβώς σε άλλο χαρακτηριστικό χωρίο αναδεικνύει ο Kant τον 'ιεροεξεταστή'. Εδώ όμως ο φιλόσοφος παραμένει στα σύννεφα των προσεκτικά διατυπωμένων αοριστολογιών και γενικών ρητρών. Πότε απειλείται η ελευθερία, από ποιον απειλείται, ποιος, συγκεκριμένα, αποφασίζει επ' αυτού – όλα αυτά τα ερωτήματα παραμένουν ανοιχτά».²⁹ Ο Schmitt εξειδικεύει το ερώτημά του ακόμη περισσότερο: «Είναι δυνατόν», ρωτάει, «στη βάση του καντιανού ορισμού του άδικου εχθρού να απαντήσουμε στην ερώτηση ποιος, συγκεκριμένα, ήταν ο άδικος εχθρός κατά την διεθνή συγκυρία της εποχής εκείνης, το 1797; Σε ποιο μέτωπο βρισκόταν τότε ο άδικος εχθρός; Ήταν μήπως η επαναστατική Γαλλία; Ή η συντηρητική Αψβουργική Μοναρχία; Ή η τσαρική Ρωσία; Ή η θαλασσοκράτειρα Αγγλία; Ή μήπως δεν υπήρχε τότε άδικος εχθρός και ήσαν όλοι δίκαιοι;».³⁰ Κατά τον Schmitt βέβαια είναι αδύνατον προκύψει απάντηση από την επιχειρηματολογία του Kant, καθόσον αυτή άλλοτε μας προσανατολίζει προς την «επαναστατική κατεύθυνση της ελευθερίας» και άλλοτε προς τη «συντηρητική κατεύθυνση της ασφάλειας».³¹

Ο Schmitt αναγνωρίζει «το μεγαλείο και την ανθρωπιά του Kant» στους «ποιοτικούς» περιορισμούς που αυτός θέτει στον δίκαιο νικητή, απαγορεύοντάς του την εξάλειψη του ηττημένου κράτους από τον χάρτη και την αφαίρεση από τον ηττημένο λαό της συντακτικής του δύναμης. Θεωρεί ωστόσο ότι εκ των πραγμάτων η δυναμική που εκλύει η έννοια του άδικου εχθρού καταργεί κάθε περιορισμό. «Εάν», αναρωτιέται, «είναι ήδη τόσο δύσκολο για τους ανθρώπους να διακρίνουν τον δίκαιο εχθρό από τον εγκληματία, πώς είναι δυνατόν να δουν στον άδικο εχθρό οτιδή-

ποτε άλλο παρά τον χειρότερο εγκληματία;»,³² δεδομένου μάλιστα ότι η έννοια του άδικου εχθρού επικεντρώνεται εξ ορισμού στον δράστη και όχι στην πράξη. Εγκαταλείποντας ο Kant την έννοια του δίκαιου εχθρού εν ονόματι της ηθικής, καταλήγει ο Schmitt, κάνει μια κίνηση που τον απομακρύνει από το δίκαιο και τον φέρνει κοντά στη θεολογία. Στα μάτια του Schmitt, η επανεισαγωγή της έννοιας του *hostis iniustus* συνιστά, ούτε λίγο ούτε πολύ, μια θεολογική υποτροπή.³³

Δεν είναι ανάγκη να είναι κανείς σμιττιανός, ούτε να υιοθετεί τη σκοπιά ή την ηθική της κρατικής κυριαρχίας, για να συμφωνήσει εν προκειμένω με τον Schmitt. Όπως είδαμε προηγουμένως, ο Kant έχει μεταθέσει το ζήτημα του ανταγωνισμού, της πολιτικής και του πολέμου από το εσωτερικό της πολιτείας στο πεδίο των διακρατικών σχέσεων. Εκεί δε, ελλείπει μιας συντεταγμένης εξουσίας ικανής να επιλύει τις διαφορές – ενός παγκοσμίου κράτους, ενδεχόμενο που και ο ίδιος απορρίπτει επί της αρχής – ο Kant λύνει το πρόβλημα επικαλούμενος τον άδικο εχθρό. Έτσι όμως όπως τίθεται, η έννοια του άδικου εχθρού είναι εξαιρετικά προβληματική από σκοπιά πολιτική ή δικαιοκή: κάνει νόημα μόνο από σκοπιά ηθική, καθόσον προϋποθέτει μιαν αδιαμφισβήτητη πνευματική αρχή.³⁴ Στην περίπτωση του Kant η πνευματική αυτή αρχή δεν είναι η καθολικότητα της Εκκλησίας, αλλά η καθολικότητα του πρακτικού λόγου: ο άδικος εχθρός κρίνεται από τη σκοπιά του τέλους της παγκόσμιας ειρήνης, από τη σκοπιά του ηθικού μέλλοντος ή της βασιλείας των σκοπών. Και στην περίπτωση όμως αυτή αναπαράγονται οι αντινομίες που προκύπτουν από τις ιλιγγιώδεις μετατοπίσεις του Kant από τη σφαίρα των αισθητών στη σφαίρα των νοητών.

Χαρακτηριστικός εν προκειμένω είναι ο τρόπος με τον οποίο ξεμπερδεύει με την έννοια του δίκαιου εχθρού, αντιφάσκοντας ακόμη και με δικές του παραδοχές. «[Η] έκφραση 'άδικος εχθρός', γράφει, «εφαρμοζόμενη σε οποιαδήποτε περίσταση της φυσικής κατάστασης, είναι πλεονασμός, διότι η κατάσταση αυτή είναι αφ' εαυτής κατάσταση αδικίας. Δίκαιος εχθρός θα ήταν κάποιος τον οποίο δεν θα μπορούσα να αντικρούσω χωρίς να διαπράξω αδικία. Εάν όμως έτσι είχαν τα πράγματα δεν θα ήταν εχθρός μου ούτως ή άλλως.»³⁵ Εφαρμόζοντας εδώ ο Kant σε ό,τι ορίζει ως φυσική κατάσταση τα κριτήρια μιας εννόμου διεθνούς καταστάσεως που την έχει ήδη υπερβεί σύμφωνα με τις επιταγές του λόγου, διαγράφει με μια μονοκονδυλιά όχι μόνο τους καρπούς ενός και πλέον αιώνα διεθνολογικών προβληματισμών και ρυθμίσεων, αλλά κατ' ουσίαν και τα δικά του προκαταρκτικά άρθρα για την αιώνια ειρήνη. Τη μια στιγμή απορρίπτει το ευρωπαϊκό δημόσιο δίκαιο επί της αρχής, την άλλη το δέχεται ως εάν να προήγαγε την αιώνια ειρήνη· το ίδιο δε, όπως είδαμε, συμβαίνει και με τον πόλεμο: η αιώνια ειρήνη επιτυγχάνεται μέσω του πολέμου, του δίκαιου πολέμου εναντίον του άδικου πολέμου.³⁶

* * *

Εάν η ανάγνωση που προτείνω έχει κάποια βάση, βλέπουμε ότι ο Kant εξαλείφει την πολιτική εν ονόματι της κυριαρχίας. Ενδοπολιτικά την εξαλείφει χάριν της εμπειρικής κυριαρχίας, της κεφαλής του κράτους· εξωπολιτικά, δηλαδή στη σφαίρα των διεθνών σχέσεων, την εξαλείφει χάριν της κυριαρχίας του πρακτικού λόγου, του (ενόπλου) υπερβατολογικού υποκειμένου. Και στις δύο περιπτώσεις η κυριαρχία συγκροτείται μεταπολιτικά. Ας ανα-

λογιστούμε όμως με την ευκαιρία αυτή ότι με παρεμφερείς όρους πολέμου, αιώνιας ειρήνης, αστυνόμευσης και κυριαρχίας τίθεται από τον Kant αυτό καθαυτό το ζήτημα της κριτικής του καθαρού λόγου.³⁷

Στις διαμάχες που αναζωπύρωσαν οι τοπικοί και υπερτοπικοί πόλεμοι της τελευταίας δεκαετίας, από τα Βαλκάνια ως το Ιράκ, το ζήτημα τίθεται συνήθως διαζευκτικά: *κρατική κυριαρχία ή ηθική*; – με την κάθε πλευρά να επικαλείται το δικό της δικαίωμα στον πόλεμο. Προσπάθησα να δείξω ότι το δίλημμα αυτό είναι κατ' ουσίαν ψευδοδίλημμα, διότι το οργανώνει ως δίλημμα η ίδια η έννοια της κυριαρχίας, της απροϋπόθετης κρίσης, στη χωρική της ή τη χρονική της διάσταση. Η έννοια της κυριαρχίας, καθοριστική κωδικοποίηση της οποίας είναι και εκείνη του Kant, οργανώνει τον τρόπο που σκεφτόμαστε και πράττουμε, και θέτει όρια όχι μόνον επί του εδάφους αλλά και στην πολιτική μας φαντασία, αναπαράγοντας διαρκώς μια σειρά από ατελέσφορους πλέον δυϊσμούς: μέσα/έξω, ιστορία/αιωνιότητα, πολιτική επιστήμη/διεθνείς σχέσεις, πολιτική θεωρία/ηθική φιλοσοφία, ρεάλπολιτική/ιδεαλισμός, κοκ. Εάν θέλουμε σήμερα να δώσουμε τη δική μας απάντηση στο πιεστικότατο ερώτημα του κοσμοπολιτισμού, θα πρέπει να λογαριαστούμε με αυτήν την παράδοση και να δοκιμάσουμε να σκεφτούμε πέραν των ορίων που αυτή θέτει – με την ελπίδα ότι θα μπορέσουμε να επινοήσουμε νέους τόπους και τρόπους πολιτικής κρίσης.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για την ιστορία της έννοιας της κυριαρχίας βλ., μεταξύ άλλων, F.H. Hinsley, *Sovereignty*, Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 1986, 2η έκδοση· Kenneth H.F. Dyson, *The State Tradition in Western Europe. A Study of an Idea and Institution*, εκδ. Martin Robertson, Οξφόρδη 1980· Thomas J. Biersteker & Cynthia Weber, *State Sovereignty as Social Construct*, Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 1996· Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 1995· Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, εκδ. Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1997· R.B.J. Walker, *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*, εκδ. Cambridge University Press, Κάιμπριτζ 1993· Jenny Edkins et al. (επιμ.), *Sovereignty and Subjectivity*, εκδ. Lynne Rienner, Boulder 1999.
2. Howard Williams & Ken Booth, «Kant: Theorist beyond Limits», στο Ian Clark & Iver B. Neumann (επιμ.), *Classical Theories of International Relations*, εκδ. Macmillan, Λονδίνο 1999, σελ. 71.
3. Είναι χαρακτηριστικό εν προκειμένω ότι ο Kant απαγορεύει ρητώς οποιαδήποτε διερεύνηση των καταβολών της εννόμου τάξεως, θεωρώντας ότι ένα τέτοιο εγχείρημα είναι εξ ορισμού έκνομο: «Οι απαρχές της ανώτατης εξουσίας είναι από πρακτική σκοπιά *ανεξιχνίαστες* [*unerforschlich*] για τον λαό που υπόκειται σ' αυτήν· με άλλα λόγια, ο υπήκοος οφείλει να μην εικοτολογεί εμπράκτως περί των απαρχών αυτών, ως εάν να είχε το δικαίωμα να αμφισβητήσει την οφειλόμενη υποταγή [*ius controversum*]. [...] [Γ]ια έναν λαό που ήδη υπόκειται σε μιαν έννομη τάξη οι εικοτολογίες αυτές είναι εντελώς μάταιες, θέτουν μάλιστα το κράτος σε κίνδυνο» (Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Werksausgabe*, τόμος VIII, εκδ. Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1977, σελ. 437-438 [A 173-174 B 203-204]).
4. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, εκδ. Penguin, New York 1994, σελ. 135-137. Ανακρινόμενος από την ισραηλινή αστυνομία, ο Eichmann δήλωσε ότι είχε ζήσει όλη του τη ζωή σύμφωνα με μια καντιανή αντίληψη του ηθικού καθήκοντος, πιεζόμενος δε αργότερα από τον δικαστή να εξηγήσει τι ακριβώς εννοούσε εξέπληξε τους πάντες δίνοντας έναν διόλου ανακριβή ορισμό της κατηγορικής προσταγής: «Με τα λεγόμενά μου για τον Kant εννοούσα ότι η αρχή της βούλησής μου πρέπει να είναι πάντοτε τέτοια ώστε να μπορεί να γίνει η αρχή γενικών νόμων».

Ο Eichmann διευκρίνισε περαιτέρω ότι όταν του ανατέθηκε η διεκπεραίωση της «Οριστικής Λύσης» συνειδητοποίησε ότι δεν μπορούσε πλέον να ζει σύμφωνα με τις αρχές του Kant καθόσον «δεν ήταν πλέον κύριος των πράξεών του». Η Arendt παρατηρεί εν προκειμένω ότι στην πραγματικότητα ο Eichmann δεν εγκατέλειψε την κατηγορική προσταγή αλλά ενστερνίστηκε την παραποιημένη εκδοχή της που είχε διατυπώσει ο ιδεολόγος και «αρχινομικός» του ναζισμού Hans Frank: «Να πράττεις κατά τρόπον ώστε, εάν την γνώριζε, ο Φύρερ να ενέκρινε την πράξη σου». Σημειώνει δε ότι η παραποίηση αυτή ήταν σύμφωνη με τη διαδεδομένη στη Γερμανία εκδοχή της καντιανής ηθικής που ήταν προσαρμοσμένη «για καθημερινή χρήση από τον μέσο άνθρωπο»: την απαίτηση να μην αρκείται κανείς σε μίαν απλή συμμόρφωση προς τον νόμο αλλά να ταυτίζεται με την αρχή πίσω από αυτόν. Η Arendt υπογραμμίζει το χάσμα που χωρίζει την ανθρωπιστική φιλοσοφία του Kant από τις αντιλήψεις αυτές· προβληματισμένη εν τούτοις από την επίκλησή της για τη δικαιολόγηση της συμμετοχής σε «νομιμοποιημένα από το κράτος εγκλήματα», καταλήγει ως εξής: «Όποιος κι αν ήταν ο ρόλος του Kant στη διαμόρφωση της νοοτροπίας του 'μέσου ανθρώπου' στη Γερμανία, δεν υπάρχει η παραμικρή αμφιβολία ότι ως προς ένα σημείο ο Eichmann όντως ακολούθησε τις επιταγές του Kant: ο νόμος ήταν νόμος και καμμία εξαίρεση δεν ήταν δυνατή». Για τον αντίκτυπο του επεισοδίου αυτού στην πολιτική σκέψη της Arendt βλ. Philip Hansen, *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1993.

5. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, op. cit., σελ. 430 [A 164 B194].
6. Immanuel Kant, «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: 'Τούτο μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει'», στο idem., *Δοκίμια*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Ε.Π. Παπανούτσος, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1971, σελ. 138-139. Η υπογράμμιση στο πρωτότυπο.
7. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, op. cit., σελ. 457 [A 203 B 232-233]. Ο Kant ορίζει τον homo noumenon ως τον «καθαρό δίκαιο και νομοθετικό λόγο μέσα μου». Ο Étienne Balibar πραγματευόμενος τη φιλοσοφική ανθρωπολογία του Kant υπό το πρίσμα της ιστορικής αμφισημίας της νεωτερικής έννοιας του υποκειμένου (subject, sujet), που δηλώνει ταυτοχρόνως και το subjectum (υπο-κείμενον) και τον subjectus (υπήκοο), θέτει εν προκειμένω το καίριο ερώτημα: «Είναι όμως ο εν λόγω πολίτης άνευ ετέρου εκείνο που ο Kant θα αποκαλέσει 'υποκείμενο' (Subjekt); 'Η μήπως συνιστά αυτό το τελευταίο την επανεγγραφή του πολίτη σε ένα φιλοσοφικό και, πέραν αυτού, ανθρωπολογικό διάστημα που ανακαλεί τον αρτιφανή υπήκοο (subject) του ηγεμόνα την ίδια στιγμή που τον εκτοπίζει;» (idem., «Citizen Subject», στο Eduardo Cadava, et al (επιμ.), *Who comes after the Subject?*, εκδ. Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1991, σελ. 39-40).
8. Immanuel Kant, «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: 'Τούτο μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει'», op. cit., σελ. 142· βλ. επίσης Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, op. cit., σελ. 440 [A 177 B 207].
9. Ibid., σελ. 142, και υποσημείωση. Σε ένα πρώτο λοιπόν επίπεδο δεν έχει ακριβώς δίκιο ο Carl Schmitt όταν αποφαινεται ότι «[γ]ια τον Kant το δίκαιο της περιπτώσεως ανάγκης δεν αποτελεί πλέον διόλου δίκαιο» (*Πολιτική Θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, μετάφραση – σημειώσεις – επιλεγόμενα: Παναγιώτης Κονδύλης, εκδ. Λεβιάθαν, Αθήνα 1994, σελ. 29). Ο Kant αναγνωρίζει την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, την υπάγει όμως σε τελευταία ανάλυση στη νομοθεσία του πρακτικού λόγου.
10. Αποκαλυπτική από την άποψη αυτή είναι και η διάκριση που εισάγει ο Kant μεταξύ της δολοφονίας του μονάρχη από έναν εξεγερμένο λαό και της εκτέλεσής του σύμφωνα με τους τύπους του δικαίου. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε να κάνουμε με τη θλιβερή μεν αλλά κατανοητή «εξαίρεση» από έναν κανόνα τον οποίο έχει κατά τα άλλα ο λαός ενστερνιστεί· στη δεύτερη όμως περίπτωση έχουμε να κάνουμε με την κατάλυση αυτής καθαυτήν της αρχής του δικαίου, πράξη που ο Kant θεωρεί «έγκλημα ανεξάλειπτο» ες αεί [*crimen immortale, inexpiabile*]. Η προσαγωγή του μονάρχη σε δίκη και η συνακόλουθη εκτέλεσή του συνιστά «μια πλήρη αναστροφή των αρχών που διέπουν τη σχέση μεταξύ κυριάρχου και λαού, κα-

θόσον καθιστά τον λαό που οφείλει την ύπαρξή του αποκλειστικά στη νομοθεσία του κυριάρχου σε κύριο αυτού του τελευταίου· υψώνεται έτσι η βαιοπραγία αναιδώς και επί της αρχής υπεράνω του ιερότερου δικαίου» (Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, op. cit., υποσημείωση, σελ. 441-442 [A 179-180 B 209 210]). Ο Kant αρνείται εν προκειμένω να λογαριαστεί με τη βαιοπραγία που είναι συστατική κάθε εννόμου τάξεως. Κατά την εύστοχη επισήμανση του Žižek, το «ανεξάλειπτο έγκλημα» του Kant είναι ανάλογο με την αρχέγονη πατροκτονία του Freud: «ένα αδύνατο Πραγματικό που οφείλουμε να προϋποθέσουμε (να ανακατασκευάσουμε αναδρομικά) προκειμένου να εξηγήσουμε την υφιστάμενη κοινωνική τάξη» (Slavoj Žižek, *For they know not what they do. Enjoyment as a Political Factor*, εκδ. Verso, Λονδίνο 1991, σελ. 208).

11. Ο Kant αναπτύσσει το επιχείρημά του εναντίον του Hobbes στο δοκίμιό του «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: 'Τούτο μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει'», op. cit. Αφού στοιχειοθετήσει το απαράβιαστο της κυριαρχίας, ο Kant διαφοροποιείται από τον Hobbes αναγνωρίζοντας ότι ο λαός «έχει τα αναφαίρετα δικαιώματά του εναντίον της υψηλής κεφαλής του κράτους, με όλο που αυτά δεν μπορούν να είναι δικαιώματα αναγκασμού [νομικού]» (σελ. 146). Ως αποκλειστικό μέσο περιφρούρησης των δικαιωμάτων του λαού θεωρεί ο Kant την «ελευθερία της πέννας». Διευκρινίζει όμως χαρακτηριστικά ότι η ελευθερία αυτή δεν πρέπει να υπερβαίνει τα όρια «του σεβασμού και της αγάπης προς το καθεστώς, όπου ζει κανείς» (σελ. 147). Ο Kant βασίζει το επιχείρημά του στην παραδοχή ότι ο ανώτατος άρχων ενδέχεται να αδικήσει μόνον από άγνοια, ποτέ από πρόθεση, και ότι, ως εκ τούτου, είναι επιδεκτικός διαφωτισμού – μπορεί, με άλλα λόγια, να ενταχθεί σε ένα εξορθολογιστικό σχήμα της ιστορίας.
12. Επ' αυτού βλ. Pasquale Pasquino, «Theatrum politicum. The genealogy of capital – police and the state of prosperity», *Ideology & Consciousness*, τεύχος 4, φθινόπωρο 1978· βλ. επίσης Michel Foucault, *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*, εκδ. Ψυχογιός, Αθήνα 2002.
13. Πρβλ. τη διάκριση μεταξύ δημοσίας και ιδιωτικής χρήσης του λόγου που εισάγει ο Kant στο «Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός», στο idem, *Δοκίμια*, op. cit.
14. Βλ. Immanuel Kant, «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», στο idem, *Δοκίμια*, op. cit.
15. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Elie Kedourie και ο Isaiah Berlin – δύο πολιτικοί στοχαστές υπεράνω πάσης μεταμοντερνιστικής υποψίας – εντοπίζουν στον Kant μία από τις ρίζες του εθνικισμού (E. Kedourie, *Ο εθνικισμός*, προοίμιο: Π.Μ. Κιτρομυλίδης, μετάφραση: Σ. Μαρκέτος, επιστημονική επιμέλεια: Π.Ε. Λέκκας, εκδ. Κατάρτι, Αθήνα 1999· I. Berlin, *Οι ρίζες του ρομαντισμού*, μετάφραση: Γ. Παπαδημητρίου, εκδ. Scripta, Αθήνα 2000).
16. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, op. cit., σελ. 478 [A 234 B 264]. Η υπογράμμιση στο πρωτότυπο.
17. Immanuel Kant, *Για την αιώνια ειρήνη*, μετάφραση – επίμετρο: Άννα Πόταγα, πρόλογος – επιμέλεια: Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992, σελ. 46.
18. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, op. cit., σελ. 467 [A 216 B 246].
19. Immanuel Kant, *Για την αιώνια ειρήνη*, op. cit., σελ. 45. Η υπογράμμιση στο πρωτότυπο.
20. Ibid.
21. Ibid., σελ. 96. Η υπογράμμιση στο πρωτότυπο.
22. Η ιδέα του δικαίου πολέμου αναπτύχθηκε για πρώτη φορά στις αρχές του 5ου αιώνα από τον Άγιο Αυγουστίνο στο *De civitate Dei*, την επεξεργάστηκε δε περαιτέρω τον 13ο αιώνα ο Άγιος Θωμάς ο Ακινάτης στο *Summa theologiae*. Στις πραγματείες αυτές βάσισαν τις αναλύσεις τους επί του θέματος και οι σχολαστικοί θεολόγοι του 16ου αιώνα Francisco de Vitoria (*De iure belli*) και Francisco Suarez (*Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*).
23. Κατά τη διατύπωση του Emerich de Vattel, του κυριότερου ίσως εκπροσώπου του νέου *ius inter gentes*: «ο διεξαγόμενος σύμφωνα με τους τύπους πόλεμος (*guerre en forme*) πρέπει να θεωρείται, ως προς τις επι-

- πτώσεις του, δίκαιος και από τις δύο πλευρές» (*Droit de gens; ou, Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains* [1758]).
24. Βλ. Max Weber, *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Μιχ. Γ. Κυπραίος, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα χχ.
 25. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, op. cit., σελ. 474 [A 228 B 258].
 26. Ibid., σελ. 473 [A 226 B 256].
 27. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, εκδ. Duncker & Humblot, Βερολίνο 1997, σελ. 140-143. Για μια ανάλυση του εν λόγω έργου βλ. Γρηγόρης Ανανάδης, «Νέος νόμος της γης; Σκέψεις για την επικαιρότητα του Carl Schmitt», *Σύγχρονα Θέματα*, τεύχος 74-75, Δεκέμβριος 2000.
 28. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, op. cit., σελ. 473 [A 226 B 256].
 29. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, op. cit., σελ. 141. Η υπογράμμιση στο πρωτότυπο.
 30. Ibid., σελ. 142-43.
 31. Ibid., σελ. 143. Το ζήτημα αυτό της «κατεύθυνσης» μπορεί κατά τον Schmitt να επιλυθεί μόνο στο πλαίσιο της «απτά δεδομένης κανονικότητας» που προϋποθέτει η ισχύς (και) του διεθνούς δικαίου, και όχι σε επίπεδο αφηρημένων αρχών (πρβλ. idem, *Πολιτική Θεολογία*, op. cit., σελ. 28).
 32. Ibid., σελ. 142.
 33. «Θεολογικό» χαρακτηρίζει τον ορθολογισμό του Kant και ο Walter Benjamin (*The Origin of German Tragic Drama*, εκδ. Verso, Λονδίνο 1998, σελ. 66), όπως θεολογικών καταβολών θεωρεί την πρακτική φιλοσοφία του Kant και ο Hans Kelsen («Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus», στο Hans Klecatsky et al., *Die Wiener Rechtstheoretische Schule*, τόμος 1, εκδ. Europa, Βιέννη 1968, σελ. 349).
 34. Σημειωτέον ότι τον απορηματικό χαρακτήρα της έννοιας του άδικου εχθρού τον είχε επισημάνει τρόπον τινά ήδη ο Άγιος Αυγουστίνος στο *De civitate Dei*. Στο 15ο κεφάλαιο του τετάρτου βιβλίου ο Αυγουστίνος καταδικάζει τον ιδιοτελή επεκτατικό πόλεμο τονίζοντας ότι «[η] διεξαγωγή πολέμου και η επέκταση της επικράτειας διά της συντριβής άλλων λαών είναι καλοτυχία μόνο στα μάτια των αχρείων· για τους αγαθούς είναι μια αναπόδραστη αναγκαιότητα», η οποία επιβάλλεται για την αποτροπή ακριβώς της επικράτησης των αδίκων. Ευθύς όμως αμέσως διατυπώνει μια σκέψη που κάνει τον αναγνώστη να κοντοσταθεί: «Εάν λοιπόν οι Ρωμαίοι κατάφεραν να αποκτήσουν μια τόσο αχανή αυτοκρατορία διεξάγοντας πολέμους δίκαιους – και όχι ασεβείς και άδικους –, θα έπρεπε την Αδικία των άλλων λαών να την λατρεύουν ως θεότητα. Διότι βλέπουμε πόσο καθοριστικά συνέβαλε η θεότητα αυτή στην επέκταση της αυτοκρατορίας καθιστώντας τους άλλους άδικους, προκειμένου οι Ρωμαίοι να έχουν εχθρούς τους οποίους θα μπορούσαν να καταπολεμήσουν ευρισκόμενοι εν δικαίω, αυξάνοντας έτσι την ισχύ τους» (Saint Augustin, *City of God*, εκδ. Penguin, Λονδίνο 2003, σελ. 154).
 35. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, op. cit., σελ. 474 [A 227 B 257]. Η υπογράμμιση στο πρωτότυπο.
 36. Ένας συνεπής καντιανός θα ήταν διατεθειμένος να γράψει σελίδες επί σελίδων για να υπερασπιστεί τη θέση αυτή. Εάν όμως συναντούσε την ίδια ιδέα με μαοϊκό πρόσχημο θα την απέρριπτε σε μια αράδα. Και ο Μάο καταδικάζει τον πόλεμο και θέτει ρητώς ως στόχο τη «διηνεκή ειρήνη», θεωρώντας, κι αυτός με τη σειρά του, ότι η ειρήνη αυτή μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω του πολέμου εναντίον του πολέμου – του επαναστατικού πολέμου εναντίον του αντεπαναστατικού (Μάο Τσε Τουγκ, *Προβλήματα στρατηγικής του επαναστατικού πολέμου στην Κίνα* [1936]).
 37. Χωρίς την αποφασιστική επιδιαιτησία της κριτικής, γράφει χαρακτηριστικά ο Kant στην *Κριτική του καθαρού λόγου*, «ο λόγος βρίσκεται, ούτως ειπείν, στη φυσική κατάσταση, δύναται δε να θεμελιώσει και να εξασφαλίσει τους ισχυρισμούς και τις αξιώσεις του μόνον διά του πολέμου. Η κριτική, από την άλλη πλευρά, καθώς καταλήγει σε όλες τις αποφάσεις υπό το φως θεμελιωδών αρχών που η ίδια έχει θεσπίσει, την αυθεντία των οποίων ουδείς δύναται να αμφισβητήσει, μας εξασφαλίζει την ειρήνη μιας εννόμου καταστάσεως, στην οποία οι διαμάχες μας πρέπει να διεξάγονται αποκλειστικώς μέσω των αναγνωρισμένων ένδικων μεθόδων. Στην πρώτη κατάσταση οι διαμάχες τερματίζονται με μια νίκη που την διεκδικούν και οι δύο πλευρές, και η οποία συνήθως ακολουθείται από μια προσωρινή απλώς ανακωχή που διευθετείται από κάποια μεσολαβητική αρχή· στη δεύτερη, με μια δικαστική ετυμηγορία η οποία, καθώς φτάνει στην ίδια τη ρίζα της διαμάχης, εξασφαλίζει αποτελεσματικά την αιώνια ειρήνη» (Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, εκδ. Macmillan, Λονδίνο 1978, σελ. 601 [A 752 B 780]). Δεν είναι λίγοι πλέον οι σχολιαστές που, από διαφορετικές αφετηρίες, υπογραμμίζουν τον εγγενώς πολιτικό χαρακτήρα της καντιανής κριτικής. Βλ. ενδεικτικά: Hans Saner, *Kant's Political Theory: Its Origins and Development*, Chicago University Press, Σικάγο 1973· Gillian Rose, *Hegel Contra Sociology*, εκδ. Athlone, Λονδίνο 1981· Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Σικάγο 1982· Howard Caygill, *Art of Judgement*, εκδ. Blackwell, Οξφόρδη 1989· Onora O'Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1989· Kimberly Hutchings, *Kant, Critique and Politics*, εκδ. Routledge, Λονδίνο 1996.