

Ελίζαμπεθ Άνσκομπ - Τόμας Νείγκελ

ΗΘΙΚΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ

ΗΘΙΚΗ ΕΝ ΠΟΛΕΜΩ

Εισαγωγή - Μετάφραση:
ΚΩΣΤΗΣ Μ. ΚΩΒΑΙΟΣ



ΕΚΚΡΕΜΕΣ



Η Ελίζαμπεθ Άνσκομπ (Elizabeth Anscombe, 1919-2001) υπήρξε μαθήτρια του Βιτγκενστάιν, μεταφράστρια των σημαντικότερων έργων του και μέλος της τριμελούς επιτροπής των εκτελεστών της πνευματικής του διαθήκης. Ήταν μία από τις αξιολογότερες βρετανίδες φιλοσόφους. Από το 1970 μέχρι τον θάνατό της υπηρέτησε ως καθηγήτρια στο Πανεπιστήμιο του Καίμπριτζ. Έχει γράψει δοκίμια που άπτονται μιας μεγάλης ποικιλίας θεμάτων, τα οποία συγκεντρώθηκαν σε τρεις τόμους με τον γενικό τίτλο *Collected Philosophical Papers*. Έχει συγγράψει επίσης: *Μια εισαγωγή στο Tractatus του Βιτγκενστάιν* (*An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*), *Πρόθεση* (*Intention*) και *Τρεις φιλόσοφοι* (*Three Philosophers*), σε συνεργασία με τον σύζυγό της Πήτερ Γκιτς (Peter Geach).

ΗΘΙΚΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ
&
ΗΘΙΚΗ ΕΝ ΠΟΛΕΜΩ

ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΩΝ

ΕΛΙΖΑΜΠΕΘ ΑΝΣΚΟΜΠ
&
ΤΟΜΑΣ ΝΕΪΓΚΕΛ



ΠΡΟΛΟΓΟΣ, ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

ΚΩΣΤΗΣ Μ. ΚΩΒΑΙΟΣ

Εὐμενεῖς ἑλεγχοὶ

ΕΚΚΡΕΜΕΣ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	7
ΕΛΙΖΑΜΠΕΘ ΑΝΣΚΟΜΠ Το βραβείο του κυρίου Τρούμαν	17
ΤΟΜΑΣ ΝΕΪΓΚΕΛ Πόλεμος και σφαγή	41
Σχόλια του μεταφραστή	79
Πίνακας προσώπων	81

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Όταν ο πόλεμος είναι πραγματικότητα, δεν έχουμε τη δυνατότητα να κάνουμε νηφάλιες σκέψεις γι' αυτόν· και όταν τερματίζεται, δεν θέλουμε να ξανακούσουμε γι' αυτόν, επειδή η ανάμνησή του είναι οδυνηρή. Κι όμως, αν υπάρχει μια εποχή πραγματικά κατάλληλη για σκέψεις γύρω από τον πόλεμο, αυτή είναι η εποχή της ειρήνης, τότε που η καθαρή σκέψη μπορεί να επικρατήσει του άλγους των ψυχικών τραυμάτων. Τίποτε δεν αποκλείει ότι θα ξανάρθουν οι ημέρες της φρίκης που είτε ζήσαμε οι ίδιοι είτε μας διηγούνται οι προγενέστεροι. Και δεν γινόμαστε νοσηρά απαισιόδοξοι αν έχουμε πάντοτε προ οφθαλμών ότι ο πόλεμος αποτελεί εκδήλωση μιας εναντιότητας ενσωματωμένης τόσο στη φύση του ανθρώπου, όσο και στη φύση γενικότερα.

Πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστί, πάντων δὲ βασιλεύς,
καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους,
τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

Αυτό που δίνει στα ρήματα των μεγάλων ανδρών ένα χαρακτηριστικό αιωνιότητας είναι ο τρόπος με τον οποίο κατοπτρίζουν τα βαθύτερα στρώματα των φαινομένων, τις σταθερές σχέσεις, που το μάτι του απλού ανθρώπου δεν μπορεί να διακρίνει πίσω από τους καλειδοσκοπικούς μετασχηματισμούς της πραγματικότητας. Αν τα λόγια του Ηρακλείτου έχουν φτάσει στις μέρες μας περιβεβλημένα με την άλω του

θαυμασμού χιλιάδων γενεών, είναι γιατί υποδεικνύουν αυτές τις σταθερές, τις οποίες οι περιπέτειες της ιστορίας δεν φαίνεται να αλλοιώνουν.

Ο «πόλεμος» του Ηρακλείτου δεν είναι βέβαια ούτε ο πόλεμος των καιρών του ούτε ο πόλεμος των καιρών μας. Είναι κάτι πολύ βαθύτερο: είναι η εναντιότητα που συνέχει τον κόσμο μας. Ο Ηράκλειτος είχε κάνει την πικρή (όσο και συγκλονιστική) διαπίστωση ότι εκείνη ακριβώς η Αρχή που διέπει τα πάντα (ο ηρακλείτειος «Λόγος»), αυτή η θαυμαστή Αρμονία, είναι το άλλο πρόσωπο μιας αέναης σύγκρουσης των αντιθέτων. Αυτό που εμείς ονομάζουμε πόλεμο είναι απλώς μια αιματηρή, ομολογουμένως συχνά ειδεχθής, μορφή αυτής της παγκόσμιας συνεκτικής αρχής. Κι αν έχουμε λόγους να ελπίζουμε πως η συγκεκριμένη μορφή κάποτε θα εκλείψει, δεν έχουμε κανένα λόγο να πιστεύουμε ότι οι αντιθέσεις, που δεν έπαψαν ποτέ να χαρακτηρίζουν τα ανθρώπινα πράγματα, δεν θα επανεμφανισθούν με κάποια άλλη μορφή, όχι λιγότερο αποτρόπαιη.

Οι πόλεμοι χαράζουν βαθιά τις συνειδήσεις μας και για χρόνια αργότερα αποτελούν αντικείμενο της τέχνης και της φιλοσοφίας. Ας θυμηθούμε, για παράδειγμα, τις εκατοντάδες κινηματογραφικές ταινίες που γυρίστηκαν με θέμα τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο και τον πόλεμο του Βιετνάμ. Όμως οι περισσότερες απ' τις ταινίες αυτές δεν έχουν ούτε μακρινή συγγένεια με τις σκέψεις που ακολουθούν. Αποτελούν περισσότερο εικονική έκφραση οδύνης για όσα συνέβησαν παρά στοχασμούς και προτάσεις γύρω από την έννοια του πολέμου, πολύ δε λιγότερο γύρω από την ηθική του. Οι περισσότερες ταινίες μεταφέρουν χονδροειδή ειρηνιστικά συνθήματα, τα οποία, στην προσπάθειά τους να αποτρέψουν τη ρίζα των φρικαλεοτήτων —τον ίδιο τον πόλεμο— σιγούν ή δεν έχουν τίποτε να πουν περί του πρακτέου όταν ο πόλεμος είναι πραγματικότητα. Ο ρόλος του φι-

λειρηνιστή, εν καιρώ πολέμου, περιορίζεται είτε σε εκείνον ενός σύγχρονου Ιερεμία που θρηνεί ανώφελα για τις συμφορές μας είτε στον ρόλο ενός ανόητου που εξακολουθεί να μας διεκτραγωδεί τα κακά του πολέμου, όταν τα βιώνουμε πια καθημερινά. Οι περισσότεροι 'πολεμολόγοι' μάς λένε με δυο λόγια: «Κοιτάξτε τί φρικτό πράγμα που είναι ο πόλεμος!» Η χρησιμότητα τέτοιου είδους προτροπών είναι ανάλογη με εκείνη των υποδείξεων των γονέων προς τα νήπια: «Μη, θα καείς!» Μάθαμε πως η φωτιά καίει, αλλά όταν, εν πάση περιπτώσει, πάρουμε φωτιά, τί κάνουμε; Επαναλαμβάνουμε στον εαυτό μας ότι καίει; Ακόμη και αριστουργήματα όπως το *Apocalypse now!* (*Αποκάλυψη τώρα!*) του Κόππολα (Coppola) ή το *Ran* (*Χάος*) του Κουροσάβα (Kurosawa) δεν ξεπερνούν τον χαρακτήρα των απλών αποτρεπτικών. Καμία από τις αντιπολεμικές ταινίες δεν αναλαμβάνει το θετικό έργο να μας υποδείξει δρόμους περί του *πρακτέου* εν καιρώ πολέμου. Ίσως η σύγχρονη τέχνη αδυνατεί να ξεφύγει από τον ρόλο του εκφραστή των παθών και να περάσει σ' εκείνον του δασκάλου. Τον ρόλο αυτόν έρχεται να επιτελέσει η φιλοσοφία.

Τα δοκίμια που ακολουθούν αποτελούν δύο από τις σημαντικότερες συνεισφορές στην πραγμάτευση της έννοιας του ηθικού πολέμου, μιας έννοιας που, υποθέτω, θα ξενίσει πολλούς, γιατί έχει την εμφάνιση μιας αντίφασης στους όρους. «Υπάρχει λοιπόν και δίκαιος πόλεμος;!», «Είναι δυνατόν να υπάρξει δίκαιος πόλεμος;!». Ερωτήσεις όπως αυτές δείχνουν ξεκάθαρα πόσο η έννοια του πολέμου είναι συνυφασμένη με την έννοια της ανηθικότητας στις συνειδήσεις πολλών ανθρώπων. Βέβαια, η πεποίθηση αυτή έχει τις ρίζες της στο γεγονός ότι, όπως μας διδάσκει η πείρα, κατά τη διάρκεια του πολέμου διαπράττονται μερικά από τα φρικτότερα εγκλήματα. Από την εμπειρική αυτή διαπίστωση είναι εύκολο να αχθεί κανείς στη *λογική πλάνη* ότι τάχα

η έντονη εγκληματικότητα που παρατηρείται κατά τη διεξαγωγή των πολέμων αποτελεί μέρος της *εννοίας* του πολέμου. Ή, αλλιώς, ότι ο πόλεμος αποτελεί, αυτός ο ίδιος, έγκλημα· επομένως, ό,τι και να συμβεί εντός του πλαισίου του είναι, ούτως ή άλλως, έγκλημα. Με την αντίληψη αυτή συνυπάρχει και η άλλη στρεβλή ιδέα ότι εκείνο που έχει σημασία στον πόλεμο είναι το ότι χάνεις τη ζωή σου. Το πώς θα τη χάσεις είναι επουσιώδες. Ή, αλλιώς, τη στιγμή που απειλείται η ζωή σου δικαιούσαι να κάνεις τα πάντα προκειμένου να περισώσεις αυτό το ύψιστο αγαθό. Τί να την κάνεις την ηθική, όταν είσαι πια νεκρός;

Ο αναγνώστης που έχει σκεφτεί γύρω απ' αυτά τα θέματα θα ξεκαθαρίσει πολλά πράγματα διαβάζοντας τα κείμενα που ακολουθούν. Πρώτα πρώτα, θα συνειδητοποιήσει ότι ο πόλεμος δεν ανήκει στις ανήθικες πράξεις, μολονότι πολλοί πολέμοι ανήκουν σ' αυτή την κατηγορία. Ότι ακόμη κι αν όλοι οι πολέμοι είναι ανήθικοι, μπορούν ωστόσο να ιεραρχηθούν από ηθικής πλευράς, όσον αφορά τις επιδιώξεις τους και τις μεθόδους που χρησιμοποιούνται κατά τη διεξαγωγή τους. Σίγουρα υπάρχει διαφορά ηθικής μορφής ανάμεσα σ' έναν αμυντικό και έναν κατακτητικό πόλεμο. Και οπωσδήποτε ορισμένες πράξεις που επιτελούνται εν καιρώ πολέμου, όχι απλώς δεν είναι απαραίτητες για την επιθυμητή του έκβαση, αλλά συνιστούν εντελώς άχρηστες αγριότητες (η σταύρωση των 6.000 δούλων από τον Κράσσο, οι βασανισμοί και οι αποτεφρώσεις των Εβραίων από τους ναζί, η σφαγή των αμάχων του Μάι Λάι (My Lai) κλπ. κλπ.). Ο πόλεμος είναι πράγματι πολύ κακό πράγμα. Αυτό δεν τον κάνει ανήθικο. Οι φυσικές συμφορές, όπως οι σεισμοί, οι πλημμύρες κλπ., είναι κι αυτές πολύ κακά πράγματα, αλλά βρίσκονται εκτός επικρατείας της ηθικής. Αλλά εκείνο που μας κάνει να θεωρούμε όλους τους πολέμους συλλήβδην ανήθικους είναι η καταστροφικότητά τους. Μ'

άλλα λόγια, αποδίδουμε ηθική απαξία στο φυσικό φαινόμενο «πόλεμος», πριν ακόμη το θεωρήσουμε από ηθική σκοπιά και το βρούμε ανήθικο.

Πριν από δύο χρόνια, όσο η επίθεση των ΗΠΑ στη Γιουγκοσλαβία εξελισσόταν, είχαν παρουσιασθεί από τα ΜΜΕ οι απόψεις σχεδόν όλων των εμπλεκομένων κυβερνητικών στελεχών, εκπροσώπων των αντιπολιτευομένων κομμάτων, καθώς και ενός ευρέος φάσματος ειδικών και μη ειδικών (από θεωρητικούς του πολέμου, σερβολόγους και αλβανολόγους μέχρι ιερείς, ηθοποιούς, αστρολόγους κ.ά.). Η φωνή των φιλοσόφων δεν ακούστηκε σχεδόν καθόλου, ίσως γιατί είναι οι μόνοι που δεν δηλώνουν «ειδικοί». Κανένας μεγάλος φιλόσοφος δεν ήταν ειδικός επί αυτών των θεμάτων με την έννοια που ο σύγχρονος επιστημονισμός αντιλαμβάνεται τη διαμερισματοποίηση της γνώσης. Κι όμως, από τον Ηράκλειτο μέχρι τον Παναγιώτη Κονδύλη, οι φιλόσοφοι ήταν εκείνοι που είχαν τη μεγαλύτερη συνεισφορά στην κατανόηση φαινομένων, όπως ο πόλεμος. Και η κατανόηση αυτή δεν έχει να κάνει με ερωτήματα του τύπου «Έξω απ' το ΝΑΤΟ;», «Πιο μέσα στο ΝΑΤΟ;», «Ο βομβαρδισμός της κινεζικής πρεσβείας ήταν ατύχημα ή σκοπίμη ενέργεια;», «Ο Σημίτης ή ο Καραμανλής θα 'μανουβράρουν' καλύτερα τους ισχυρούς;» κλπ. Όλος αυτός ο άνοστος και, ως επί το πλείστον, άσκοπος προβληματισμός έχει δυστυχώς την ικανότητα να παρασύρει τον ακροατή ή τον αναγνώστη στα γνωστά απειράριθμα «σενάρια», εξάπτοντας ίσως τη φαντασία του (το «σύνδρομο του θρίλερ»), αλλά αναμφίβολα κοιμίζοντας την κρίση του, εξαναγκάζοντάς τον να παλινδρομεί ανάμεσα σε κυνισμό και φανατισμό.

Είναι βέβαιο ότι τα κείμενα που ακολουθούν όχι μόνο θα αποσπάσουν αναστεναγμό ανακούφισης από εκείνους που βαρέθηκαν το πολιτικό κουτσομπολιό και τη διακομματική ξιφασκία, αλλά και θα εκπλήξουν —ευχάριστα ή δυ-

σάρεστα— όσους μέχρι τώρα νόμιζαν ότι είχαν σχηματίσει υγιείς αντιλήψεις γύρω από τις έννοιες του πολέμου, της εν πολέμω αδικίας, των εν πολέμω ‘αθώων’, της δολοφονίας, του φιλειρηνισμού κλπ.

Το πρώτο είναι ένα κείμενο που συντάχθηκε σε συνθήκες εν πολλοίς παρόμοιες με τις σημερινές και οι αναλογίες τις οποίες ο ευαίσθητος αναγνώστης θα βρει με τα ζητήματα που θέτει το «γιουγκοσλαβικό» σε κάθε αφυπνισμένη συνείδηση αυτού του πλανήτη είναι εντυπωσιακές. Είναι ένα θαρραλέο κείμενο γραμμένο από μια θαρραλέα γυναίκα, η οποία τόλμησε με το άρθρο αυτό να αντιταχθεί, σε μια κρίσιμη εποχή (1957), στην υποκρισία των κρατικών φορέων και στην ενδοτικότητα των ανωτάτων εκπαιδευτικών ιδρυμάτων της πατρίδας της, το εξοχότερο από τα οποία —το πανεπιστήμιο της Οξφόρδης— είχε την ατυχή έμπνευση ή ίσως την «ευκαμψία» να απονεύμει στον τέως πρόεδρο των ΗΠΑ, Χάρυ Τρούμαν (Harry Truman), τον τίτλο του επιτίμου διδάκτορος. Η Ελίζαμπεθ Άνσκομπ (Elizabeth Anscombe), μαθήτρια του Βιτγκενστάιν (Wittgenstein) και αργότερα καθηγήτρια του Καίμπριτζ (Cambridge), προσπάθησε να τορπιλίσει αυτή την ανόητη ενέργεια υποστηρίζοντας με φιλοσοφικά επιχειρήματα ότι ο άνθρωπος που επέτρεψε τη ρίψη των ατομικών βομβών στην Ιαπωνία δεν μπορεί να είναι τίποτε καλύτερο από ένα μαζικό δολοφόνο, και ότι η απόδοση τιμών στο άτομό του δεν προδίδει παρά τη συνυπαιτιότητα της πατρίδας της και όλων των συμμάχων σ’ αυτό το απάνθρωπο έγκλημα.

Η σημασία του κειμένου αυτού δεν βρίσκεται στον πολεμικό του χαρακτήρα —~~θαρραλέες~~ φωνές ακούγονται και σήμερα εναντίον τόσο προφανών στόχων όπως ο Κλίντον (Clinton) ή ο Μπλερ (Blair), αλλά όλες τους κυμαίνονται ανάμεσα σε άναρθρες ιαχές και εμμελείς παιάνες. *Συγκροτημένα επιχειρήματα που να αποκαλύπτουν και να αποδει-*

κνύουν χωρίς λογικά κενά (τα οποία απλώς ισχυροποιούν τις θέσεις των αντιφρονούντων) την παντελή έλλειψη ηθικών ερεισμάτων στις πράξεις και αποφάσεις των σημερινών και αλλοτινών πολεμάρχων δεν έχουν μέχρι σήμερα προσαχθεί, απ' όσο μπορώ να γνωρίζω, στις αθρόες και πολυπρόσωπες «στρογγυλές τράπεζες» ή στις στήλες των πολιτικών αναλυτών.

Τις έννοιες του ηθικού και του ανήθικου πολέμου αναπτύσσει σε μεγαλύτερη έκταση και λεπτομέρεια, αναφερόμενος σε σύγχρονα παραδείγματα από τον —τότε εν εξελίξει— πόλεμο του Βιετνάμ, και ο Τόμας Νέιγκελ (Thomas Nagel) στο δεύτερο δοκίμιο, με τίτλο «Πόλεμος και σφαγή». Ο Νέιγκελ, ένας από τους σημαντικότερους ηθικούς φιλοσόφους της αγγλοσαξονικής παράδοσης, καθηγητής του πανεπιστημίου της Νέας Υόρκης (New York University), κάνει άμεση αναφορά στο περίφημο άρθρο της Άνσκομπ και επεκτείνει τη συλλογιστική γραμμή της προσκόλλησης σε ορισμένες απόλυτες ηθικές αξίες, οι οποίες δεν σχετικοποιούνται από τους επιδιωκόμενους 'άνώτερους' σκοπούς ή τις 'απαρέγκλιτες' ανάγκες.

Το δοκίμιο του Νέιγκελ είναι υπόδειγμα λιτού, σαφούς και διεισδυτικού φιλοσοφικού ύφους και είναι τόσο οργανικά δεμένο με την επιχειρηματολογία της Άνσκομπ, ώστε η συνδημοσίευσή τους να φαίνεται η πιο ορθή επιλογή.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω από εδώ τον εκλεκτό φίλο, και βαθύ γνώστη της νομικής επιστήμης, Θωμά Σάμιο, για τις εξαιρετικές του παρατηρήσεις στη μετάφρασή μου, τις περισσότερες από τις οποίες υιοθέτησα.

Νοέμβριος 2001

Κωστής Μ. Κωβαίος

ΕΛΙΖΑΜΠΕΘ ΑΝΣΚΟΜΠ

ΤΟ ΒΡΑΒΕΙΟ
ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΤΡΟΥΜΑΝ¹

I

Το 1939, με την έκρηξη του πολέμου, ο πρόεδρος των Ηνωμένων Πολιτειών ζήτησε τη διαβεβαίωση των εμπολέμων εθνών ότι οι άμαχοι πληθυσμοί δεν θα υποστούν επίθεση.

Το 1945, ο πρόεδρος των Ηνωμένων Πολιτειών, μολονότι ενήμερος του γεγονότος ότι η αντίπαλη Ιαπωνία είχε κάνει δύο διαβήματα για τη διαπραγμάτευση της ειρήνης, έδωσε διαταγή να ριφθεί ατομική βόμβα πάνω σε μια ιαπωνική πόλη. Τρεις μέρες αργότερα, μια δεύτερη βόμβα, διαφορετικού τύπου, έπεφτε σε μια άλλη πόλη. Κανένα τηλεσίγραφο δεν είχε επιδοθεί πριν από τη ρίψη της δεύτερης βόμβας.

Αυτά τα γεγονότα, το ένα δίπλα στ' άλλο, δείχνουν αρκετά αντιφατικά, ώστε να απαιτούν κάποια διερεύνηση. Φυσικά, προηγουμένως είχαν συμβεί ορισμένα πράγματα, και καλό θα ήταν να βλέπαμε χαραγμένη την πορεία τους. Δεν είναι δύσκολο, θαρρώ, να δοθεί μια καταληπτή εικόνα.

① Η βρετανική κυβέρνηση δίνει στον πρόεδρο Ρούζβελτ (**Roosevelt**) τη διαβεβαίωση που ζήτησε, κρατώντας μια επιφύλαξη, που κοντολογίς εσήμαινε: «Αν οι Γερμανοί το κάνουν, θα το κάνουμε κι εμείς». Υπόσχεται συμμόρφωση προς τους κανόνες του Κουίνσμπερυ (**Queensberry**)², υπό την προϋπόθεση ότι δεν θα τους παραβεί ο αντίπαλος.

② Ο μοναδικός όρος για τον τερματισμό του πολέμου ήταν η άνευ όρων παράδοση των αντιπάλων. Αν εξαιρέσει κανείς εκείνο το «για την απελευθέρωση των υποδούλων

λαών», οι αντικειμενικοί στόχοι είχαν πολύ ασαφή χαρακτήρα. Η απαίτηση για άνευ όρων παράδοση συνδυαζόταν με την ακλόνητη απόφαση να μη συνάψουν ειρήνη με την κυβέρνηση Χίτλερ (Hitler). Έχοντας κανείς υπόψη τον χαρακτήρα της κυβέρνησης Χίτλερ, καταλαβαίνει απολύτως μια τέτοια απαίτηση. Υπάρχουν ωστόσο μερικοί που τώρα έχουν αμφιβολίες. Λένε πως η ίδια η ήττα θα είχε θέσει σε ανυποληψία την κυβέρνηση και θα είχε τελικά οδηγήσει στην πτώση της. Ως προς αυτό δεν έχω ισχυρά θεμελιωμένη άποψη. Εκείνο όμως που εγώ βρίσκω σημαντικό είναι το ερώτημα κατά πόσον η πρόθεση να μην κάνουν ειρήνη με τον Χίτλερ είχε ως αναγκαία συνθήκη την απαίτηση της άνευ όρων παράδοσης. Αν —πράγμα ίσως όχι αδύνατο— είχαμε καταφέρει να διατυπώσουμε ένα σαφή αντικειμενικό σκοπό, ένα αδρό περίγραμμα των όρων που θέλαμε να επιβάλουμε στη Γερμανία, έχοντας ταυτοχρόνως καταστήσει σαφές ότι δεν επρόκειτο να έλθουμε σε διαπραγματεύσεις με την κυβέρνηση Χίτλερ, τότε το κατά πόσον αυτή η δεύτερη απαίτηση ήταν σοφή ή όχι μου φαίνεται ένα ερώτημα ήσσονος σημασίας. Αφού όμως δεν τα καταφέραμε, το πράγμα αλλάζει. Διότι η ρίζα όλων των κακών ήταν ακριβώς αυτή η εμμονή στην άνευ όρων παράδοση. Ο δεσμός ανάμεσα σε μια τέτοια απαίτηση και στην ανάγκη χρησιμοποίησης των αγριότερων πολεμικών μεθόδων θα γίνει σαφής στη συνέχεια. Και αυτή καθ' εαυτήν η πρόταση για μια ανεπιόριστη προοπτική στον πόλεμο είναι βλακώδης και βάρβαρη.

❸ Οι Γερμανοί βομβάρδισαν αυτή τη χώρα αδιακρίτως και σε μεγάλο βαθμό. Ένα απληροφόρητο άτομο είναι αδύνατο να ξέρει, όταν πρωτοξεκίνησαν αυτοί οι «άνευ διακρίσεων βομβαρδισμοί», τί ποσοστό οφειλόταν στην αδιαφορία των πιλότων, οι οποίοι υποτίθεται πως όφειλαν να χρησιμοποιούν τα πυρομαχικά τους μόνο κατά στρατιωτι-

κών στόχων, και τί ποσοστό στη συγκεκριμένη πολιτική εκείνων που τους έστειλαν. Ούτε γνωρίζω τί κάναμε εμείς σε αντίστοιχες περιπτώσεις τον καιρό εκείνο. Πάντως, το 1939, όποιος πίστευε πως τέτοιοι βομβαρδισμοί δεν θα κατέληγαν σε οργανωμένες επιδρομές πάνω από τις πόλεις, ήταν σίγουρα ηλίθιος.

❶ Λίγο πριν ξεσπάσει ο πόλεμος, και σε μεγαλύτερη ένταση μετά, γινόταν συστηματική προπαγάνδα στη χώρα αυτή πάνω στο θέμα του «αδιαιρέτου» του συγχρόνου πολέμου. Οι πολίτες —μας έλεγαν— είναι τόσο εμπόλεμοι όσο και οι μάχιμες μονάδες. Η στρατιωτική δύναμη ενός έθνους περιλαμβάνει ολόκληρη την οικονομική και κοινωνική του δύναμη. Επομένως, η διάκριση ανάμεσα σε εκείνους που ασχολούνται με τη διεξαγωγή του πολέμου και στον υπόλοιπο πληθυσμό δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Δεν υπάρχουν «αμέτοχοι». Είτε αγοράζεις γραμματόσημα ή κάποιο φορολογούμενο αντικείμενο είτε καλλιεργείς πατάτες είτε μαγειρεύεις το φαγητό σου, συνεισφέρεις στην «πολεμική προσπάθεια». Ο πόλεμος είναι πράγματι ένα «τρομακτικό κακό», όταν όμως ξεσπάει, δεν μπορείς να βγάζεις την ουρά σου απ' έξω. Είναι προφανές πως, όταν εκρήγνυται ένας πόλεμος, πολλές «αδικίες» θα γίνουν· δεν είναι όμως δυνατόν να μην εμπλακείς σ' αυτές. Υπήρχε ένα είδος δόγματος περί «συλλογικής ευθύνης» που το χαρακτήριζε ένας πένθιμα υψωμένος ηθικός τόνος. Το τελικό συμπέρασμα ήταν πως δεν μπορείς να χαράξεις διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε νόμιμα και μη νόμιμα αντικείμενα επίθεσης. Αυτά μας λέγανε οι αυλικοί και οι πρωθυερείς της δημοκρατίας. Δεν ξέρω πού ακριβώς κολλούσαν τα παιδιά και οι γέροι στην όλη ιστορία. Ίσως με το να δίνουν κουράγιο στους στρατιώτες και στους εργάτες των πολεμικών βιομηχανιών.

❷ Οι Ιάπωνες επιτέθηκαν στο Περλ Χάρμπερ (Pearl Harbour) και άρχισε ο πόλεμος ανάμεσα σε Ιαπωνία και

Αμερική. Μερικοί (ρεπουμπλικάνοι) ιστορικοί ισχυρίζονται σήμερα πως το γνωστό πια σε όλους γεγονός ότι η αμερικανική κυβέρνηση ε γνώριζε μερικές ώρες πριν πως θα γινόταν επίθεση, κι όμως δεν ειδοποίησε τα μέλη τής τοπικής διοίκησης, μπορεί να εξηγηθεί μονάχα ως προσπάθεια υποδουλισμού των παθών του αμερικανικού λαού. Όποια και να είναι η εξήγηση, τα πάθη υποδουλίστηκαν μια χαρά κι ο πόλεμος ξεκίνησε με τις ίδιες ασαφείς —και ως εκ τούτου απειριόριστες— προοπτικές. Και για μιαν ακόμη φορά ο μοναδικός όρος για τον τερματισμό του πολέμου ήταν η άνευ όρων παράδοση.

④ Ύστερα ήρθε η μεγάλη αλλαγή: Αντί για το σύστημα του «βομβαρδισμού στόχων» υιοθετήσαμε το σύστημα του «βομβαρδισμού περιοχών». Αυτό διέφερε ακόμη κι από τις μεγάλες επιδρομές πάνω από τις πόλεις, έτσι όπως τις είχαμε γνωρίσει κατά τη διάρκεια του πολέμου, κατά το ότι ήταν πολύ πιο εκτεταμένες και καταστροφικές και πολύ λιγότερο απρογραμμάτιστες. Ολόκληρο το σχέδιο της πόλης έμπαινε κάτω και σημαδευόταν με τους στόχους που επρόκειτο να πλήξουν οι βόμβες. «Ο Αττίλας ήταν αδερφή» [εν συγκρίσει προς τους μοντέρνους στρατηλάτες] τιτλοφόρησε το σχετικό της άρθρο η *Σικάγκο Τρίμπιουν* (*Chicago Tribune*).

⑤ Τον Ιούλιο του 1945, στη συνδιάσκεψη του Πότσνταμ (Potsdam), ο Στάλιν πληροφόρησε τους αμερικανούς και βρετανούς πολιτικούς πως είχε δεχθεί δύο εκκλήσεις απ' τους Ιάπωνες να ενεργήσει ως μεσολαβητής με προοπτική τον τερματισμό του πολέμου· και είχε αρνηθεί να το κάνει. Οι Σύμμαχοι συμφώνησαν στη «γενική αρχή» —τί υπέροχη φράση!— να χρησιμοποιήσουν το νέου τύπου όπλο που είχε τώρα στη διάθεσή της η Αμερική. Μια τελευταία ευκαιρία δόθηκε στους Ιάπωνες υπό τη μορφή της Διακήρυξης του Πότσνταμ, που τους καλούσε να παραδοθούν

άνευ όρων, εν όψει των τρομακτικών δυνάμεων που σύντομα θα εξαπολύονταν εναντίον τους. Ο ιστορικός της *Επισκόπησης Διεθνών Υποθέσεων* (*Survey of International Affairs*) θεωρεί πως η φράση αυτή έχανε εντελώς το νόημά της εξαιτίας μιας σειράς άλλων όρων, από τους οποίους εκείνοι που περιείχαν τις απαιτήσεις των συμμάχων ήταν τόσο ασαφείς και σαρωτικοί, ώστε συνιστούσαν μάλλον εικόνα τού τί θα πει παράδοση άνευ όρων, παρά καθαυτό όρους. Απ' ό,τι φαίνεται, υπάρχει γενική ομοφωνία ως προς το ότι οι Ιάπωνες ήταν σε τέτοια απελπιστική θέση, που θα δέχονταν τους όρους της Διακήρυξης, αν δεν τους εμπόδιζε η αφοσίωση στον Αυτοκράτορα: Οι «όροι» επέτρεπαν προφανώς στους Συμμάχους να τον βγάλουν απ' τη μέση ό,τι ώρα ήθελαν. Οι Ιάπωνες απέρριψαν τη Διακήρυξη. Αποτέλεσμα ήταν η ρίψη των βομβών στη Χιροσίμα και στο Ναγκασάκι. Η απόφαση να χρησιμοποιηθούν κατ' ανθρωπίνων στόχων ήταν του κ. Τρούμαν.

Για κάθε άνθρωπο, η πράξη του να σκοτώνεις αθώους ως μέσον για την επίτευξη των σκοπών σου είναι πάντοτε δολοφονία, και η δολοφονία είναι η χειρότερη ανθρώπινη πράξη. Γι' αυτό τον λόγο η απαγόρευση να σκοτώνεις αιχμαλώτους πολέμου ή άμαχο πληθυσμό δεν είναι σαν τους κανόνες του Κούνσπερν: η ισχύς της δεν εξαρτάται από το γεγονός ότι διακηρύσσεται ως τμήμα μιας γενικότερης νομοθεσίας που καταγράφεται, συνομολογείται και αναγνωρίζεται από τα ενδιαφερόμενα μέρη.

Όταν ισχυρίζομαι ότι το να σκοτώνεις αθώους ως μέσον για την επίτευξη των σκοπών σου είναι δολοφονία, λέω κάτι που όλοι παραδέχονται ως ορθό. Θα μου ζητηθεί φυσικά ο ορισμός των «αθώνων». Θα τον δώσω, αλλά αργότερα. Εδώ δεν είναι απαραίτητος. Διότι στη Χιροσίμα και στο Ναγκασάκι δεν έχουμε να κάνουμε με οριακές περιπτώσεις. Στον βομβαρδισμό των πόλεων αυτών είχε σίγουρα ληφθεί

απόφαση να σκοτωθούν αθώοι, ως μέσον για την επίτευξη κάποιου σκοπού. Και μάλιστα ένας τεράστιος αριθμός αθώων, με μία κίνηση, χωρίς προειδοποίηση, χωρίς ενδιάμεσο διάστημα που θα επέτρεπε τη διαφυγή ή την κάλυψή τους σε κάποιο καταφύγιο, πράγματα που υπήρχαν ακόμη και στους «βομβαρδισμούς περιοχών» εναντίον των γερμανικών πόλεων.

Για πολύ καιρό με είχε απασχολήσει εκείνη η χιλιομασημένη καραμέλα για το θάρρος του κ. Τρούμαν να πάρει μια τέτοια απόφαση. Γνωρίζω φυσικά ότι καμιά φορά δειλιάζεις δίχως να έχεις λόγο να πιστεύεις ότι βρίσκεσαι σε κίνδυνο. Πώς γίνεται όμως να είσαι *θαρραλέος* σ' αυτή την περίπτωση; Τώρα τελευταία κατάλαβα το νόημα ο όρος συνιστά αναγνώριση της αλήθειας. Ο κ. Τρούμαν ήταν *θαρραλέος* διότι, και μόνο διότι, αυτό που έκανε ήταν τόσο κακό. Παρ' όλ' αυτά, νομίζω πως η κρίση δεν ευσταθεί, μια και, δεδομένων των καταλλήλων περιστάσεων (φέρ' ειπείν να μην εναντιώνονται εκείνοι που η γνώμη τους μετράει), ένα εντελώς ασήμαντο πρόσωπο μπορεί να κάνει θεαματικά αίσχη, χωρίς, ως εκ τούτου, να γίνεται εντυπωσιακό.

Αποφάσισα ν' αντιταχθώ στην πρόταση απονομής τιμητικού διπλώματος στον κ. Τρούμαν από το Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης. Ένα τιμητικό δίπλωμα δεν συνιστά επιβράβευση της αξίας κάποιου προσώπου: είναι, τρόπον τινά, ένα βραβείο για το ότι είσαι ένα πολύ διακεκριμένο πρόσωπο, και είναι ανόητο να ρωτάς αν ένας υποψήφιος αξίζει να είναι τόσο διακεκριμένος, όσο πράγματι είναι. Νά γιατί, εν γένει, το ερώτημα κατά πόσον ο Τάδε αξίζει να πάρει τιμητικό δίπλωμα στερείται ενδιαφέροντος. Σπάνια ένα πολύ διακεκριμένο πρόσωπο είναι ταυτοχρόνως και διαβόητος εγκληματίας, και, αν τυχόν είναι μη διαβόητος εγκληματίας, δεν είναι σωστό, κατά τη γνώμη μου, να του βγάλουμε τα άπλυτα στα φόρα. Το ερώτημα αποκτά κάποιο —στοι-

χειώδες— ενδιαφέρον μόνο σ' εκείνη τη μάλλον σπάνια περίπτωση κατά την οποία κάποιος είναι πασίγνωστος για μια πράξη τέτοια, ώστε να καταντάει γλοιώδης κολακεία το να του αποδίδεις τιμές.

Κατηγορήθηκα ότι παραείμαι «ιδεαλίστρια», επειδή λέω: «Μην κάνεις το κακό, όποια ωφέλεια κι αν προκύπτει απ' αυτό». Κι αυτό είναι βέβαια μια δυσάρεστα ιδεαλιστική διδασκαλία. Η ενέργεια ήταν απαραίτητη. Έτσι τουλάχιστον πίστευαν ικανότατοι, ειδικοί στρατιωτικοί νόες. Κατά πάσαν πιθανότητα σώθηκαν περισσότερες ζωές απ' όσες θυσιάστηκαν. Είχε καλό αποτέλεσμα τερμάτισε τον πόλεμο. Έλα τώρα: αν έπρεπε να διαλέξεις ανάμεσα στο να βράσεις ένα μωρό και στο να επιτρέψεις να πέσει μια τρομακτική συμφορά πάνω σε χίλιους ανθρώπους —ή ένα εκατομμύριο, αν οι χίλιοι δεν είναι αρκετοί— τί θα έκανες; Θα έπαιρνες πάλι την ίδια πόζα και θά 'λεγες «Μην κάνεις το κακό, όποια ωφέλεια κι αν προκύπτει απ' αυτό»; (Όσοι δεν ακούν συχνά τέτοια επιχειρήματα δύσκολα θα πιστέψουν πως υπάρχουν μυαλά που τα συλλαμβάνουν, και γρήγορα θα τα αντιπαρέλθουν).

«Είναι σίγουρο πως έσωσε ένα σωρό ζωές». Με τις δεδομένες συνθήκες, συμφωνώ απολύτως. Που πάει να πει: Αν δεν είχαν πέσει εκείνες οι βόμβες, οι Σύμμαχοι θα είχαν υποχρεωθεί να εισβάλουν στην Ιαπωνία για να πετύχουν τον σκοπό τους, και θα το είχαν κάνει. Πολλοί στρατιώτες θα σκοτώνονταν κι από τις δυο πλευρές. Οι Γιαπωνέζοι— λέγεται, και ίσως αληθεύει— θα είχαν μακελέψει τους αιχμαλώτους πολέμου, και τεράστιοι αριθμοί αμάχων θα είχαν σκοτωθεί από τους «συνήθεις» βομβαρδισμούς.

Δεν συζητώ αυτό το πράγμα. Με τις δεδομένες συνθήκες, τέτοια ίσως ήταν τα πράγματα που αποφεύχθηκαν με την ενέργεια αυτή. Ποιες όμως ήταν αυτές οι συνθήκες; Η απεριόριστη προοπτική, η εμμονή στην άνευ όρων παράδο-

ση. Η αδιαφορία απέναντι στο γεγονός ότι οι Ιάπωνες επιθυμούσαν μια συμβιβαστική ειρήνη. Ο χαρακτήρας της Διακήρυξης του Πότσταμ —η «ευκαιρία» τους. Και δεν περιλαμβάνω σ' αυτές εκείνο που πολλοί θα ήθελαν να συμπεριλάβουν, πως δηλαδή «τους έτρωγε το χέρι τους» να χρησιμοποιήσουν τα νέα όπλα. Εύλογο όμως είναι να υποθέσει κανείς πως η συνείδηση του γεγονότος της κατοχής τέτοιων όπλων είχε ως αποτέλεσμα τον τρόπο με τον οποίο η «ευκαιρία» αυτή προσφέρθηκε στους Ιάπωνες.

Μπορούμε τώρα ν' αναδιατυπώσουμε την αρχή «Κάνε το κακό, αν απ' αυτό προκύπτει ωφέλεια»: Κάθε βλάκας μπορεί να είναι όσο απατεώνας τον βολεΐει.

Συνιστώ αυτή την ιστορία στους φοιτητές που μελετούν τους Μεγάλους, διότι ρίχνει άπλετο φως στη θέση του Αριστοτέλη πως δεν μπορείς να είσαι «αγαθός» ή να «πράττεις το αγαθόν» όντας ηλίθιος.

Πληροφόρησα τον Διευθυντή του Κολεγίου για την πρόθεσή μου ν' αντιταχθώ στην απονομή του διπλώματος στον κ. Τρούμαν. Εκείνος συμβουλευθήκε τον Γραμματέα προκειμένου να με πληροφορήσει επί της διαδικασίας. Ενημερώθηκε και ο Αντιπρύτανης. Ρωτήθηκα με πολύ προσεκτικό τρόπο αν είχα αναλάβει καμιά «δράση». Δεν είχα. Παρ' όλ' αυτά, ολόκληρο ίδρυμα ξεσηκώθηκε για να ψηφίσει υπέρ της απονομής. Στο καθηγητικό προσωπικό του Σαιντ Τζωνς Κόλιτζ (St John's College) είπαν απλά: «Κάτι μαγειρεύουν οι γυναίκες στη Συνέλευση. Πάμε να τις καταψηφίσουμε». Στο Γούστερ (Worcester), στο Ωλ Σόουλς (All Souls), στο Νιου Κόλιτζ (New College), οι συνειδήσεις περνούσαν —απ' ό,τι άκουσα— μεγάλη δοκιμασία. Βρέθηκε όμως τρόπος εφησυχασμού τους: *Θα ήταν άδικο να ΤΙΜΩΡΗΣΟΥΜΕ τον κ. Τρούμαν!* Οφείλω να ομολογήσω ότι προτιμώ την περίπτωση του Σαιντ Τζωνς.

Ο Επιμελητής³ του Σαιντ Κάθρινς Κόλιτζ (St Catherine's College) επιφορτίσθηκε μ' ένα επαχθές έργο! Θα έκανε μιαν ομιλία, στην οποία υποτίθεται πως έπρεπε να δείξει ότι μια-δυο σφαγές από μέρους ενός ανθρώπου δεν μπορεί να θεωρηθούν λόγος να μην του αποδώσουμε τιμές. Είχε όμως ένα μεγάλο πλεονέκτημα: δεν του χρειάστηκε να πείσει το ακροατήριό του, γιατί ήταν ήδη πεπεισμένο περί του ανωτέρω. Εν πάση περιπτώσει, έπρεπε κι αυτός να δώσει την παράστασή του.

Υποπεύομαι πως η υποστήριξη της πρότασης δεν θα είχε τύχει θερμής υποδοχής στη Δίκη της Νυρεμβέργης.

Δεν επιδοκιμάζουμε την ενέργεια, όχι. Πιστεύουμε πως ήταν λάθος. (Έτσι μιλάνε σήμερα οι κομμουνιστές για τις δολοφονικές ενέργειες του Στάλιν). Εξάλλου δεν ήταν ο ίδιος ο κ. Τρούμαν που κατασκεύασε τις βόμβες ούτε αποφάσισε να τις ρίξει δίχως να συμβουλευθεί κανέναν. Απλώς ήταν υπεύθυνος για την απόφαση. Διάβολε, δεν μπορείς να ρίχνεις την ευθύνη σ' έναν άνθρωπο, μόνο και μόνο επειδή έβαλε την υπογραφή του στο κάτω μέρος της διαταγής. Ήμπας και δεν ήταν υπεύθυνος ούτε για την απόφαση; Δεν ήταν εντελώς ξεκάθαρο αν ο κ. Μπούλοκ (Bullock) ισχυριζόταν πράγματι κάτι τέτοιο ή όχι. Πάντως, πρώτη μου φορά άκουσα άνθρωπο να διαψεύδει τους κομπασμούς του κ. Τρούμαν. Τέλος, μια πράξη της μορφής αυτής είναι στο κάτω κάτω ένα απλό επεισόδιο? ένα τυχαίο, σαν να λέμε, περιστατικό σε μιαν ολόκληρη σταδιοδρομία. Ο κ. Τρούμαν έκανε και καλά πράγματα.

Ξέρω πως κατά μίαν έννοια τέτοιος λόγος δεν χρήζει ιδιαιτέρας αναλύσεως. Στο κάτω κάτω κάτι έπρεπε ο άνθρωπος να πει επί τη ευκαιρία. Και το είπε. Δεν μπορεί τώρα να περιμένεις να δεις τί έχει πραγματικά ο άλλος στο μυαλό του από τα όσα λέει σε τέτοιες περιστάσεις. Έχει μεγάλη πλάκα να βλέπεις την καθηγήτρια Στέμπινγκ (Steb-

bing) να αποκαλύπτει τα λογικά σφάλματα στους λόγους των πολιτικών.

II

Το να σκοτώνεις αθώους, ως μέσον επίτευξης των σκοπών σου, είναι πάντοτε δολοφονία. Προφανώς, το να σκοτώνεις αθώους, ως αυτοσκοπός, είναι και πάλι δολοφονία. Αλλ' αυτό δεν είναι παρά μια δυνατή μελλοντική εξέλιξη για μας!* απ' αυτή τη μεριά της υδρογείου είναι μια πρακτική που μέχρι στιγμής έχει περιορισθεί στους ναζί. Η διατύπωσή μου θέλω να ληφθεί υπόψη με την αυστηρή της έννοια. Κάθε όρος σ' αυτήν είναι αναγκαίος. Διότι το να σκοτώνεις αθώους, ακόμη κι αν γνωρίζεις, υπό μορφήν στατιστικής βεβαιότητας, ότι αυτό που κάνεις συνεπάγεται φόνο αθώων, δεν είναι κατ' ανάγκην δολοφονία. Θέλω να πω ότι, επιτιθέμενος σε στρατιωτικούς στόχους, όπως εργοστάσια πολεμοφοδίων ή πολεμικούς ναυστάθμους, με όσο μεγαλύτερη προσοχή γίνεται, βέβαιο είναι πως θα σκοτώσεις και μερικούς αθώους ανθρώπους. Αυτό όμως δεν είναι δολοφονία. Ενώ ανικανότητα ή αδιαφορία από μέρους σου να εκτιμήσεις τις διάφορες δυνατότητες τρέπει την πράξη σου σε δολοφονία. Παραθέτω ένα γράμμα που έλαβα πρόσφατα από την Ολλανδία, γιατί άπτεται άμεσα του θέματός μας:

Διαβάσαμε στην εφημερίδα για την αντίδρασή σας στην απονομή τιμητικής διάκρισης στον Τρούμαν. Ούτε μένα μου αρέσει ο Τρούμαν. Έχετε όμως υπόψη σας ότι, στον πόλεμο, οι Άγγλοι βομβάρδισαν τις επιχωματωμένες περιοχές της νησιωτικής επαρχίας μας Ζέελαντ (Zeeland), απ' όπου κανείς δεν μπορούσε να διαφύγει; Και όπου ολόκληρος ο πληθυ-

* Αυτός ο ισχυρισμός σας φαίνεται ίσως παράλογος. Σίγουρα όμως προς τα κει βαδίζουμε. Και δεν βλέπω κανένα λόγο να είμαστε πεπεισμένοι πως δεν θα συμβεί.

σμός πνίγηκε, παιδιά, γυναίκες, αγρότες που δούλευαν στα χωράφια, όλα τα κοπάδια οι αγελάδες, τα πάντα, εκατοντάδες επί εκατοντάδων; Και ήμασταν σύμμαχοί σας! Ίσως θα ήταν καλό να το γνωρίζετε. Ή να το θυμάστε.

Κι όλ' αυτά έγιναν για να παγιδεύσουμε ένα γερμανό αξιωματικό που πήγαινε να το σκάσει. Θαρρώ πως ο επιστολογράφος μου έχει κάτι να μας πει.

Ίσως είναι αδύνατο ν' αποκτήσεις το πράγμα (ή τον άνθρωπο) που έχεις σκοπό να καταστρέψεις. Ίσως ο μόνος τρόπος για να το χτυπήσεις είναι να θεωρήσεις ως αντικείμενο της επίθεσής σου κάτι που περικλείει ένα μεγάλο αριθμό αθώων. Σ' αυτή την περίπτωση δεν μπορείς να ισχυριστείς πολύ εύκολα ότι επρόκειτο για ατύχημα. Εδώ η πράξη σου είναι δολοφονία.

«Πού όμως θα χαράξεις τη γραμμή; Είναι αδύνατο να θέσεις ακριβή όρια». Αυτό είναι ένα συνηθισμένο, αλλά παράλογο, επιχείρημα κατά της δυνατότητας χάραξης ενός ορίου. Μπορεί νά 'ναι πολύ δύσκολο να το κάνεις, και προφανώς υπάρχουν οριακές περιπτώσεις. Αλλά από εδώ φτάνουμε στο σημείο να μη χαράσσουμε καμία διαχωριστική γραμμή, και να προσφέρουμε ως δικαιολογίες πράγματα που ένας απροκατάληπτος νους θα θεωρούσε τουλάχιστον κακόγουστα αστεία. Όπου κι αν βρίσκεται η γραμμή, είναι προφανές ότι ορισμένα πράγματα θα βρίσκονται απ' τη μια μεριά και ορισμένα από την άλλη.

Ποιοι είναι τώρα οι «αθώοι εν πολέμω»; Είναι όλοι εκείνοι που ούτε πολεμούν ούτε ασχολούνται με τον εφοδιασμό εκείνων που πολεμούν. Ο αγρότης ο οποίος καλλιεργεί στάρι που θα καταναλωθεί από το στράτευμα δεν «εφοδιάζει αυτούς που πολεμούν». Μπορεί κι εδώ να είναι δύσκολο να χαράξεις όριο. Αυτό όμως δεν σημαίνει πως δεν πρέπει να χαράξουμε καμία γραμμή ή πως, ακόμη κι αν αμφιβάλλουμε για το πού ακριβώς θα πρέπει να χαραχθεί,

δεν είναι ξεκάθαρο ότι αυτό ή εκείνο είναι σαφώς πέρα απ' τη γραμμή.

«Μα οι άνθρωποι που πολεμούν μπορεί να είναι κληρωτοί! Στην περίπτωση αυτή είναι τόσο αθώοι όσο ο καθένας μας». Ο όρος «αθώος» δεν αναφέρεται εδώ σε ατομική ευθύνη. Εδώ «αθώος» σημαίνει «μη επιβλαβής». Και οι άνθρωποι που πολεμούν είναι «επιβλαβείς», άρα μπορούν να γίνουν αντικείμενο επίθεσης. Όταν όμως παραδίδονται, γίνονται υπ' αυτήν την έννοια αθώοι, και συνεπώς δεν επιτρέπεται να τους κακοποιούμε ή να τους σκοτώνουμε. Ούτε έχουμε δικαίωμα να τους δικάζουμε σαν εγκληματίες. Όχι όμως επειδή τάχα ο άνθρωπος δεν φέρει ευθύνη για το ότι πολεμάει, αλλά επειδή οι αιχμάλωτοι δεν είναι υπήκοοι του Κράτους που τους δικάζει.

Υπάρχει ένα επιχείρημα που ξέρω εκ πείρας ότι είναι ανάγκη να προλάβω σ' αυτό το σημείο, μολονότι πιστεύω πως είναι καταφανής σοφιστεία. Είναι το εξής: Η θεωρία μου δεν συνεπάγεται άραγε ότι επιτρέπεται να σκοτώσουμε έναν στρατιώτη, μόνο όταν αυτός επιτίθεται; Συνεπώς, είναι ηθικώς ανεπίτρεπτο να επιτεθούμε, λ.χ., σε κοιμισμένο στρατόπεδο. Η απάντηση είναι: Η φράση «αυτό που κάνεις» αναφέρεται είτε σ' εκείνο που κάνεις εκείνη τη στιγμή είτε στον ρόλο που παίζεις στην όλη κατάσταση. Ένας ένοπλος στρατιώτης είναι «επιβλαβής» υπό τη δεύτερη έννοια, ακόμη κι αν κοιμάται. Εξυπακούεται βέβαια ότι δεν πρέπει να επιτιθέμεθα στον εχθρό με μεγαλύτερη αγριότητα απ' όση είναι απαραίτητη για να τον θέσουμε εκτός μάχης.

Αυτές οι αντιλήψεις είναι σαφείς και κατανοητές. Παλιότερα θα έλεγαν ότι ανήκουν στον Κώδικα των Εθνών. Ο καθένας βλέπει πως είναι σωστές, και δείχνουμε πόσο τις σεβόμαστε, όταν αγανακτούμε κάθε φορά που οι εχθροί μας τις παραβιάζουν. Αλλά είναι γεγονός ότι σιγά σιγά χάνονται, και μόνο σπαράγματα τους έχουν απομείνει. Ο

στρατηγός Αϊζενχάουερ (Eisenhower), για παράδειγμα, λένε πως μίλησε κάποτε περιφρονητικά για την έννοια του σεβασμού απέναντι στους αιχμαλώτους πολέμου —λες και αυτός ο σεβασμός βασίζεται στην εκτίμηση της πολεμικής τους αρετής ή του έθνους απ' το οποίο προέρχονται, και όχι στο απλό γεγονός ότι τώρα είναι ανυπεράσπιστοι.

Χαρακτηριστικό των ημερών μας είναι το ότι εκφράζουμε τον αποτροπιασμό μας μάλλον για τους σκοτωμούς παρά για τις δολοφονίες. Έτσι, αφού στον πόλεμο είσαι υποχρεωμένος να σκοτώνεις —έχεις, δηλαδή, «αποδεχθεί ένα κακό», δεν έχει και τόση σημασία ποιον θα σκοτώσεις. Αυτά είναι ιδέες του σατανά, αλλά θαρρώ πως σε μεγάλο βαθμό είναι και αποτέλεσμα της ύπαρξης του πασιφισμού ή φιλειρηνισμού, ενός δόγματος το οποίο πολλοί άνθρωποι σέβονται δίχως ωστόσο να το υιοθετούν. Δεν θα υπήρχε αυτό το φαινόμενο, αν ο κόσμος είχε σαφή εικόνα του γιατί ο φιλειρηνισμός αποτελεί ψευδή διδασκαλία.

Θεωρώ λοιπόν απαραίτητο να δείξω πως, όταν ένα ανθρώπινο πλάσμα σκοτώνει, δεν κάνει οπωσδήποτε κάτι κακό. Ίσως να νομίζετε ότι χάνω την ώρα μου, μια και οι περισσότεροι άνθρωποι απορρίπτουν τον φιλειρηνισμό. Θεωρώ, παρ' όλ' αυτά, χρήσιμο να επιχειρηματολογήσω επί του θέματος, γιατί έτσι θα φανεί ότι υπάρχουν αυστηροί περιορισμοί στη νόμιμη ανθρωποκτονία. Είναι αλήθεια ότι ο κόσμος αποδέχεται αυτό το πράγμα στο πλαίσιο του Κράτους, αλλά, όταν πρόκειται για πόλεμο, έχουν την εντύπωση πως οι περιορισμοί είναι κάτι σαν τους κανόνες του Κουϊνσπερυ —και δεν εξετάζουν αν κάποιος είναι ή δεν είναι ένοχος φόνου.

Δεν θ' ασχοληθώ με το θέμα της νόμιμης άμυνας. Αν κάποιος σκοτώσει τον άνθρωπο που του επιτίθεται, αυτό πρέπει να είναι συμπτωματικό. Το να αποσκοπείς στον φόνο, ακόμη και στην περίπτωση που αμύνεσαι, συνιστά δο-

λοφονία, (Πολύ φοβούμαι ότι κι αυτή η ιδέα πάει να χαθεί σιγά σιγά. Πρόσφατα αθωώθηκε κάποιος που είχε στήσει με επιτυχία μια ναρκοπαγίδα, για να σκοτώσει τον κλέφτη, κατά την απουσία του).

Το Κράτος όμως έχει την εξουσία να διατάξει τον εσκεμμένο φόνο με σκοπό να προστατεύσει τον κόσμο ή να διορθώσει τρομακτικές αδικίες. (Για παράδειγμα, τα όσα τράβηξαν οι Εβραίοι από τον Χίτλερ θα μπορούσε να είναι μια εύλογη αιτία πολέμου). Ο λόγος είναι απλούστατος: φαίνεται ξεκάθαρα στην περίπτωση που αναλογιζόμαστε το δικαίωμα του Κράτους να διατάσσει φόνους εντός του πλαισίου του. Δεν αναφέρομαι στη θανατική ποινή, αλλά στα όσα συμβαίνουν όταν έχουμε εξεγέρσεις ή όταν πρέπει να συλλάβουμε βίαιους κακοποιούς. Πολλές φορές οι στασιαστές μπορεί ν' αναχαιτισθούν και οι κακοποιοί να συλληφθούν, με τη χρήση βίας. Νόμος δίχως δύναμη είναι άχρηστος, και ανθρώπινα πλάσματα δίχως νόμους, δυστυχημένα (αν και εμείς με τους τόσο πολλούς και ευμετάβλητους νόμους μας συχνά δεν νιώθουμε ιδιαίτερα κάτι τέτοιο). Μέχρις εδώ τα πράγματα είναι αρκετά ξεκάθαρα, αν και, όσο ειρηνικότερη είναι μια κοινωνία, τόσο λιγότερο προφανές γίνεται ότι η δύναμη που εναποτίθεται στα χέρια των υπηρετών του νόμου πρέπει να εξωθείται στο σημείο του φόνου. Θα γινόταν ωστόσο προφανέστερο σε οποιαδήποτε περίπτωση στασιασμού ή γκανγκστερισμού, όπου η κατάσταση θα απαιτούσε την ανάληψη δράσης από τους υπηρέτες του νόμου.

Η θανατική ποινή είναι εντελώς άλλο πράγμα. Το Κράτος δεν «πολεμάει» τον εγκληματία που καταδικάζει σε θάνατο. Κι αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η θανατική ποινή δεν είναι απαραίτητη. Ο κόσμος εξακολουθεί να διερωτάται κατά πόσον το νόημά της είναι η αποτροπή ή η εκδίκηση. Ούτε το ένα ούτε το άλλο. Δεν είναι η αποτροπή,

διότι κανείς μέχρι σήμερα δεν απέδειξε κάτι τέτοιο, και ο κόσμος πιστεύει αυτά που πιστεύει ακολουθώντας απλώς τις προκαταλήψεις του. Ούτε η εκδίκηση είναι, διότι δεν πρόκειται για υπόθεση κάποιου συγκεκριμένου ατόμου. Η σύγχυση προέρχεται από το γεγονός ότι λέμε πως το Κράτος τιμωρεί τον εγκληματία, και ο όρος «τιμωρία» υπαινίσσεται «εκδίκηση». Γι' αυτό πολλοί ανθρωπιστές δεν αρέσκονται στην ιδέα και προτιμούν όρους όπως «σωφρονισμός» ή «αποκατάσταση». Αλλά η ενέργεια του Κράτους να στερεί από έναν άνθρωπο τα δικαιώματά του, ακόμη και την ίδια του τη ζωή, πρέπει να θεωρηθεί από δύο πλευρές. Πρώτον, απ' την πλευρά του ίδιου του ανθρώπου. Αν ο άνθρωπος μπορεί δικαίως να αντιτείνει «Γιατί μου το κάνετε αυτό; Δεν το άξιζα», τότε το Κράτος βρίσκεται εν αδίκω. Θα πρέπει συνεπώς να αποδειχθεί ένοχος, και μόνο υπό μορφήν τιμωρίας έχει το Κράτος δικαίωμα να του επιβάλει οτιδήποτε. Η έννοια της τιμωρίας είναι ο μοναδικός μας φύλακας απέναντι στους ασύνετους ισχυρούς, που θα προσπαθούσαν να μας κάνουν 'καλό' με το να μας στερήσουν τα δικαιώματά μας. Δεύτερον, απ' την πλευρά του Κράτους, η θεία ανταποδοτική δικαιοσύνη δεν είναι δική του δουλειά. Η δική του είναι να προστατεύει τους πολίτες και να εμποδίζει τους κακοποιούς. Ο λόγος για τον οποίο του δίνεται το δικαίωμα να στερεί την ελευθερία και την ίδια τη ζωή είναι ότι ο κακοποιός είναι ενοχλητικό πράγμα, όπως περίπου ένα μέλος που πάσχει από γάγγραινα. Συνεπώς μπορεί να τον αποκόψει εντελώς απ' το κοινωνικό σύνολο, αν το έγκλημά του είναι τόσο βαρύ ώστε να μη μπορεί δικαίως να αντιτείνει «Δεν άξιζα αυτή την τιμωρία». Όταν όμως λέω πως ο μοναδικός λόγος, για τον οποίο το Κράτος έχει δικαίωμα να τον θανατώσει, είναι το γεγονός ότι ενοχλεί, εννοώ πως ενοχλεί ως κακοποιός. Η πραγματική μέριμνα της κοινωνίας είναι η ζωή των αθώων πολιτών, επομένως το γεγονός ότι μπορεί

κανείς να είναι ενοχλητικός υπό άλλην έννοια (να είναι, λ.χ., μπελάς να τον φροντίζεις) δεν δίνει στο Κράτος το δικαίωμα να τον ξεφορτωθεί. Αν και μπορεί κάποια μέρα να φτάσουμε και σ' αυτό. Αλλά το αίμα των αθώων ζητά απ' τον Θεό εκδίκηση.

Έτσι, ο κακοποιός που βρέθηκε ένοχος είναι το μοναδικό ανυπεράσπιστο πρόσωπο που το Κράτος έχει δικαίωμα να θανατώσει. Φυσικά, αυτό δεν είναι απαραίτητο. Το Κράτος μπορεί να επιλέξει πιο επιεικείς νόμους. (Δεν έχω καμία προκατάληψη υπέρ της θανατικής καταδίκης). Οποιοδήποτε άλλο ανυπεράσπιστο πρόσωπο είναι υπ' αυτή την έννοια αθώο, δηλαδή «μη επιβλαβές». Κι έτσι, εκτός από τους καταδικασμένους εγκληματίες, το Κράτος έχει δικαίωμα να διατάξει τη θανάτωση άλλων, μόνο αν αυτοί στασιάζουν ή κάνουν κάτι που πρέπει να αναχαιτισθεί και που μπορεί να αναχαιτισθεί μόνο με την επέμβαση των υπηρετών του νόμου.

Αυτός επίσης είναι ο λόγος για τον οποίο το Κράτος έχει δικαίωμα να διατάξει τους πολίτες του να πολεμήσουν εξωτερικούς εχθρούς που αδίκως επιτίθενται είτε σ' αυτούς τους ίδιους είτε σε κάτι που τους ανήκει. Το δικαίωμα του Κράτους να βάζει κάποιους να πολεμούν για αδικήματα που έγιναν εις βάρος άλλων ανθρώπων, να θεραπεύει ένα κακό που προσβάλλει κάποιους που δεν βρίσκονται υπό την άμεση προστασία του, είναι πιο αμφισβητήσιμο θέμα, αλλά εν πάση περιπτώσει υφίσταται, εξαιτίας των κοινών αισθημάτων συμπαθείας που τα ανθρώπινα πλάσματα έχουν για τους γείτονές τους, όταν κάποιος τους επιτίθεται. **Ό**στε, κατά μίαν ασθενέστερη έννοια, μπορεί κανείς να πει ότι κάτι που ανήκει σε κάποιον ή αφορά κάποιον υφίσταται επίθεση, αν αυτός ο κάποιος υφίσταται άδικη επίθεση ή κακή μεταχείριση.

Ο φιλειρηνισμὸς λοιπὸν εἶναι μια ψευδὴς διδασκαλία. Εἶναι ὁμῶς αναμφίβολα καὶ κακὴ διδασκαλία ακριβῶς γι' αὐτὸ τὸν λόγοι: ὅτι εἶναι πάντοτε κακὸ νὰ ἔχεις ψευδὴ συνείδηση. Ὑπ' αὐτὴ τὴν ἐννοία, ἡ διδασκαλία ποὺ κηρύσσει πῶς εἶναι κακὸ νὰ βάζεις στοιχήματα εἶναι κακὴ διδασκαλία. Διότι βέβαια δὲν ὑπάρχει κανένα πρόβλημα με τὸ νὰ στοιχηματίζεις πάνω σὲ κάτι ποὺ δὲν σε νοιάζει νὰ διακυβεύσεις ἢ νὰ πετάξεις στὴ θάλασσα. Εγὼ ὁμῶς θὰ ἤθελα νὰ υποστηρίξω πῶς ὁ φιλειρηνισμὸς εἶναι επιβλαβὴς διδασκαλία ὑπὸ μία πολὺ ισχυρότερη ἐννοία. Ἀκόμη καὶ ἡ επικράτηση τῆς ιδέας πῶς εἶναι κακὸ νὰ στοιχηματίζεις δὲν θὰ εἶχε ἰδιαίτερα κακὲς επιπτώσεις. Μια ψευδὴς διδασκαλία, ἡ ὁποία ἀπλῶς ἀπαγορεύει κάτι ποὺ στὴν πραγματικότητα δὲν εἶναι κακὸ, δὲν ἐξωθεῖ κατ' ἀνάγκη τοὺς ἀνθρώπους σὲ κάτι κακὸ. **Με** τὸν φιλειρηνισμὸ ὅμως τὰ πρᾶγματα εἶναι διαφορετικά. **Ο** φιλειρηνισμὸς ἔχει συντελέσει σ' αὐτὴ τὴν ἀπώλεια τῆς ἐννοίας τῆς δολοφονίας, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὸ κύριο ἀντικείμενο τοῦ ἐνδιαφέροντός μου σὲ τοῦτο τὸ φυλλάδιο.

Ἐγὼ ἀκούσει πολλές φορές νὰ λέγεται: «Ὡραία εἶναι νὰ λες “Μὴν κάνεις τὸ κακὸ, ὅποια ωφέλεια κι ἀν προκύπτει ἀπ' αὐτό”. Ὅμως τὸ κακὸ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ πόλεμος. Ὁ καθένας τὸ ξέρει αὐτό. Μπορεῖ βέβαια νὰ εἶσαι ἀπόλυτος φιλειρηνιστὴς. Τὸ σέβομαι αὐτό, ἀλλὰ ἐγὼ ὁ ἴδιος δὲν μπορῶ νὰ εἶμαι, τὸ ἴδιο καὶ οἱ περισσότεροι ἄνθρωποι. Ἐτσι εἴμαστε υποχρεωμένοι νὰ ἀποδεχθούμε τὸ κακὸ. Κι ὅταν μπλέκεις με τὸ κακὸ, πρέπει νὰ φτάνεις στὰ ἄκρα».

Αὐτὸ μοιάζει με τὸ νὰ θέλω νὰ εξαπατήσω κάποιον, κι ὅταν με σταματάνε, νὰ λέω: «Απόλυτη τιμιότητα; Τὴ σέβομαι. Ἀλλὰ βέβαια ἀπόλυτη τιμιότητα σημαίνει νὰ μὴν ἔχεις καμία ιδιοκτησία...». Κι ἔτσι, ἔχοντας θυσιάσει μερικὸς ἀναστεναγμοὺς καὶ δάκρυα στὴν ἀπόλυτη τιμιότητα, συνεχίζω τὴν πορεία μου.

Η σωστή απάντηση στη δήλωση «Ο πόλεμος είναι κακός» είναι ότι είναι άσχημο —μ' άλλα λόγια, συμφορά— να βρίσκεσαι σε πόλεμο. Και δεν χωρεί αμφιβολία πως, όταν δύο έθνη βρίσκονται σε πόλεμο, τουλάχιστον κάποιο απ' τα δύο έχει άδικο. Αυτό όμως δεν αποδεικνύει πως είναι άδικο να πολεμάς ή πως, όταν πολεμάς, μπορείς κιόλας να δολοφονείς.

Φυσικά ο ισχυρισμός μου ότι ο φιλειρηνισμός είναι μια πολύ επιβλαβής διδασκαλία συναρτάται προς το γεγονός ότι είναι ψευδής διδασκαλία. Αν ήταν αληθής, η προτροπή της προς αυτή την ανόητη «υποκρισία του ιδεώδους προτύπου» δεν θα μετρούσε αρνητικά. Αλλά δεδομένου ότι είναι ψευδής, τείνω να πιστέψω πως είναι και πολύ κακή, και μάλιστα ασυνήθιστα κακή για μιαν ιδέα που μοιάζει να ορμάται από υψηλά ιδεώδη.

Όταν αναλογίζομαι τα γεγονότα που συνέβησαν από το 1939 μέχρι το 1945, δεν εκπλήσσομαι που ο κ. Τρούμαν γίνεται αποδέκτης τιμητικών διακρίσεων. Αλλά, όταν αναλογίζομαι τις πράξεις του αυτές καθ' εαυτές, εκπλήσσομαι ξανά.

Μερικοί εκθειάζουν στ' αλήθεια τους βομβαρδισμούς και συνιστούν τη συσσώρευση οπλισμού με τη δικαιολογία ότι τα όπλα αυτά είναι τόσο φρικαλέα, ώστε τα έθνη θα φοβούνται από 'δω και μπρος να κάνουν πόλεμο. «Έχουμε υπογράψει συμβόλαιο με τον Θάνατο, και με την Κόλαση έχουμε έρθει σε συμφωνία». Δεν βλέπω να υπάρχουν σοβαροί λόγοι να ελπίζουμε κάτι τέτοιο για πολλά χρόνια ακόμη.

Εδώ και πολύ καιρό οι φιλειρηνιστές έκαναν κεντρικό ισχυρισμό της προπαγάνδας τους ότι οι άνθρωποι θα γίνονται όλο και φονικότεροι, όσο οι τεχνικές καταστροφής βελτιώνονται και όσοι υπερασπίζονται τη δολοφονία αρπάζονται πρόθυμα απ' αυτή την ιδέα, ώστε φαντάζομαι πως

τώρα πια θα είναι κάτι γενικά αποδεκτό σ' όλο τον κόσμο. Φυσικά, ο ισχυρισμός δεν αληθεύει. Τον καιρό του Ναπολέοντα, για παράδειγμα, τα μέσα καταστροφής είχαν βελτιωθεί κατά πολύ από την εποχή του Ερρίκου του Ε'. Αλλά ο Ερρίκος, και όχι ο Ναπολέων, ήταν ο μεγάλος σφαγέας αμάχων, που έλεγε μάλιστα —όταν έκανε κάτι ιδιαίτερα φρικαλέο— ότι οι Γάλλοι ήταν ένα αμαρτωλό έθνος και ότι αυτός είχε σταλεί απ' τον Θεό για να τους τιμωρήσει. Και βέβαια, πραγματικά μεγάλης έκτασης σφαγές ανήκουν μέχρι στιγμής σε εποχές με εντελώς πρωτόγονες μεθόδους θανάτωσης. Τώρα κατασκευάζονται από τις πολεμικές βιομηχανίες όπλα που μοναδικός τους σκοπός είναι η σφαγή πληθυσμών πόλεων. Αλλά οι υπεύθυνοι δεν είναι δολοφόνοι επειδή έχουν τα συγκεκριμένα όπλα. Αν τους έλειπαν οι ατομικές βόμβες, θα έκαναν τις σφαγές τους με άλλες βόμβες.

Διαμαρτυρίες από ανθρώπους που δεν έχουν τη δύναμη στα χέρια τους είναι χαμένος χρόνος. Δεν δράττομαι της ευκαιρίας για να κάνω μια «κίνηση διαμαρτυρίας» κατά των ατομικών βομβών. Εκείνο στο οποίο αντιτίθεται σφόδρα είναι η δική μας ενέργεια να αποδώσουμε τιμές στον κ. Τρούμαν, διότι μετέχουμε της ενοχής για μια κακή πράξη, όχι μόνο όταν την υπερασπιζόμαστε, αλλά κι όταν την εγκωμιάζουμε ή κολακεύουμε εκείνον που την έκανε. Όταν σπάω το κεφάλι μου για τη στάση του Αντιπρύτανη και του Εβδομαδιαίου Συμβουλίου, κοιτάζω γύρω μου μπας και βρω καμιά εξήγηση για το ότι τόσοι Οξφορδιανοί σπεύδουν να κολακεύσουν έναν τέτοιον άνθρωπο.

Διαφωτίζομαι λιγάκι πάνω σ' αυτό το θέμα όταν φέρνω στο νου μου την παραγωγή της Οξφορδιανής ηθικής φιλοσοφίας από τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο και μετά, που είχα πρόσφατα την ευκαιρία να διαβάσω. Ο χαρακτήρας της μπορεί εύκολα να συνοψισθεί. Μέχρι τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο η επικρατούσα ηθική φιλοσοφία στην Οξφόρδη δι-

δασκε ότι μια πράξη μπορεί να είναι «ηθικώς καλή», ανεξάρτητα απ' το πόσο απαράδεκτο είναι το πραττόμενο. Παράδειγμα, οι προσπάθειες του Χίμλερ (Himmler) να εξοντώσει τους Εβραίους: το έκανε «με κίνητρο το χρέος», που έχει «υπέρτατη αξία». Σύμφωνα με την ίδια φιλοσοφία—η οποία μάλιστα προσποιείται μεγάλη ηθική σοβαρότητα, ισχυριζόμενη πως η «ορθότητα» αποτελεί αντικειμενικό χαρακτηριστικό των πράξεων εκείνων στις οποίες μπορούμε να διακρίνουμε ένα ηθικό νόημα—, η πράξη τού να σκοτώνεις αθώους για το καλό του κόσμου μπορεί να είναι ορθή, αφού το «πρωταρχικό καθήκον» να εξασφαλίσεις κάποιο πλεονέκτημα μπορεί να υποσκελίζει το «πρωταρχικό καθήκον» να μη σκοτώνεις αθώους. Η φιλοσοφία αυτού του είδους δεν έχει πια την απήχηση που είχε κάποτε. Στη θέση της βρήκα μιαν άλλη, η βασική αρχή της οποίας είναι ότι ο όρος «καλός» δεν είναι «περιγραφικός», αλλά απλώς ένας όρος που εκφράζει ευνοϊκή στάση από την πλευρά του ομιλητή. Μαζί με όλα τούτα —αν και δεν ξέρω κατά πόσον υπάρχει λογική σύνδεση— πάει και το δόγμα ότι είναι αδύνατο να έχεις εντελώς γενικούς ηθικούς νόμους. Νόμοι του τύπου «Δεν είναι σωστό να ψεύδεσαι» ή «Ποτέ μην ασελγήσεις παρά φύσιν» είναι απλώς χρυσοί κανόνες που ένα έμπειρο πρόσωπο ξέρει πότε μπορεί να παραβιάζει. Επιπλέον, τόσο η από μέρους του επιλογή αυτών των κανόνων, όσο και η περισκεμμένη προσαρμογή τους στις επιμέρους περιπτώσεις, στηρίζεται στο ότι ταιριάζουν στον «τρόπο ζωής» του, που συνιστά δική του επιλογή. Και οι δύο αυτές φιλοσοφίες εμπεριέχουν λοιπόν μιαν απόρριψη της ιδέας ότι υπάρχουν κατηγορίες πράξεων, όπως λ.χ. η δολοφονία, που αποκλείονται εντελώς. Δεν ξέρω πόσην επιρροή έχουν οι φιλοσοφίες αυτές ή πόση μπορεί να έχουν στο μέλλον. Ίσως και να είναι απλά σημεία των καιρών. Όπως και να

έχει το πράγμα, ρίχνουν ασφαλώς κάποιο φως στο προκείμενο.

Υπάρχει ακόμη δυνατότητα, έστω και μικρή, να μην εμπλακούμε σ' αυτή την επαίσχυντη ιστορία. Μπορούμε ακόμη να μην παρευρεθούμε στην Απονομή. Και αν κάποιος απ' αυτούς που κανονικά θα πήγαιναν, ντρέπεται να προφασισθεί εργασία, ας κάνει τον άρρωστο. Πάντως εγώ, μά την αλήθεια, φοβάμαι να πάω, μη τυχόν κι εξαντληθεί ξαφνικά η υπομονή του Θεού.



THOMAS NAGEL

ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΣΦΑΓΗ⁴

Από την απαθή αντίδραση απέναντι στις ωμότητες που διέπραξαν οι **Ηνωμένες Πολιτείες** και οι σύμμαχοί τους στο Βιετνάμ, μπορεί κανείς να συμπεράνει ότι οι ηθικές δεσμεύσεις κατά τη διεξαγωγή του πολέμου είναι τόσο συμπαθείς στο ευρύ κοινό, όσο και στους διαμορφωτές της πολεμικής πολιτικής των ΗΠΑ*. **Ακόμη** κι όταν οι δεσμεύσεις αυτές τυγχάνουν κάποιας υποστηρίξεως, αυτό γίνεται μονάχα επί νομικής βάσεως: η ηθική τους βάση είναι ελάχιστα κατανοητή. Θα ήθελα να υποστηρίξω ότι ορισμένες δεσμεύσεις δεν είναι ούτε αυθαίρετες ούτε σκέτες συμβάσεις και ότι η εγκυρότητά τους δεν εξαρτάται απλώς από τη χρησιμότητά τους. Υπάρχει, μ' άλλα λόγια, μια ηθική βάση για τους κανόνες του πολέμου, έστω και αν οι επίσημες εν ισχύ συμβάσεις απέχουν πολύ απ' το να την εκφράζουν.



Δεν χρειάζεται καμιά περίτεχνη ηθική θεωρία για να εντοπίσει κανείς το λάθος σε περιπτώσεις σαν εκείνη της σφαγής τού Μάι Λάι, μια και η σφαγή αυτή δεν εξυπηρετούσε, ούτε είχε σχεδιαστεί να εξυπηρετήσει, στρατηγικές σκοπιμότητες. Επιπλέον, αν η συμμετοχή των Ηνωμένων Πολιτειών στον πόλεμο της Ινδοκίνας είναι κατ' αρχάς εντελώς

* Αυτό το δοκίμιο ολοκληρώθηκε το 1971. Η άμεση στρατιωτική ανάμιξη των ΗΠΑ στον πόλεμο του Βιετνάμ διήρκεσε από το 1961 μέχρι το 1973. Έτσι δικαιολογείται η χρήση του ενεστώτα.

7
 άδικη, εκείνη η δέσμευση δεν μπορεί να δικαιολογήσει κανένα από τα μέτρα που πάρθηκαν στο πλαίσιο της —και όχι μονάχα εκείνα που συνιστούν ωμότητες στο πλαίσιο οποιουδήποτε πολέμου, όσο δίκαιο κι αν είναι οι σκοποί του.

Πάντως αυτός ο πόλεμος απεκάλυψε διαθέσεις γενικότερης μορφής, διαθέσεις που είχαν επηρεάσει τη διεξαγωγή και προγενεστέρων πολέμων. Ακόμη και μετά τον τερματισμό του, θα εξακολουθήσουμε να αντιμετωπίζουμε το πρόβλημα πώς πρέπει να διεξάγεται ένας πόλεμος, και οι διαθέσεις που οδήγησαν στη συγκεκριμένη διεξαγωγή αυτού του πολέμου δεν θα έχουν εξαφανισθεί. Εκτός αυτού, ανάλογα προβλήματα μπορεί να ανακύψουν σε πολέμους ή εξεγέρσεις που γίνονται για πολύ διαφορετικούς λόγους και κατά πολύ διαφορετικών αντιπάλων. Δεν είναι εύκολο να έχει κανείς σαφή εικόνα του τί δεν επιτρέπεται στον πόλεμο, διότι, αν ορισμένες στρατιωτικές ενέργειες είναι προφανείς ωμότητες, υπάρχουν ωστόσο άλλες που μπαίνουν δυσκολότερα σε καλούπια, και οι γενικές αρχές που υπόκεινται των κρίσεών μας παραμένουν ασαφείς. Τέτοιες ασάφειες μπορεί να οδηγήσουν σε εγκατάλειψη υγιών αντιλήψεων προς χάριν κριτηρίων με προφανέστερη λογική υποστήριξη. **Αν** θέλουμε να αποφύγουμε έναν τέτοιο πειρασμό, θα πρέπει να επιδιώξουμε μια βαθύτερη κατανόηση των δεσμεύσεων που ισχύουν σήμερα. Προτίθεμαι να συζητήσω το γενικότερο ηθικό πρόβλημα που εγείρει η διεξαγωγή του πολέμου το πρόβλημα των μέσων και των σκοπών. Σύμφωνα με μια άποψη, υπάρχουν όρια στο τί επιτρέπεται να γίνεται, ακόμη κι όταν ο σκοπός που υπηρετείται είναι σημαντικός, ακόμη κι όταν η αποδοχή της δέσμευσης στοιχίζει πολλά. Ένα πρόσωπο που παραδέχεται την ισχύ τέτοιων δεσμεύσεων μπορεί να εμπλακεί σε οξέα ηθικά προβλήματα. Μπορεί, για παράδειγμα, να πιστεύει ότι, βασανίζοντας έναν αιχμάλωτο, θα πάρει πληροφορίες απαραίτητες για την αποτροπή

μιας συμφοράς ή πως, καταστρέφοντας ένα χωριό με βόμβες, θα σταματήσει μια τρομοκρατική εκστρατεία. **Αν** πιστεύει ότι το κέρδος από το μέτρο που θα λάβει βαρύνει περισσότερο από το κόστος του, τότε βρίσκεται σε δίλημμα παραγόμενο από τη σύγκρουση ανάμεσα σε δύο ξεχωριστές κατηγορίες του ηθικού λόγου: κατηγορίες που θα μπορούσαν να ονομασθούν αντίστοιχα χρησιμοθηρία και απολυτοκρατία.

Η χρησιμοθηρία (ή ωφελιμισμός) δίνει προτεραιότητα στην έγνοια για το τι πρόκειται να συμβεί. Η απολυτοκρατία δίνει προτεραιότητα σ' εκείνο που πράττουμε. Η σύγκρουση ανάμεσά τους προκύπτει, επειδή οι εναλλακτικές λύσεις που αντιμετωπίζουμε σπάνια συνιστούν απλώς επιλογές ανάμεσα σε ολικά αποτελέσματα είναι ταυτοχρόνως επιλογές ανάμεσα σε εναλλακτικές οδούς ή σε προς λήψιν μέτρα. Όταν μία απ' τις επιλογές είναι να κάνεις φοβερά πράγματα σε κάποιο άλλο πρόσωπο, το πρόβλημα αλλάζει ριζικά. Δεν πρόκειται πια απλώς για ένα ερώτημα γύρω από το ποιο αποτέλεσμα θά 'ναι χειρότερο.

Λίγοι από μας έχουν πλήρη ανοσία απέναντι σε κάποιον απ' αυτούς τους δύο τύπους ηθικής πεποιθήσης, μολοντί σε μερικούς ανθρώπους, είτε λόγω χαρακτήρα, είτε λόγω ιδεολογίας, ο ένας από τους δύο τύπους είναι κυρίαρχος και ο άλλος υποτονισμένος ή ανίσχυρος. Αλλά είναι βεβαίως δυνατό να αισθάνεται κανείς εξίσου ισχυρούς και τους δύο τύπους. Στην περίπτωση αυτή, το ηθικό δίλημμα, σε ορισμένες κρίσιμες περιστάσεις, θα είναι οξύ και μπορεί να φανεί πως οποιαδήποτε διαδικασία, είτε πράξης είτε απραξίας, είναι απαράδεκτη για τον άλφα ή βήτα λόγο.

Π

Μολοντί προτίθεται να εξετάσω αυτό το δίλημμα, το μεγαλύτερο μέρος της συζήτησης θα αφιερωθεί στο απολυτο-

κρατικό του σκέλος. Το ωφελιμιστικό είναι συγκριτικά διάφανο και ασκεί μια φυσική έλξη σε οποιονδήποτε δεν είναι εντελώς σκεπτικιστής γύρω από την ηθική. Ο ωφελιμισμός λέει πως πρέπει κανείς να προσπαθεί, είτε ως άτομο είτε μέσω των θεσμών, να μεγιστοποιεί το καλό και να ελαχιστοποιεί το κακό (ο ορισμός αυτών των δύο κατηγοριών δεν είναι απαραίτητος σε μια τόσο σχηματική παρουσίαση της άποψης) και πως, όταν έχουμε ν' αντιμετωπίσουμε τη δυνατότητα αποτροπής ενός μεγάλου κακού με το να προκαλέσουμε ένα μικρότερο, θα πρέπει να επιλέγουμε το μικρότερο. Υπάρχουν βεβαίως προβλήματα όσον αφορά τη διατύπωση του δόγματος του ωφελιμισμού και έχουν γραφεί πολλά πάνω σ' αυτό το θέμα, πάντως η πρόθεσή του είναι ξεκάθαρη από ηθικής πλευράς. ~~Αυτόσο~~, παρά τις προσθήκες και τις εκλεπτυσμένες διατυπώσεις, εξακολουθεί να αφήνει έξω μεγάλα τμήματα της ηθικής. Δεν υποστηρίζω ότι υπάρχει κάποια μορφή απολυτοκρατίας που μπορεί να δώσει λόγο για όλα αυτά τα τμήματα. Αέω απλώς ότι μια εξέταση της απολυτοκρατίας θα μας βοηθήσει να δούμε τη συνθετότητα, και ίσως την ασυνέπεια, των ηθικών μας αντιλήψεων.

Ο ωφελιμισμός δικαιολογεί ασφαλώς μερικές δεσμεύσεις γύρω από τη διεξαγωγή του πολέμου. Υπάρχουν ισχυροί ωφελιμιστικοί λόγοι για να προσυπογράψει κανείς οποιονδήποτε περιορισμό φαίνεται φυσικός στους περισσότερους ανθρώπους, ιδιαίτερα όταν ο περιορισμός είναι ήδη ευρέως αποδεκτός. Ένα έκτακτο μέτρο που μοιάζει να δικαιολογείται από τ' αποτελέσματά του, σε μια συγκεκριμένη σύγκρουση, μπορεί να δημιουργήσει ένα προηγούμενο με καταστροφικά μακροχρόνια αποτελέσματα.* Μπορεί μά-

* Είλικρινείς εκτιμήσεις εθνικού συμφέροντος τείνουν συχνά προς την ίδια κατεύθυνση: Απ' ό,τι φαίνεται, υπάρχουν πολλοί λόγοι για τους οποίους η χρήση πυρηνικών όπλων πρέπει να αποφεύγεται.

λιστα κανείς να ισχυριστεί ότι ο πόλεμος συνεπάγεται βία σε τέτοια κλίμακα, ώστε ουδέποτε θα ήταν ωφελιμιστικά δικαιολογήσιμη. Οι συνέπειες της άρνησής σου να πας στον πόλεμο δεν μπορεί ποτέ να είναι τόσο κακές όσο ο ίδιος ο πόλεμος, ακόμη κι αν δεν διαπράττονταν ωμότητες. Ή, με μια πιο επιτηδευμένη διατύπωση, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι μια ενιαία πολιτική που θα απέφευγε γενικώς τους πολέμους θα έκανε μακροπρόθεσμα πολύ λιγότερο κακό, αν υποστηριζόταν με συνέπεια, απ' ό,τι μια πολιτική που θα επιφυλασσόταν ν' αποφασίζει ανάλογα με τις περιστάσεις, βάσει ωφελιμιστικών κριτηρίων (μολονότι συγκεκριμένες εφαρμογές της ειρηνιστικής πολιτικής θα μπορούσαν, κατά περίπτωσιν, να έχουν χειρότερες συνέπειες από μian ειδική ωφελιμιστική απόφαση). Αλλά δεν θ' ασχοληθώ μ' αυτά τα επιχειρήματα. Εμένα μ' ενδιαφέρουν λόγοι άλλης μορφής, που μπορούν να ισχύσουν εκεί όπου λόγοι χρησιμότητας ή συμφέροντος αποτυγχάνουν*.

Πιστεύω, εν εσχάτη αναλύσει, ότι το δίλημμα δεν μπορεί πάντοτε να λύνεται. Ενώ η σύγκρουση ανάμεσα σε απολυτοκρατία και χρησιμοθηρία δεν δημιουργεί πάντοτε άλυτα διλήμματα και, ενώ μου φαίνεται απολύτως σωστό να εμμένει κανείς σε απόλυτες δεσμεύσεις, εκτός κι αν οι χρησιμοθηρικές σκέψεις που οδηγούν στην παραβίαση αυτών των δεσμεύσεων είναι συντριπτικά βαρύτερες και εντελώς αδιαμφισβήτητες, παρ' όλ' αυτά, όταν ισχύσει αυτή η ειδική συνθήκη, ίσως είναι αδύνατο να εμμένει κανείς σε μian

* Επιπλέον, οι λόγοι αυτοί έχουν ιδιαίτερη σημασία διότι ισχύουν ακόμη και γι' αυτόν που αρνείται την καταλληλότητα ωφελιμιστικών σκέψεων σε διεθνή θέματα. Μπορεί κάποιος να αναγνωρίζει ότι υπάρχουν περιορισμοί όσον αφορά το τί επιτρέπεται να κάνουμε στους στρατιώτες και στους πολίτες άλλων χωρών κατά την επιδίωξη των στρατιωτικών στόχων του έθνους μας, και να αρνείται ότι μια χώρα πρέπει εν γένει να λαμβάνει υπόψη τα συμφέροντα των υπηκόων των άλλων χωρών κατά τον καθορισμό της δικής της πολιτικής.

απολυτοκρατική θέση. Αυτό που θα προσφέρω λοιπόν είναι μια υπεράσπιση της απολυτοκρατίας, υπό όρους. Γιάτί πιστεύω ότι βρίσκεται στη βάση ενός εγκύρου και θεμελιώδους τύπου ηθικής κρίσης, η οποία δεν μπορεί να αναχθεί σε (ή να υποσκελισθεί από) άλλες αρχές. Και ενώ μπορεί να υπάρχουν αρχές εξίσου βασικές, έχει ιδιαίτερη σημασία να μη χάσουμε την εμπιστοσύνη μας στις απολυτοκρατικές μας πεποιθήσεις, γιατί συχνά είναι το τελευταίο προγεφύρωμα προ της αβύσσου της ωφελιμιστικής απολογητικής των μεγάλης κλίμακας φόνων.

III

Μια απολυτοκρατική θέση που δεν δημιουργεί προβλήματα ερμηνείας είναι ο πασιφισμός ή φιλειρηνισμός: η άποψη ότι δεν πρέπει κανείς να σκοτώνει άλλον άνθρωπο, όποιες κι αν είναι οι περιστάσεις, όποιο κι αν είναι το όφελος που θα πέτυχει ή το κακό που θα αποτρέψει. Η μορφή απολυτοκρατίας που πρόκειται να συζητήσω είναι διαφορετική. Ο πασιφισμός είναι αδιάλλακτος στην αντίθεσή του με ωφελιμιστικού τύπου σκέψεις. Υπάρχουν όμως άλλες απόψεις, κατά τις οποίες οι βιαιοπραγίες επιτρέπονται —ακόμη και σε μεγάλη κλίμακα— αν ο σκοπός είναι πέρα για πέρα δίκαιος, εφόσον διασφαλίζονται ορισμένες απόλυτες δεσμεύσεις, όσον αφορά τον χαρακτήρα και την κατεύθυνση αυτών των βιαιοπραγιών. Η γραμμή εδώ χαράσσεται κάπως πιο κοντά στο κόκαλο, δεν παύει πάντως να υφίσταται.

Η φιλόσοφος που κατέβαλε μεγάλη προσπάθεια να προωθήσει μια σύγχρονη φιλοσοφική συζήτηση αυτής της άποψης και να την εξηγήσει σε όσους δεν είχαν υπόψη τους την εκτεταμένη πραγμάτευσή της από τη ρωμαιοκαθολική ηθική θεολογία, είναι η Ελίζαμπεθ Άνσκομπ. Το 1957 η Δις Άνσκομπ εξέδωσε ένα φυλλάδιο με τίτλο *Το βραβείο του κ.*

Τρούμαν*, με αφορμή την απονομή τιμητικού διδακτορικού διπλώματος στον Χάρυ Τρούμαν από το πανεπιστήμιο της **Οξφόρδης**. Το φυλλάδιο εξηγούσε γιατί η συγγραφέας του είχε αντιταχθεί στην απόφαση απονομής του τίτλου, εξιστορούσε την αποτυχία της προσπάθειάς της και προσέφερε μερικές σκέψεις γύρω από την ιστορία της απόφασης του Τρούμαν να ριφθούν ατομικές βόμβες στη Χιροσίμα και στο Ναγκασάκι και γύρω απ' τη διαφορά ανάμεσα σε δολοφονία και θεμιτή ανθρωποκτονία εν καιρώ πολέμου. Επεσήμαινε ότι η τακτική της μαζικής σφαγής αμάχων, είτε ως μέσον για την επίτευξη κάποιου σκοπού είτε ως αυτοσκοπός, δεν ήταν κάτι που ξεκίνησε με τον Τρούμαν, αλλά μια συνήθης πρακτική που όλες οι πλευρές είχαν ασπασθεί κατά τον **Β' Παγκόσμιο Πόλεμο**, λίγο καιρό πριν από τη Χιροσίμα. Οι βομβαρδισμοί των γερμανικών πόλεων από τους Συμμάχους με συμβατικά όπλα περιελάμβαναν επιδρομές που σκότωσαν περισσότερους αμάχους απ' ό,τι οι επιθέσεις με ατομικές βόμβες. Το ίδιο ισχύει και για ορισμένες επιδρομές με εμπρηστικές βόμβες στην Ιαπωνία.

* Τυπώθηκε με δικά της έξοδα. Δες ακόμη το δοκίμιό της «*War and Murder*» (Πόλεμος και δολοφονία) στο *Nuclear Weapons and Christian Conscience* (Πυρηνικά όπλα και χριστιανική συνείδηση), επιμ. Γουόλτερ Στάιν (Walter Stein), The Merlin Press, Λονδίνο 1961. Το παρόν άρθρο οφείλει πολλά και στα δύο παραπάνω δοκίμια. Αυτά και άλλα σχετικά θέματα πραγματεύεται εκτενώς ο Πωλ Ράμσεϋ (Paul Ramsey) στο έργο του *The Just War* (Ο δίκαιος πόλεμος), Scribners, Νέα Υόρκη 1968. Από τα πρόσφατα δημοσιεύματα που αναφέρονται σε θέματα ηθικής ξεχωρίζουν τα εξής: Τζόνθαν Μπένετ (Jonathan Bennett), «Whatever the Consequences» (Όποιες κι αν είναι οι συνέπειες), *Analysis* 26/3 (1966): 83-102 και Φιλίπα Φουτ (Philippa Foot), «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect» (Το πρόβλημα της έκτρωσης και ο νόμος του διπλού αποτελέσματος), *Oxford Review* 5 (1967): 5-15. Οι απαντήσεις της Δίδος Άνσκομπ είναι αντιστοίχως «A Note on Mr. Bennett» (Ένα σχόλιο στο άρθρο του κ. Μπένετ), *Analysis* 26/3 (1966): 208 και «Who is Wronged?» (Ποιος αδικείται;), *Oxford Review* 5 (1967): 16-17.

Η τακτική τού να επιτίθεται σε άμαχο πληθυσμό με σκοπό να εξαναγκάσεις τον εχθρό να παραδοθεί ή να του σπάσεις το ηθικό φαίνεται πως είχε γίνει ευρέως αποδεκτή στον πολιτισμένο κόσμο, και μοιάζει να είναι ακόμη αποδεκτή, όταν τουλάχιστον τα διακυβευόμενα είναι σημαντικά. **Το** ότι η προσχεδιασμένη εξόντωση αμάχων (γυναικών, παιδιών, ηλικιωμένων) επιτρέπεται, αν τυχόν έχει κανείς να κερδίσει αρκετά απ' αυτή, μαρτυρεί μια συγκεκριμένη ηθική πεποίθηση, η οποία απορρέει από τη γενικότερη θέση πως οποιοδήποτε μέσον μπορεί να δικαιολογηθεί, αν οδηγεί σε κάποιον αξιόλογο σκοπό. **Η** στάση αυτή είναι πρόδηλη, όχι μόνο στα θεαματικότερα σύγχρονα οπλικά συστήματα, αλλά και στην καθημερινή διεξαγωγή του εντοπισμένου πολέμου στην Ινδοκίνα: στην άνευ διακρίσεων καταστροφικότητα των ναρκών, των βομβών ναπάλμ και των αεροπορικών επιδρομών, στη σκληρότητα απέναντι στους αιχμαλώτους, στις μαζικές εκτοπίσεις αμάχων, στην καταστροφή της συγκομιδής **κ.ο.κ.** **Μια** απολυτοκρατική θέση έχει να αντιτάξει σε όλ' αυτά ότι ορισμένες πράξεις δεν μπορούν να δικαιολογηθούν, όποιες κι αν είναι οι συνέπειες. Ανάμεσα σ' αυτές τις πράξεις είναι και η δολοφονία αβλαβών ανθρώπων ο εσκεμμένος φόνος πολιτών αιχμαλώτων πολέμου και ιατρικού προσωπικού,

Σε τούτο τον πόλεμο τέτοιου είδους μέτρα συχνά χαρακτηρίζονται θλιβερά, εν γένει όμως υποστηρίζονται ως στρατιωτικώς απαραίτητα και σημαντικά, εν όψει των μακροπροθέσμων συνεπειών μιας επιτυχίας ή αποτυχίας στον πόλεμο. Δεν θ' ασχοληθώ με το θέμα της ανεπαρκείας αυτής της συνεπειοκρατικής θέσης με τους δικούς της όρους. (Αυτή είναι η πλέον διαδεδομένη μορφή ηθικής κριτικής του πολέμου, γιατί αποτελεί μέρος εκείνου που ο κόσμος εννοεί όταν ρωτάει «Αξίζει τον κόπο;»). **Με** νοιάζει περισ-

σότερο να δείξω πόσο άστοχο είναι το να προσφέρεις τέτοιου είδους υποστήριξη σε τέτοιου είδους πράξεις.

Πολλοί άνθρωποι νιώθουν, δίχως να είναι σε θέση να πουν περισσότερα πάνω σ' αυτό, ότι πρώτα πρώτα κάτι δεν πάει καλά όταν ορισμένα μέτρα γίνονται αποδεκτά ως αντικείμενο συζήτησης. Το θεμελιώδες λάθος γίνεται εκεί μάλλον παρά στο σημείο όπου αρχίζει η συζήτηση γύρω απ' το αν ένα τερατώδες μέτρο υπερακοντίζει τις ζημιές σε περίπτωση που θα εφαρμοσθεί. Μια περιγραφή των αρχών της απολυτοκρατίας θα μπορούσε να μας βοηθήσει να καταλάβουμε αυτό το πράγμα. Αν απαγορεύεται να κάνουμε ορισμένα πράγματα, όπως, λ.χ., να σκοτώνουμε αόπλους αιχμαλώτους ή πολίτες, τότε κανένα επιχείρημα περί του τί θα συμβεί αν τα κάνουμε δεν είναι σε θέση να δείξει πως δεν υπάρχει πρόβλημα να τα κάνουμε.

Η απολυτοκρατία δεν λέει φυσικά ότι πρέπει ν' αδιαφορούμε για τις συνέπειες των πράξεών μας· δεν λειτουργεί ως υποκατάστατο του ωφελιμιστικού συστήματος σκέψης, αλλά ως περιορισμός του. **Κάλλιστα** ένας απολυτοκράτης μπορεί να προσπαθεί να μεγιστοποιεί το καλό και να ελαχιστοποιεί το κακό, στο μέτρο που αυτό δεν του επιβάλλει την υπέρβαση μιας απόλυτης απαγόρευσης, όπως εκείνη του να δολοφονείς. Όταν όμως συμβαίνει τέτοια σύγκρουση, η απαγόρευση προηγείται οποιασδήποτε άλλης σκέψης γύρω από τις ενδεχόμενες συνέπειες. Μερικά από τ' αποτελέσματα της άποψης αυτής είναι αρκετά σαφή. Απαιτείται η εγκατάλειψη από μέρους μας ορισμένων στρατηγικών μέτρων που ίσως αποδεικνύονταν χρήσιμα, όπως για παράδειγμα η σφαγή των ομήρων και των αιχμαλώτων ή οι άνευ διακρίσεων απόπειρες μείωσης του εχθρικού αμάχου πληθυσμού με λιμό, μολυσματικές επιδημίες, όπως ο άνθραξ και η βουβωνική πανώλης, ή με μαζική αποτέφρωση. Αυτό σημαίνει πως δεν μπορούμε να συζητήσουμε κατά πόσον

τέτοιου είδους μέτρα δικαιολογούνται από το γεγονός ότι θα αποτρέψουν ακόμη μεγαλύτερες συμφορές, διότι, ως προθετικές ενέργειες⁵, δεν μπορούν να δικαιολογηθούν με βάση τις συνέπειές τους.

Κάποιος μη εξοικειωμένος με τα γεγονότα αυτού του αιώνα ίσως φανταζόταν πως τα ωφελιμιστικά επιχειρήματα ή τα επιχειρήματα περί εθνικού συμφέροντος θα αρκούσαν για να αποτρέψουν τη λήψη τέτοιου είδους μέτρων. Όμως έχει γίνει πια συνείδηση ότι οι σκέψεις αυτές είναι ανεπαρκείς για να προλάβουν την υιοθέτηση και χρησιμοποίηση φοβερών όπλων μαζικής καταστροφής, άπαξ και η χρήση τους θεωρηθεί μια σοβαρή ηθική δυνατότητα. Το ίδιο ισχύει και με τη βαθμιαία εκκαθάριση του αγροτικού πληθυσμού κατά τις αεροπορικές επιχειρήσεις εναντίον των ανταρτών. Αφού ανοίξει η πόρτα σε υπολογισμούς χρησιμότητας και εθνικού συμφέροντος, οι συνηθισμένες προβλέψεις περί του μέλλοντος της ελευθερίας, της ειρήνης και της οικονομικής ευημερίας μπορούν να διατυπωθούν έτσι, ώστε να συνεισφέρουν στην ελάφρυνση των συνειδήσεων εκείνων που ευθύνονται για μερικά αποτεφρωμένα νήπια.

Και μόνο γι' αυτό τον λόγο έχει σημασία ν' αποφασίσουμε τί δεν πάει καλά με το σκεπτικό που επιτρέπει την έναρξη επιχειρηματολογιών αυτού του είδους. Αλλά είναι εξίσου σημαντικό να κατανοήσουμε την απολυτοκρατία στις περιπτώσεις όπου συγκρούεται πραγματικά με το όφελος. Παρά τη γοητεία της, είναι μια παράδοξη θέση, διότι μπορεί να απαιτήσει την απόρριψη του ελάσσονος των δύο κακών, όταν αυτή είναι η μοναδική προσφερόμενη επιλογή. Και είναι ακόμη παράδοξη κατά τούτο: ότι, σε αντίθεση με τον πασιφισμό, επιτρέπει, σε ορισμένες περιπτώσεις, να κάνεις φρικτά πράγματα σε ανθρώπους.



Πριν αρχίσουμε να λέμε τί υπάρχει —αν υπάρχει κάτι— πίσω απ' τη θέση αυτή, απομένουν μερικά κάπως τεχνικά θέματα που εδώ είναι το καλύτερο σημείο για να συζητηθούν.

Πρώτ' απ' όλα έχει σημασία να ξεκαθαρίσουμε, όσο γίνεται καλύτερα, σε τί είδους πράγματα έχουν εφαρμογή οι απολυτοκρατικές απαγορεύσεις. Πρέπει να λάβουμε σοβαρά υπόψη τὸ γεγονός ότι αφορούν εκείνα που εξσκεμμένα κάνουμε στους άλλους ανθρώπους. Δεν μπορεί, λ.χ., να υπάρξει, δίχως λογική ασυνέπεια, απόλυτη απαγόρευση του να επιφέρει τον θάνατο ενός αθώου. Γιατί μπορεί να βρεθείς σε μια κατάσταση όπου, ανεξάρτητα απ' το τί θα κάνεις, μερικοί αθώοι θα σκοτωθούν οπωσδήποτε συνεπεία της πράξης σου. Δεν εννοώ απλώς ότι υπάρχουν περιπτώσεις όπου κάποιος πεθαίνει ανεξάρτητα απ' το τί κάνουμε, επειδή δεν είμαστε σε θέση να επηρεάσουμε το αποτέλεσμα με τον άλφα ή βήτα τρόπο. Αυτή είναι, ας ελπίσουμε, η σχέση που ο καθένας μας έχει με το θάνατο των περισσοτέρων αθώων. Κατά νουν έχω μάλλον την περίπτωση όπου κάποιος θα πεθάνει οπωσδήποτε, αλλά το ποιος θα είναι αυτός εξαρτάται απ' το τί θα κάνουμε. Μερικές φορές αυτές οι καταστάσεις έχουν φυσικά αίτια, όπως όταν τα διατιθέμενα (φάρμακα, σωσίβιες λέμβοι) είναι ελάχιστα και δεν επαρκούν για να διασωθούν όλοι όσοι απειλούνται με κάποια καταστροφή. **Αλλες** πάλι φορές οι καταστάσεις είναι ανθρώπινα κατασκευάσματα, όπως όταν ο μόνος τρόπος για να ελέγξεις μια τρομοκρατική εκστρατεία είναι να χρησιμοποιήσεις τρομοκρατικές τεχνικές εναντίον της κοινότητας απ' την οποία προέρχονται οι τρομοκράτες. **Σ'** αυτές τις περιπτώσεις, ό,τι και να κάνεις, μερικοί αθώοι θα πεθάνουν. Αν η απολυτοκρατική απαγόρευση συνίστατο στον αποκλεισμό οποιασδήποτε ενέργειας μπορεί να επιφέρει θάνα-

το αθώων, η συνέπεια θα ήταν να μη μπορεί κανείς, σε περιπτώσεις σαν κι αυτές, να κάνει κάτι ηθικώς επιτρεπτό.

Αλλά αυτό το πρόβλημα αποφεύγεται, διότι εκείνο που η απολυτοκρατία απαγορεύει είναι το να κάνουμε ορισμένα πράγματα σε ανθρώπους και όχι το να προκαλέσουμε ορισμένα αποτελέσματα. Αυτό που συμβαίνει στους άλλους ως αποτέλεσμα εκείνου που εμείς κάνουμε δεν είναι πάντοτε κάτι που κάνουμε σ' αυτούς. Η καθολική ηθική θεολογία προσπαθεί να κάνει αυτή τη διάκριση επακριβώς, μέσα από μια διδασκαλία γνωστή ως νόμος του διπλού αποτελέσματος, η οποία υποστηρίζει πως υπάρχει μια ηθικής μορφής διάκριση ανάμεσα στο να επιφέρεις εσκεμμένα τον θάνατο ενός αθώου, είτε ως αυτοσκοπό είτε ως μέσον, και στο να επιφέρεις αυτό τον θάνατο ως παρενέργεια κάποιας άλλης εσκεμμένης ενέργειας. Στη δεύτερη περίπτωση, ακόμη κι αν το αποτέλεσμα είναι προβλέψιμο, η πράξη δεν είναι δολοφονία και δεν εμπίπτει στην απόλυτη απαγόρευση, μολονότι μπορεί φυσικά να είναι λανθασμένη για κάποιους άλλους λόγους (λόγους χρησιμότητας, φέρ' ειπείν). Με λίγα λόγια, η αρχή ισχυρίζεται ότι επιτρέπεται καμιά φορά να επιφέρει κανείς, ως παρενέργεια των πράξεών του, κάτι που θα ήταν απολύτως ανεπίτρεπτο να επιφέρει εσκεμμένα, είτε ως αυτοσκοπό είτε ως μέσον. Εφαρμοζόμενος στον πόλεμο ή στην επανάσταση, ο νόμος του διπλού αποτελέσματος επιτρέπει κάποιο ποσό αθώων θυμάτων ως παρενέργεια βομβαρδισμού εγκαταστάσεων πολεμοφοδίων ή επίθεσης εναντίον δυνάμεων του εχθρού. Αλλά κι αυτό είναι επιτρεπτό, μόνο εφόσον το κόστος δεν είναι τόσο μεγάλο, ώστε να μη μπορεί να δικαιολογηθεί από τους επιδιωκόμενους σκοπούς. Ωστόσο, παρά τη σημασία του και τη χρησιμότητά του στο να παρέχει λόγο για ορισμένες εύλογες ηθικές κρίσεις, δεν πιστεύω ότι ο νόμος του διπλού αποτελέσματος είναι ένα εν γένει εφαρμόσιμο κριτήριο για τις συνέπειες μιας

απολυτοκρατικής θέσης. **Η** εφαρμογή του δεν είναι πάντοτε σαφής, οπότε εισάγει αβεβαιότητα εκεί όπου δεν όφειλε να υπάρχει.

Στην Ινδοκίνα, για παράδειγμα, γίνονται πολλοί αεροπορικοί βομβαρδισμοί, πολυβολισμοί, ρίψεις βομβών να-πάλμ, και χρησιμοποιούνται όπλα κατά προσωπικού που εξακοντίζουν σφαιρίδια ή βελόνες εναντίον αγροτικών οικισμών όπου υπάρχει υποψία ότι κρύβονται αντάρτες ή παρατηρήθηκε χρήση πυρών ελαφρού οπλισμού. Αναφέρεται ότι η πλειονότητα όσων σκοτώνονται ή τραυματίζονται κατά τις αεροπορικές αυτές επιδρομές είναι γυναίκες και παιδιά. **Πού** και πού σκοτώνεται και κανένας μάχιμος. Όμως η κυβέρνηση θεωρεί αυτούς τους θανάτους μια θλιβερή παρενέργεια θεμιτών επιθέσεων εναντίον οπλισμένου εχθρού.

Ίσως φαίνεται εύκολο ν' απορρίψει κανείς αυτό τον ισχυρισμό, αποκαλώντας τον σόφισμα: Όταν άραγε βομβαρδίζεις, καις ή πολυβολείς ένα χωριό όπου ζουν εκατό άνθρωποι, είκοσι απ' τους οποίους πιστεύεις πως είναι αντάρτες, έτσι ώστε, σκοτώνοντας τους περισσότερους, να είσαι στατιστικά βέβαιος πως θα έχεις σκοτώσει το μεγαλύτερο μέρος των ανταρτών, η επίθεσή σου στην περίπτωση αυτή κατά της ομάδας των εκατό δεν είναι καθαρά και ξάστερα ένα μέσον εξόντωσης των ανταρτών; Αν δεν προσπαθήσεις να διακρίνεις τους αντάρτες απ' τους πολίτες, πράγμα φυσικά ανέφικτο σε μιαν αεροπορική επιδρομή σ' ένα χωριουδάκι, δεν μπορείς να θεωρείς απλή παρενέργεια τους θανάτους εκείνων που δεν θα σ' ένοιαζε αν τους σκότωνες, σε περίπτωση που είχες στη διάθεσή σου συλλογικότερα μέσα.

Η δυσκολία έγκειται στο ότι αυτό το επιχείρημα εξαρτάται απ' τη συγκεκριμένη περιγραφή της πράξης, και θα μπορούσε να δοθεί η απάντηση ότι το μέσον που χρησιμοποιήθηκε εναντίον των ανταρτών δεν ήταν «ο θάνατος όλων των κατοίκων του χωριού», αλλά μάλλον «ο εξολο-

θρευτικός βομβαρδισμός της περιοχής όπου είχαν την έδρα τους οι αντάρτες. **Αν** τώρα υπήρχαν και πολίτες στην περιοχή, ο θάνατός τους ήταν μια παρενέργεια αυτής της πράξης*. **Λόγω** των προβλημάτων που ανακύπτουν από τέτοιες στρεψόδικες διατυπώσεις, προτιμώ να παραμείνω στην αρχική, μη αναλελυμένη, διάκριση ανάμεσα σ' εκείνο που κάνουμε στους ανθρώπους και σ' εκείνο που απλώς τους συμβαίνει ως αποτέλεσμα εκείνου που εμείς κάνουμε. **Ο** νόμος του διπλού αποτελέσματος μας παρέχει μια προσεγγιστική διατύπωση αυτής της διάκρισης σε πολλές περιπτώσεις, και ίσως μπορεί να εκλεπτυνθεί περισσότερο, έτσι ώστε να επιτυγχάνει και κάτι παραπάνω. **Ασφαλώς** η ίδια η αρχική διάκριση χρειάζεται κι αυτή διασάφηση, τη στιγμή μάλιστα που μερικά απ' όσα κάνουμε στους ανθρώπους περιλαμβάνουν πράγματα που τους συμβαίνουν ως αποτέλεσμα άλλων πραγμάτων που εμείς κάνουμε. Σε μια περίπτωση όμως σαν κι αυτή που συζητάμε, είναι σαφές ότι, βομβαρδίζοντας το χωριό, σκοτώνουμε και σακατεύουμε τους κατοίκους του. Ενώ, δίνοντας το μόνο διαθέσιμο φάρμακο σ' έναν από τους δύο αρρώστους, δεν σκοτώνουμε τον άλλο —έστω κι αν εκείνος πεθάνει συνεπεία της πράξης μας.

Το δεύτερο τεχνικό θέμα που θα συζητήσω είναι το εξής: **Η** εστίαση των απολυτοκρατών στις πράξεις μάλλον παρά στ' αποτελέσματα δεν εισάγει απλώς ένα καινούργιο σημαντικό στοιχείο στον κατάλογο των κακών· δεν λέει, με άλλα λόγια, πως το χειρότερο πράγμα στον κόσμο είναι ο εσκεμμένος φόνος αθώου. Γιατί, αν αυτό ήταν όλο, θα μπορούσε κανείς να δικαιολογήσει έναν τέτοιο φόνο βασιζόμενος στο γεγονός ότι απέτρεψε ένα σωρό άλλους, ή να δικαιολογήσει δέκα χιλιάδες φόνους προβάλλοντας το γεγονός ότι απέτρεψαν εκατό χιλιάδες παραπάνω. Αυτό είναι

* Το αντεπιχείρημα αυτό προτείνεται από τον Ρότζερς Όλμπριτον (Rogers Albritton).

ένα συνηθισμένο επιχείρημα. Αλλά, αν κάτι τέτοιο επιτρέπεται ως σκέψη, τότε δεν υπάρχει απόλυτη απαγόρευση της δολοφονίας. **Η** απολυτοκρατία απαιτεί να *αποφεύγουμε* τον φόνο πάση θυσία, όχι να τον *προλαμβάνουμε* πάση θυσία.

Θα ήταν ακόμη δυνατό να υιοθετήσουμε μια δεοντολογική θέση λιγότερο αυστηρή από την απολυτοκρατία, δίχως να περιπέσουμε σε ωφελιμοκρατία. **Δύο** είναι οι τρόποι με τους οποίους θα μπορούσε κανείς να αναγνωρίσει την ηθική σημασία της διάκρισης ανάμεσα σε εκούσια και ακούσια ανθρωποκτονία, δίχως να είναι απολυτοκράτης. **Ο** ένας είναι να θεωρήσει τη δολοφονία ένα ιδιαίτερα κακό στοιχείο στον κατάλογο των κακών, πολύ χειρότερο απ' τον συμπτωματικό θάνατο ή την ακούσια ανθρωποκτονία. **Ο** άλλος είναι να πει πως ο εκούσιος φόνος αθώου είναι ανεπίτρεπτος, εκτός κι αν είναι ο μοναδικός τρόπος αποτροπής ενός πολύ μεγάλου κακού (ας πούμε, του θανάτου πενήντα *αθώων ανθρώπων*). Έστω ότι αυτό είναι το *κατώφλι*, στο οποίο αίρεται η απαγόρευση της δολοφονίας. Προφανώς η θέση αυτή δεν είναι απολυτοκρατική, ούτε όμως ισοδυναμεί με απόδοση στο φόνο ωφελιμιστικά κρινόμενης απαξίας ίσης προς την απαξία του κατωφλίου. Αυτό φαίνεται εύκολα. Αν ο φόνος είχε την απαξία πενήντα συμπτωματικών θανάτων, θα ήταν πάντοτε επιτρεπτό, βάσει ωφελιμιστικών κριτηρίων, να διαπράξεις φόνο, για ν' αποτρέψεις έναν άλλο φόνο συν κάποιο μικρότερο κακό, όπως το σπάσιμο ενός χεριού. Ακόμη χειρότερα, θα υπήρχε η σε ωφελιμιστικά κριτήρια βασιζόμενη απαίτηση, να αποτρέψουμε ένα φόνο, ακόμη κι αν το κόστος ήταν σαράντα εννέα συμπτωματικοί θάνατοι, που θα είχαμε αλλιώς προλάβει. **Στην** πραγματικότητα αυτά δεν αποτελούν συνέπειες μιας δεοντοκρατικής απαγόρευσης της δολοφονίας μετά κατωφλίου, διότι η απαγόρευση αυτή δεν λέει πως η εκτέλεση μιας ορισμένου είδους πράξης είναι κακό πράγμα και πως, συνεπώς, πρέπει

να αποτρέπεται. Καλεί όλους ανεξαιρέτως να απέχουν από τέτοιου είδους πράξεις, πλην ειδικών συνθηκών. Στην πραγματικότητα είναι απολύτως συμβατό με μια δεοντοκρατική απαγόρευση του φόνου το να υποστηρίζεις ότι, ως τελικό αποτέλεσμα, ο φόνος δεν έχει περισσότερη απαξία από τον συμπτωματικό θάνατο. Μολονότι η παραδοχή καταφλίων θα ελάττωνε την ένταση των υπό συζήτησιν συγκρούσεων, δεν νομίζω πως θα οδηγούσε σε εξαφάνισή τους η σε μεταβολή του βασικού τους χαρακτήρα. Θα εξακολουθούσαν να υφίστανται στη σύγκρουση μεταξύ οποιασδήποτε δεοντοκρατικής απαίτησης και ωφελμιστικών αξιών λίγο πριν από το κατώφλι.

Ας μου επιτραπεί τέλος μια παρατήρηση πάνω σε μιαν επάναλαμβανόμενη κριτική κατά της απολυτοκρατίας, η οποία βασίζεται σε κάποια παρεξήγηση. Υποστηρίζεται μερικές φορές ότι τέτοιου είδους απαγορεύσεις έχουν τη ρίζα τους σ' ένα ηθικό προσωπικό όφελος, μια πρωτογενή υποχρέωση του καθενός μας να διασφαλίσει την ηθική του αγνότητα, να κρατήσει τα χέρια του καθαρά, ό,τι κι αν συμβαίνει στον υπόλοιπο κόσμο. Αν αυτή ήταν πράγματι η θέση, θα ήταν εκτεθειμένη στην κατηγορία της επιδίωξης προσωπικής άφεσης. Διότι τί είναι εκείνο που σου δίνει το δικαίωμα να θέτεις την καθαρότητα της ψυχής ή των χειριών σου πάνω απ' τη ζωή ή την ευτυχία τόσων συνανθρώπων σου; Θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί πως ένας δημόσιος υπάλληλος, όπως ο Τρούμαν, δεν έχει δικαίωμα να βάζει τον εαυτό του πάνω απ' όλα. Και αν πράγματι είναι πεπεισμένος πως οποιαδήποτε άλλη λύση είναι χειρότερη, θα πρέπει να δώσει τη διαταγή να πέσουν οι βόμβες και να σηκώσει μόνος του το βάρος της ευθύνης για τους θανάτους, όπως ακριβώς οφείλει να κάνει και άλλα ειδεχθή πράγματα για χάρη του γενικού καλού.

Υπάρχουν όμως δύο σημεία σύγχυσης πίσω από την άποψη ότι στη ρίζα της ηθικής απολυτοκρατίας βρίσκεται το προσωπικό ηθικό όφελος. Πρώτον, είναι πλάνη να υποστηρίξει κανείς πως η ανάγκη διατήρησης της ηθικής μας καθαρότητας μπορεί να συνιστά πηγή κάποιας υποχρέωσης. Διότι, αν δολοφονώντας θυσιάζεις την ηθική σου αγνότητα ή ακεραιότητα, αυτό συμβαίνει επειδή ήδη κάτι δεν πάει καλά με τον φόνο. Ο γενικός λόγος κατά του να διαπράττεις φόνο δεν μπορεί λοιπόν να είναι απλώς το γεγονός ότι σε καθιστά ανήθικο πρόσωπο. Δεύτερον, η ιδέα ότι κάποιος θα μπορούσε να θυσιάσει την ηθική του ακεραιότητα δικαιολογημένα, στην υπηρεσία κάποιου αρκετά σημαντικού σκοπού, είναι ασυνάρτητη. Διότι, αν δικαιολογημένα κάνεις μια τέτοια θυσία (ή έστω είσαι ηθικά υποχρεωμένος να την κάνεις), δεν θυσιάζεις μ' αυτό τον τρόπο την ηθική σου ακεραιότητα, αλλά, αντιθέτως, τη διατηρείς.

Η ηθική απολυτοκρατία δεν είναι η μοναδική ηθική θεωρία που απαιτεί απ' τον καθένα μας να κάνει εκείνο που θα διατηρήσει την ηθική του καθαρότητα σε όλες τις περιστάσεις. Το ίδιο ισχύει και με τον ωφελιμισμό και οποιαδήποτε άλλη θεωρία κάνει διάκριση ανάμεσα σε σωστό και λάθος. Οποιαδήποτε θεωρία προσδιορίζει την ορθή πορεία μιας πράξης σε διάφορες περιστάσεις και υποστηρίζει ότι πρέπει να υιοθετήσουμε αυτή την πορεία, είναι σαν να λέει ότι θα πρέπει να κάνουμε εκείνο που θα διασφαλίσει την ηθική μας καθαρότητα, απλά και μόνο επειδή η σωστή πορεία της πράξης είναι εκείνο που θα διασφαλίσει την ηθική μας καθαρότητα σ' όλες τις περιστάσεις. Φυσικά ο ωφελιμισμός δεν ισχυρίζεται ότι αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο θα 'πρεπε κανείς να υιοθετήσει αυτή την πορεία, αλλά είδαμε ότι το ίδιο ισχύει και με την απολυτοκρατία.



Είναι ευκολότερο να ξεφορτωθεί κανείς τις ψευδείς εξηγήσεις της απολυτοκρατίας απ' το να διατυπώσει μian αληθινή εξήγηση. Μια θετική πραγμάτευση του θέματος πρέπει να ξεκινάει με την παρατήρηση ότι πόλεμος, σύγκρουση και επιθετικότητα είναι σχέσεις μεταξύ προσώπων. Η άποψη ότι ίσως είναι λάθος να σκέφτεσαι απλώς το γενικό αποτέλεσμα των πράξεών σου πάνω στην ευτυχία του συνόλου, αρχίζει να αποκτά υπόσταση απ' τη στιγμή που στις πράξεις αυτές εμπλέκονται σχέσεις με άλλα άτομα. Οι πράξεις σου επηρεάζουν συνήθως περισσότερα άτομα από εκείνα στα οποία απέβλεπαν, και ο επηρεασμός αυτός πρέπει να λαμβάνεται υπόψη στις αποφάσεις σου. Αν όμως υπάρχουν ειδικές αρχές που διέπουν τον τρόπο με τον οποίο οφείλεις να συμπεριφέρεσαι στους άλλους, τότε η προσοχή θα πρέπει να εστιασθεί όχι στο γενικό αποτέλεσμα της πράξης σου αλλά στα συγκεκριμένα πρόσωπα στα οποία την κατευθύνεις.

Οι κατά τη διεξαγωγή του πολέμου απολυτοκρατικές δεσμεύσεις είναι, απ' ό,τι φαίνεται, δύο ειδών, εκείνες που αφορούν το σύνολο των προσώπων, προς τα οποία μπορεί να κατευθυνθεί η επιθετικότητα ή η βία, και εκείνες που αφορούν τον τρόπο επίθεσης, αν τυχόν το αντικείμενο της επίθεσης εμπίπτει στην παραπάνω κατηγορία. Τα δύο αυτά είδη μπορούν ωστόσο να συνδυασθούν κάτω απ' τη γενική αρχή ότι εχθρική συμπεριφορά απέναντι σε οποιοδήποτε πρόσωπο πρέπει να δικαιολογείται επί τη βάση ενός πράγματος που αναφέρεται στο πρόσωπο, και που κάνει τη συμπεριφορά αρμόζουσα. Η εχθρότητα είναι μια προσωπική σχέση και πρέπει να αρμόζει στον στόχο της. Μια συνέπεια αυτού του όρου είναι πως ορισμένα πρόσωπα μπορεί να μην υποστούν καθόλου εχθρική συμπεριφορά κατά τη διάρκεια του πολέμου, αφού τίποτε σχετικά μ' αυτά δεν δικαιο-

λογεί τέτοιου είδους συμπεριφορά. Άλλα πάλι μπορεί να είναι κατάλληλα αντικείμενα εχθρότητας μονάχα σε ορισμένες περιστάσεις ή όταν είναι απασχολημένα με ορισμένα αντικείμενα. Και ο κατάλληλος τρόπος και ο βαθμός εχθρικής συμπεριφοράς θα εξαρτάται απ' το τί δικαιολογείται στη συγκεκριμένη περίπτωση.

Σύμφωνα με μια συνεπή άποψη της μορφής αυτής, η υπερβολικά εχθρική συμπεριφορά προς τον άλλο είναι συμβατή με το ότι τον μεταχειρίζεσαι ως πρόσωπο, ακόμη κι αν αυτό συνιστά αυτοσκοπό. Αυτό είναι δυνατό μόνο αν, αρχίζοντας να πολεμάς μαζί του, δεν σταματάς αυτομάτως να του συμπεριφέρεσαι σαν σε πρόσωπο. Αν η εχθρική, επιθετική ή εριστική, συμπεριφορά απέναντι στους άλλους παραβίαζε πάντοτε τον όρο ότι θα πρέπει να τους συμπεριφερόμαστε σαν ανθρώπινα πλάσματα, θα ήταν δύσκολο, μ' αυτές τις προϋποθέσεις, να κάνουμε περαιτέρω διακρίσεις μέσα στο σύνολο των εχθρικών πράξεων. Αυτή η άποψη πραγμάτων, στο επίπεδο των διεθνών σχέσεων, οδηγεί στη θέση ότι, αν δεν αποδεχόμαστε τον απόλυτο πασιφισμό, δεν χρειάζεται να βάζουμε κανένα φραγμό, και μπορούμε να σφάζουμε και να μακελεύουμε με την ψυχή μας, αν έτσι μας φαίνεται σωστό. Τέτοιες θέσεις προβάλλονται συχνά σε συζητήσεις γύρω από εγκλήματα πολέμου.

Αλλά η αλήθεια είναι πως οι απλοί άνθρωποι δεν πιστεύουν τέτοια πράγματα για τις φυσικές, ή άλλου είδους, συγκρούσεις, και δεν υπάρχει λόγος για το ότι κάτι τέτοιο θα έπρεπε να ισχύει στις μεταξύ εθνών συγκρούσεις. Φαίνεται να υπάρχει μια εντελώς φυσική αντίληψη της διάκρισης ανάμεσα στο «πολεμάω τίμια» και στο «πολεμάω βρόμικα». Πολεμάω βρόμικα σημαίνει να κατευθύνω την εχθρότητα ή την επιθετικότητά μου όχι στο πρόπον αντικείμενό της αλλά σ' έναν περιφερειακό στόχο, που ίσως είναι πιο τρωτός, και μέσω του οποίου μπορώ να χτυπήσω έμμεσα το

πραγματικό αντικείμενο της επιθετικότητάς μου. Αυτό ισχύει στην πυγμαχία, στους προεκλογικούς αγώνες, στις μονομαχίες ή στη φιλοσοφική επιχειρηματολογία. Αν η έννοια είναι αρκετά γενική, έτσι ώστε να μπορεί να εφαρμοσθεί σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, τότε θα πρέπει να είναι εφαρμόσιμη και στον πόλεμο, τόσο στη συμπεριφορά μεμονωμένων στρατιωτών όσο και ολοκληρών εθνών.

Πείτε πως είστε υποψήφιοι για κάποιο δημόσιο λειτούργημα και είστε πεπεισμένοι ότι η εκλογή του αντιπάλου σας θα ήταν συμφορά, ότι πρόκειται για έναν αδίστακτο δημαγωγό που θα εξυπηρετήσει μονάχα τα συμφέροντα ορισμένων και θα καταπατήσει τα δικαιώματα όσων διαφωνούν μαζί του. Και πείτε πως έχετε πεισθεί ότι τα συμβατικά μέσα δεν επαρκούν για να τον εξουδετερώσουν. Υποθέστε τώρα ότι διάφορα μη συμβατικά μέσα εμφανίζονται ως δυνατότητες: Διαθέτετε πληροφορίες για την ερωτική του ζωή που η κοινοποίησή τους θα σκανδάλιζε τους εκλέκτορες. Ή μαθαίνετε πως η γυναίκα του είναι αλκοολική ή πως, όταν ήταν νέος, είχε σχέσεις με μια παράνομη πολιτική οργάνωση, και πιστεύετε πως θα μπορούσατε να χρησιμοποιήσετε αυτές τις πληροφορίες για να εκβιάσετε την απομάκρυνσή του από τον προεκλογικό αγώνα. Ή ίσως στέλνετε τη μέρα των εκλογών μιαν ομάδα υποστηρικτών σας να πάει να τρυπήσει τα λάστιχα ενός κρίσιμου υποσυνόλου των δικών του υποστηρικτών. Ή έχετε τη δυνατότητα να βάλετε χέρι στις κάλπες ή πιο απλά, να τον δολοφονήσετε. Τί δεν πάει καλά μ' αυτές τις μεθόδους, λαμβανομένου υπόψη ότι θα έχουν ένα εξαιρετικά επιθυμητό αποτέλεσμα;

Πολλά πράγματα βεβαίως δεν πάνε καλά μ' αυτές. Μερικές είναι παράνομες. Άλλες καταστρατηγούν τις εκλογικές διαδικασίες που υποτίθεται ότι οφείλεις να σεβαστείς, άπαξ και παίρνεις ενεργό μέρος στις εκλογές. Κάτι πολύ σημαντικό: μερικές μπορεί να έχουν ανεπιθύμητα αποτελέ-

σματα σε σένα τον ίδιο, και είναι προς το συμφέρον όλων των υποψηφίων πολιτικών να προσκολλῶνται στην άρρητη συμφωνία να μην επιτρέπεται η εμφιλοχώρηση προσωπικών θεμάτων σε μια προεκλογική εκστρατεία. Αλλά δεν είναι μόνο αυτά. Έχουμε ακόμη την αίσθηση ότι αυτά τα μέτρα, αυτές οι μέθοδοι επίθεσης, είναι άσχετες με το θέμα που απασχολεί εσένα και τον αντίπαλό σου· ότι, παίρνοντας αυτά τα μέτρα, δεν κατευθύνεις την επίθεσή σου στον αληθινό στόχο της εχθρότητάς σου, αλλά σε περιφερειακούς στόχους που τυχαίνει να είναι τρωτοί.

Το ίδιο ισχύει και σε μια μάχη ή σ' ένα επιχείρημα εκτός πλαισίου κάποιου συστήματος κανονισμών ή νόμων. Αν ποτέ λογομαχήσουμε μ' ένα ταξιτζή, επειδή ο ναύλος ήταν υπερβολικός, δεν θα είναι σωστό ν' αρχίσουμε να τον κοροϊδεύουμε για την προφορά του ή να του σκάσουμε το λάστιχο ή να του κολλήσουμε τσίχλα στο παρμπρίζ. Και εξακολουθεί να μην είναι σωστό, ακόμη κι αν εκείνος αρχίσει να βρίζει το σόι μας, την πολιτική ή τη θρησκεία, ή να αδειάζει το περιεχόμενο της τσάντας μας στον δρόμο.*

Η σπουδαιότητα τέτοιων δεσμεύσεων μπορεί να ποι- κίλλει ανάλογα με τη σοβαρότητα της περίπτωσης, και εκείνο που είναι αδικαιολόγητο στη μία περίπτωση, να είναι δικαιολογήσιμο σε μια πιο ακραία. Όλες όμως αντλούν από μια βασική αρχή· από το ότι η εχθρότητα ή η επιθετικότητα πρέπει να κατευθύνεται στο πραγματικό της αντικείμενο. Αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει να κατευθύνεται όχι

* Γιατί άραγε, από την άλλη, φαίνεται αρμόζον, και διόλου εκτός τόπου, να δώσεις μια γροθιά στο στόμα εκείνου που σε προσέβαλε; Η απάντηση είναι ότι, στο πλαίσιο του πολιτισμού μας, η γροθιά στο στόμα συνιστά προσβολή, και όχι απλό τραυματισμό. Αυτό, παρεμπιπτόντως, αποκαλύπτει με αδιαμφισβήτητο τρόπο πώς η σύμβαση μπορεί να παίζει ρόλο στον επακριβή καθορισμό του τί επιτίπτει στην έννοια ενός απολυτοκρατικού περιορισμού και τί όχι. Οφείλω αυτή την παρατήρηση στον Ρόμπερτ Φόγκελιν (Robert Fogelin).

μόνο κατά του προσώπου ή των προσώπων που την προκάλεσαν, αλλά και ειδικότερα κατ' εκείνου του στοιχείου που ήταν προκλητικό στη συμπεριφορά τους. Ο δεύτερος όρος θα προσδιορίσει τί μορφή πρέπει κανονικά να πάρει η εχθρότητα.

Είναι προφανές ότι στη βάση της αρχής αυτής βρίσκεται κάποια ιδέα περί της σχέσης που ο καθένας μας θα έπρεπε να έχει με τους άλλους. Είναι όμως δύσκολο να διατυπώσει κανείς αυτή την ιδέα. Χονδρικά, νομίζω πως είναι η ακόλουθη: οτιδήποτε κάνουμε εσκεμμένα σε κάποιον άλλο πρέπει να κατευθύνεται σ' αυτόν ως προς υποκείμενο, με την πρόθεση από μέρους μας να το δεχθεί ως υποκείμενο. Πρέπει να εκδηλώνει μια διάθεσή η στάση απέναντι σε αυτόν, κι όχι στην περίπτωση, και εκείνος με τη σειρά του θα πρέπει να είναι σε θέση να αναγνωρίσει αυτό το πράγμα και να ταυτίσει τον εαυτό του με το αντικείμενο της διάθεσής μας. Οι διαδικασίες μέσα από τις οποίες μια τέτοιου είδους διάθεση εκδηλώνεται δεν είναι υποχρεωτικό να απευθύνονται άμεσα στο πρόσωπο. Η χειρουργική, για παράδειγμα, δεν είναι μια μορφή προσωπικής αντιμετώπισης, αλλά μέρος μιας ιατρικής θεραπευτικής αγωγής, η οποία μπορεί να προσφερθεί στον ασθενή, πρόσωπο με πρόσωπο, και να γίνει αποδεκτή απ' αυτόν ως μια ανταπόκριση στις ανάγκες του και φυσική απόρροια μιας στάσης απέναντι σε αυτόν.

Η εχθρική μεταχείριση, αντίθετα απ' τη χειρουργική, απευθύνεται ήδη σε ένα πρόσωπο, και δεν αντλεί το διαπροσωπικό της νόημα από κάποιο ευρύτερο πλαίσιο. Αλλά οι πράξεις εχθρότητας μπορεί να λειτουργούν ως έκφραση ή ως εκδήλωση ενός περιορισμένου φάσματος στάσεων ή διαθέσεων απέναντι στο πρόσωπο, κατά του οποίου επιτιθέμεθα. Κι αυτές οι διαθέσεις με τη σειρά τους έχουν ως αντικείμενο ορισμένα πραγματικά ή υποθετικά χαρακτηριστικά

ή δραστηριότητες του προσώπου που πιστεύουμε ότι τις δικαιολογούν. Όταν αυτό το υπόστρωμα απουσιάζει, δεν μπορούμε πια να λέμε πως είχαμε την πρόθεση να απευθύνουμε την εχθρική ή επιθετική συμπεριφορά μας στο θύμα ως υποκείμενο. Απεναντίας, η συμπεριφορά μας παίρνει τον χαρακτήρα μιας καθαρά γραφειοκρατικής λειτουργίας. Αυτό συμβαίνει όταν επιτίθεσαι εναντίον κάποιου που δεν είναι το πραγματικό αντικείμενο της εχθρότητάς σου. Το πραγματικό αντικείμενο μπορεί να είναι κάποιος άλλος, προσεγγισμός μέσω του θύματος. Ή μπορεί να μην εκδηλώνεις εχθρική στάση εναντίον κανενός, αλλά απλώς να χρησιμοποιείς το πιο βατό διαθέσιμο μονοπάτι προς κάποιον επιθυμητό σκοπό. Δεν αντιμετωπίζεις τότε ούτε απευθύνεσαι διόλου στο θύμα. Απλώς ενεργείς πάνω του δίχως να υπάρχει το ευρύτερο πλαίσιο της προσωπικής αλληλενέργειας που περιβάλλει μια χειρουργική επέμβαση.

Αν η απολυτοκρατία θέλει να υποστηρίξει την προτεραιότητά της απέναντι σε χρησιμοθηρικού τύπου σκέψεις, πρέπει να υποστηρίξει πως η διατήρηση μιας άμεσης διαπροσωπικής ανταπόκρισης προς τους ανθρώπους με τους οποίους έχει να κάνει κανείς, είναι μια απαίτηση, την εγκατάλειψη της οποίας κανένα πλεονέκτημα δεν μπορεί να δικαιολογήσει. Η απαίτηση είναι απόλυτη μονάχα αν εξοβελίζει οποιονδήποτε υπολογισμό γύρω απ' το τί θα μπορούσε να δικαιολογήσει την παραβίασή της. Είπα προηγουμένως ότι μπορεί να υπάρξουν περιστάσεις τόσο ακραίες, ώστε να κάνουν την απολυτοκρατική θέση αβάσιμη. Σ' αυτές τις περιπτώσεις μπορεί λοιπόν κανείς να νιώθει πως δεν έχει άλλη επιλογή απ' το να κάνει κάτι απαίσιο. Παρ' όλα αυτά, ακόμη κι εκεί η απολυτοκρατία διατηρεί την ισχύ της, υπό την έννοια ότι κανείς δεν μπορεί να απαιτεί δικαιολόγηση της παραβίασης. Η ενέργεια δεν γίνεται νόμιμη.

Στην προσπάθειά μου να εξηγήσω αυτό το πράγμα, ας μου επιτραπεί να διασυνδέσω τους απολυτοκρατικούς περιρισμούς με τη δυνατότητα να δικαιολογήσουμε στο θύμα εκείνο που του κάνουμε. Αν κανείς εγκατέλειπε κάποιον καθώς προσπαθούσε να σώσει άλλους από την πυρκαγιά ή κάποιο πλοίο που βυθιζόταν, θα μπορούσε να του πει: «Προσπάθησε να καταλάβεις, οφείλω να σε εγκαταλείψω για να σώσω τους άλλους». Παρομοίως, όταν κανείς υποβάλλει ένα παιδί παρά τη θέλησή του σε μιαν οδυνηρή χειρουργική επέμβαση, μπορεί να του πει: «Αν μπορούσες να καταλάβεις, θα αναγνώριζες ότι το κάνω για να σε βοηθήσω». *Ακόμη* και στην περίπτωση που τρυπάς τον αντίπαλο με την ξιφολόγηή σου, *θα μπορούσες να πεις*: «Ή εσύ ή εγώ. Δεν υπάρχει άλλη λύση». Δεν μπορείς όμως, την ώρα που βασανίζεις ένα φυλακισμένο, να του πεις: «Πρέπει να καταλάβεις, είμαι υποχρεωμένος να σου βγάλω τα νύχια, γιατί είναι απαραίτητο να αποκτήσουμε τα ονόματα των συνεργατών σου». Μήτε θα μπορούσε κανείς να πει στα θύματα της Χιροσίμα: «Προσπαθήστε να καταλάβετε, πρέπει να σας αποτεφρώσουμε για να εξαναγκάσουμε την ιαπωνική κυβέρνηση να συνθηκολογήσει».

Αυτό δεν μας πάει βέβαια και πολύ μακριά, αφού ο ωφελιμιστής θα θελήσει ασφαλώς να προσφέρει λόγους τού δευτέρου είδους στα θύματά του, σε περιπτώσεις όπου αυτός τους θεωρεί επαρκείς. Πρόκειται όντως για λόγους μιας ευρείας, κοσμικής κλίμακας, τους οποίους το θύμα, όπως κάθε λογικός άνθρωπος, οφείλει να εκτιμήσει. Ωστόσο κάτι δεν πάει καλά, κατά τη γνώμη μου, με την άποψη αυτή, διότι αγνοεί την εξής δυνατότητα. Το να συμπεριφέρεσαι σε κάποιον άλλο φρικτά σε θέτει σε μιαν ειδική σχέση απέναντί του, σχέση που μπορεί να υποστηριχθεί επί τη βάσει άλλων γνωρισμάτων της. Η πρόταση έχει ανάγκη μεγαλύτερης ανάπτυξης. Αλλά ίσως μας βοηθήσει να καταλάβουμε

πώς είναι δυνατόν να υπάρχουν απόλυτες απαιτήσεις, υπό την έννοια ότι δεν υπάρχει τρόπος να δικαιολογήσει κανείς την παραβίασή τους. **Αν** ο λόγος, για τον οποίο κάναμε κάτι σε κάποιον άλλο, ήταν τέτοιας υφής ώστε να μπορούσε να προσφερθεί ειδικά σ' αυτόν, και όχι στον κόσμο εν γένει, αυτό θα ήταν μια σημαντική πηγή περιορισμών. Αν εμβαθύνει κανείς σ' αυτή την άποψη πραγμάτων, ελπίζω ότι θα φτάσει σε ορισμένα συμπεράσματα ακολουθώντας το εξής σκεπτικό. **Η απολυτοκρατία** σχετίζεται με την άποψη πως ο καθένας μας είναι ένα μικρό πλάσμα που αλληλενεργεί με άλλα, μέσα σ' έναν τεράστιο κόσμο. Οι δικαιολογίες που απαιτεί είναι κατά βάση διαπροσωπικές. Ο ωφελιμισμός σχετίζεται με την άποψη ότι ο καθένας μας είναι ένας καλόβουλος γραφειοκράτης που μοιράζει αγαθά σε αναρίθμητα άλλα πλάσματα τα οποία μπορεί να έχουν μαζί του διαφορών ειδών σχέσεις, ή και καμία σχέση. Οι δικαιολογίες που απαιτεί είναι κατά βάση διοικητικής υφής. Το επιχείρημα που θα συνδέει τις δύο ηθικές στάσεις μπορεί να εξαρτάται από τη σχετική προτεραιότητα αυτών των δύο αντιλήψεων*.



Μερικοί από τους περιορισμούς που αφορούν τις εν πολέμω εφαρμοζόμενες μεθόδους, και που κατά καιρούς έχουν γίνει αποδεκτοί, εξηγούνται επί τη βάσει των αμοιβαίων συμφερόντων των εμπλεκομένων μερών: περιορισμοί εξοπλισμού, συμπεριφορά απέναντι στους αιχμαλώτους κλπ. Αλλά αυτό δεν είναι όλο. Οι συνθήκες αμεσότητας και συ-

* Τέλος, θα πρέπει να αναφέρω μια διαφορετική δυνατότητα, την οποία προτείνει ο Ρόμπερτ Νόουζικ (Robert Nozick): πως δηλαδή υπάρχει μια ισχυρή γενική τάση κατά του ν' αποκομίζεις οφέλη από τις συμφορές του άλλου, είτε του επεβλήθησαν εσκεμμένα για τον άλφα ή βήτα λόγο είτε όχι. Αυτή η γενικότερη αρχή μπορεί κάλλιστα να παρέχει ισχύ στην απολυτοκρατική θέση.

νάφειας που, όπως υποστήριξα, διέπουν τις σχέσεις σύγκρουσης και επιθετικότητας, διέπουν επίσης και τον πόλεμο. Είπα ότι υπάρχουν δύο ειδών απολυτοκρατικοί περιορισμοί ως προς τη διεξαγωγή ενός πολέμου: εκείνοι που θέτουν όριο στους θεμιτούς στόχους της εχθρότητας και εκείνοι που θέτουν όριο στον χαρακτήρα της εχθρότητας, ακόμη και στην περίπτωση που ο στόχος είναι αποδεκτός. Θα πω μερικά πράγματα και για τους δύο τους. Όπως θα φανεί ξεκάθαρα, η αρχή που σκιαγραφώ δεν παρέχει μιαν αδιαμφισβήτητη απάντηση σε όλες τις περιπτώσεις.

Ας δούμε πρώτα πώς συνάγεται ότι η επίθεση σε μερικούς ανθρώπους επιτρέπεται, ενώ σε άλλους απαγορεύεται. Ίσως φαίνεται παράδοξος ο ισχυρισμός ότι το να πολυβολήσεις κάποιον που ρίχνει χειροβομβίδες στο πολυβολείο σου, σημαίνει πως τον αντιμετωπίζεις ως ανθρώπινο πλάσμα. Ωστόσο η σχέση σου μ' αυτόν είναι άμεση και ευθεία*. Η επίθεση κατευθύνεται ειδικά στην απειλή που εκφράζει ένας επικίνδυνος αντίπαλος, και όχι σ' ένα περιφερειακό στόχο, μέσω του οποίου μπορείς να τον καταβάλεις αλλά που δεν έχει καμία σχέση με την απειλή. Μπορείς, για παράδειγμα, να τον σταματήσεις πυροβολώντας τη γυναίκα του και τα παιδιά του, που έτυχε να στέκονται πιο κει, απομακρύνοντάς τον μ' αυτό τον τρόπο από τον σκοπό του να σε ανατινάξει, και επιτρέποντας στον εαυτό σου να τον αιχμαλωτίσει. Αν όμως η γυναίκα του και τα παιδιά του δεν απειλούσαν τη ζωή σου, αυτό σημαίνει πως τους χρησιμοποίησες ως μέσον εκδίκησης.

Αυτό όμως δεν είναι παρά μια **Χιροσίμα** σε μικρότερη κλίμακα. Μια αντίρρηση που θα μπορούσε κανείς να διατυπώσει κατά των όπλων μαζικής εξόντωσης — πυρηνικών,

* Κάποτε ο Μάρσαλ Κόεν. (Marshall Cohen) παρατήρησε ότι, σύμφωνα με την άποψή μου, το να πυροβολείς κάποιον αποκαθιστά μια σχέση της μορφής «εγώ-εσύ».

θερμοπυρηνικών, βιολογικών **Χημικών**— είναι πως η αδυναμία τους να διακρίνουν είδη στόχων δεν τους επιτρέπει να θεωρηθούν κατάλληλα για την άμεση έκφραση εχθρικών σχέσεων. **Επιτιθέμενος** στον άμαχο πληθυσμό δεν καταφέρνεις να συμπεριφερθείς μήτε στους μαχίμους μήτε στους αμάχους εχθρούς με τον ελάχιστο σεβασμό που οφείλεις απέναντι σε ανθρώπινα πλάσματα. Αυτό αληθεύει προφανώς στην περίπτωση άμεσης επίθεσης κατ' ανθρώπων που δεν αποτελούν απειλή. Αληθεύει όμως και όσον αφορά τον χαρακτήρα της επίθεσης εναντίον εκείνων που *όντως* σε απειλούν, δηλαδή της κυβέρνησης και των ενόπλων δυνάμεων του εχθρού. **Η επιθετικότητά σου** κατευθύνεται εναντίον μιας **ευπρόσβλητης περιοχής**, σαφώς διακεκριμένης από οποιαδήποτε απειλή σου παρουσιάζουν εκείνοι, απειλή που ίσως δικαιολογημένα θα αντιμετώπιζες. Τους βάζεις στο στόχαστρο, μέσα απ' την καθημερινή ζωή και την επιβίωση των συμπατριωτών τους, αντί να βάζεις στο στόχαστρο το στρατιωτικό τους δυναμικό. Και φυσικά δεν χρειάζονται υδρογονικές βόμβες για να διαπράξεις τέτοια εγκλήματα. Αυτός ο τρόπος θεώρησης μας βοηθάει ακόμη να κατανοήσουμε τη σπουδαιότητα της διάκρισης ανάμεσα σε μαχίμους και αμάχους, και την αστοχία ενός μεγάλου μέρους της κριτικής που ασκείται εναντίον της λογικότητας και της ηθικής της σπουδαιότητας. **Σύμφωνα με μια απολυτοκρατική θέση, ο εσκεμμένος φόνος αθώων συνιστά δολοφονία.** Αυτό, όπως ισχυρίζονται μερικοί, εγείρει δύο ειδών προβλήματα: πρώτον, την ευρέως υποστηριζόμενη δυσκολία διάκρισης, εν καιρώ πολέμου, μεταξύ μαχίμων και αμάχων· δεύτερον, προβλήματα προερχόμενα από τις συμπαράδηλώσεις της λέξης «αθωότητα».

Ας ασχοληθώ πρώτα με το τελευταίο πρόβλημα*. Στο πλαίσιο της απολυτοκρατικής θέσης, η εν χρήσει έννοια της αθωότητας δεν είναι ηθική αθωότητα και δεν αντιπαραβάλλεται προς την ηθική ενοχή. Αν ήταν έτσι, θα ήμασταν δικαιολογημένοι να σκοτώσουμε, μέσα σε μιαν εχθρική πόλη, έναν κακό αλλά άμαχο κουρέα, ο οποίος θα υποστήριζε την κακοήθη πολιτική της κυβέρνησής του, και αδικαιολόγητοι αν σκοτώναμε έναν ηθικά αγνό κληρωτό, που θα οδηγούσε το τανκ του καταπάνω μας με τα γνησιότερα αισθήματα θλίψης για την πράξη του και αληθινή αγάπη στην καρδιά του. Αλλά η ηθική αθωότητα πολύ λίγο έχει να κάνει μ' αυτά τα πράγματα, διότι, στον ορισμό της δολοφονίας, «αθώος» σημαίνει «προσωρινώς αβλαβής» και είναι αντιπαραβλητέος όχι προς το «ένοχος», αλλά προς το «επιβλαβής». Συνέπεια μιας τέτοιας ανάλυσης, θα πρέπει να σημειωθεί, είναι ότι στον πόλεμο είμαστε συχνά δικαιολογημένοι αν τυχόν σκοτώσουμε ανθρώπους που δεν τους άξιζε να πεθάνουν, και αδικαιολόγητοι αν σκοτώσουμε ανθρώπους που τους άξιζε να πεθάνουν, αν μπορεί ποτέ κανείς να πει τέτοιο πράγμα.

Πρέπει επομένως να διακρίνουμε τους μαχίμους από τους ~~αμάχους~~ παίρνοντας ως βάση την ικανότητά τους να ~~μας απειλήσουν άμεσα ή να μας βλάψουν~~. Δεν ισχυρίζομαι πως η διαχωριστική γραμμή είναι σαφής, αλλά δεν είναι τόσο δύσκολο, όσο συχνά το παρουσιάζουν, να τοποθετήσεις ορισμένα άτομα από τη μια μεριά και ορισμένα από την άλλη. Τα παιδιά δεν είναι μάχιμα, έστω κι αν, όταν μεγαλώσουν, καταταγούν στις ένοπλες δυνάμεις (αν βέβαια τα αφήσουν να μεγαλώσουν). Οι γυναίκες δεν είναι μάχιμες, μόνο και μόνο επειδή γεννούν παιδιά (που, μεγαλώνοντας, ίσως γίνουν στρατιώτες), ούτε επειδή προσφέρουν ανακού-

* Τα όσα λέω πάνω σ' αυτό το θέμα αντλούν από την Άνσκομπ.

φιση και παρηγοριά στους στρατιώτες. Πιο προβληματική είναι η περίπτωση του προσωπικού υποστήριξης, είτε πολιτικού είτε ενστόλου, από οδηγούς προμηθευτικών φορητών και στρατιωτικούς μαγείρους μέχρι πολίτες εργαζόμενους σε εργοστάσια πολεμοφοδίων και γεωργούς. Πιστεύω ότι μπορούν να ταξινομηθούν με κάποια λογική, αν εφαρμόσει κανείς τη συνθήκη ότι η σύγκρουση πρέπει να κατευθύνεται στην αιτία του κινδύνου και όχι σε κάτι περιφερειακό. Η απειλή που προέρχεται από ένα στρατό και τα μέλη του δεν έγκειται απλώς στο γεγονός ότι είναι άνθρωποι, αλλά στο ότι είναι οπλισμένοι άνθρωποι που χρησιμοποιούν τα όπλα τους για την επίτευξη ορισμένων αντικειμενικών σκοπών. Η συνεισφορά στον εξοπλισμό και στη στρατιωτική τους μέριμνα αποτελεί συνεισφορά σ' αυτή την απειλή, όχι όμως και η συνεισφορά στην απλή ύπαρξή τους ως ανθρώπων. Είναι λοιπόν λάθος να εξαπολύουμε επίθεση κατ' εκείνων που απλώς υπηρετούν τις ανάγκες των μαχίμων ως ανθρωπίνων πλασμάτων, όπως οι γεωργοί και οι προμηθευτές τροφίμων, μολονότι η επιβίωσή τους ως ανθρωπίνων πλασμάτων είναι αναγκαία προϋπόθεση της αποτελεσματικής λειτουργίας τους ως στρατιωτών. Αυτά μας φέρνουν στη δεύτερη ομάδα δεσμεύσεων σ' εκείνες που περιορίζουν αυτό που μπορεί να γίνει στους μαχίμους. Αυτά τα όρια είναι πιο δύσκολο να τα εξηγήσει κανείς με σαφήνεια. Μερικά απ' αυτά μπορεί να είναι αυθαίρετα ή συμβατικά. Άλλα πάλι ίσως πρέπει να αντληθούν από διαφορετικές πηγές. Πιστεύω ωστόσο πως η συνθήκη της αμεσότητας και συνάφειας στις εχθρικές σχέσεις μπορεί να παράσχει μιαν εξήγηση γι' αυτά σε αρκετά μεγάλο βαθμό.

Σκεφτείτε πρώτα μια περίπτωση που περιλαμβάνει μια προστατευμένη κλάση αμάχων και έναν περιορισμό σχετικά με τα μέσα που μπορούν να χρησιμοποιηθούν κατά των μαχίμων. Ένας όρος των κανόνων του πολέμου που είναι

γενικά αποδεκτός, κι ας τείνει να καταντήσσει κενό γράμμα στο Βιετνάμ, είναι το ιδιαίτερο status του ιατρικού προσωπικού και των τραυματιών πολέμου. Ίσως είναι πιο αποτελεσματικό να σκοτώνουμε τους γιατρούς του στρατεύματος και να αφήνουμε τους τραυματίες να πεθαίνουν, παρά να τους αφήνουμε να επιδιορθώνονται για να έρθουν πάλι αύριο να μας πολεμήσουν. Αλλά υποτίθεται πως ένας άνθρωπος με ιατρικά διακριτικά πρέπει ν' αφήνεται ήσυχος και να του επιτρέπεται να φροντίζει και ν' ανακουφίζει τους τραυματίες. Πιστεύω ότι αυτό ισχύει επειδή η ιατρική φροντίδα αποτελεί ένα είδος μέριμνας για εντελώς γενικές ανθρώπινες ανάγκες και όχι για ειδικώς εκείνες του μάχιμου στρατιώτη, η δε σύγκρουσή μας με τον στρατιώτη δεν είναι σύγκρουση με αυτόν ως ανθρώπινο πλάσμα.

Επεκτείνοντας την εφαρμογή αυτής της ιδέας, μπορεί κανείς να δικαιολογήσει την απαγόρευση ορισμένων ιδιαίτερα σκληρών όπλων, όπως ο λιμός, η δηλητηρίαση, οι μολυσματικές νόσοι (αν υποθέσουμε ότι μπορεί κανείς να τις κατευθύνει μόνο κατά των μαχίμων), όπλα σχεδιασμένα να σακατεύουν ή να παραμορφώνουν ή να βασανίζουν τον αντίπαλο, αντί απλώς να τον αναχαιτίζουν. Δεν είναι, νομίζω, σπρεντόδικος ο ισχυρισμός ότι τέτοια όπλα προσβάλλουν τους ανθρώπους κι όχι τους στρατιώτες. Τα αποτελέσματα των σφαιρών ντουμ-ντούμ, για παράδειγμα, έχουν πολύ μεγαλύτερη έκταση από την απαιτούμενη για την αντιμετώπιση της κατάστασης στην οποία χρησιμοποιούνται. Εγκαταλείπουν κάθε προσπάθεια διάκρισης ως προς το αποτέλεσμά τους μεταξύ μαχίμου και ανθρωπίνου πλάσματος. Γι' αυτό τον λόγο η χρήση φλογοβόλων και βομβών ναπάλμ συνιστά ωμότητα σε οποιαδήποτε περίπτωση είμαι σε θέση να φανταστώ, όποιος κι αν είναι ο στόχος. Τα εγκαύματα είναι και εξαιρετικά οδυνηρά και εξαιρετικά παραμορφωτικά, πολύ περισσότερο απ' οποιαδήποτε άλλη κα-

τηγορία τραύματος. Το ότι αυτό το πολύ γνωστό γεγονός δεν παίζει κανέναν (ανασχετικό) ρόλο στην άτεγκτη οπλική τακτική των ΗΠΑ δείχνει πως η ηθική ευαισθησία των δημοσίων λειτουργών δεν έχει αυξηθεί αισθητά από την εποχή της Ιεράς Εξετάσεως*.

Τέλος η ίδια συνθήκη αρμόζουσας συμπεριφοράς απέναντι στο πραγματικό αντικείμενο εχθρότητας θα έπρεπε να περιορίζει το εύρος των επιθέσεων σε μιαν εχθρική χώρα: την οικονομία της, τη γεωργία της, το σύστημα μεταφορών της κ.ο.κ. Ακόμη κι αν υποτεθεί ότι τα μέρη που βρίσκονται σε σύγκρουση δεν είναι στρατοί ή κυβερνήσεις, αλλά ολόκληρα έθνη (πράγμα που συνιστά βαρύ σφάλμα), αυτό δεν δίνει δικαίωμα στο ένα έθνος να πολεμά κατά παντός στοιχείου του άλλου έθνους. Κάτι τέτοιο δεν επιτρέπεται σε σύγκρουση μεταξύ ατόμων, και αφού τα έθνη είναι συνθετότερα των ατόμων, οι ίδιοι λόγοι εξακολουθούν να ισχύουν. Όπως ακριβώς ένα ανθρώπινο πλάσμα, έτσι ακριβώς κι ένα

* Πέρα απ' αυτό δεν είμαι σίγουρος. Στο κάτω κάτω, και οι κοινές σφαίρες μπορούν να προκαλέσουν θάνατο, και τίποτε δεν είναι πιο αμετάκλητο από αυτόν. Δεν είμαι διόλου σίγουρος για ποιο λόγο δικαιούμαστε να σκοτώνουμε αυτούς που προσπαθούν να μάς σκοτώσουν (αντί απλώς να προσπαθούμε να τους σταματήσουμε με μια δύναμη που ίσως βέβαια επιφέρει τελικά τον θάνατό τους). Συχνά ακούγεται ο ισχυρισμός ότι τα αέρια που αχρηστεύουν μερικώς τον εχθρό είναι ένα σχετικά ανθρωπιστικό όπλο (όταν δεν χρησιμοποιούνται απλώς, όπως στο Βιετνάμ, για να κάνουν τον εχθρό ευκολότερο στόχο των πυροβόλων όπλων). Ίσως το θεμιτό του περιορισμού αυτών των όπλων να εξαρτάται από τους κινδύνους κλιμάκωσης, και τη μεγάλη χρησιμότητα του να διατηρείς οποιαδήποτε συμβατική κατηγορία περιορισμού, στο μέτρο που τα έθνη επιθυμούν να συνταχθούν μ' αυτήν.

Θα ήθελα να καταστήσω σαφές ότι δεν θεωρώ το επιχείρημά μου υπεράσπιση του ηθικού αμεταβλήτου των Συνθηκών της Χάγης και της Γενεύης. Πιστεύω μάλλον ότι εδράζονται μερικώς επί ηθικών θεμελίων, και ότι οποιεσδήποτε τροποποιήσεις θα πρέπει να εκτιμώνται και από την ηθική σκοπιά.

έθνος, καταπιάνεται με χίλια δυο άλλα πράγματα τον καιρό του πολέμου, και δεν είναι εχθρικό εξαιτίας αυτών των άλλων πραγμάτων.

Το βάρος του επιχειρήματος έπεφτε στο γεγονός ότι η απολυτοκρατική αντίληψη της δολοφονίας θεμελιώνεται σε αρχές που διέπουν όλες τις σχέσεις κάποιου με άλλα πρόσωπα είτε επιθετικά είτε φιλικά, και στο ότι τόσο αυτές οι αρχές όσο και η ίδια η απολυτοκρατία είναι εφαρμόσιμες και εν καιρώ πολέμου, με αποτέλεσμα ορισμένα μέτρα να είναι απαράδεκτα, ανεξαρτήτως επιπτώσεων*. Δεν έχω σκοπό να κάνω τον πόλεμο ρομαντικό. Είναι ήδη αρκετά ουτοπικό να υποστηρίζει κανείς πως, όταν τα έθνη συγκρούονται, μπορούν να αίρονται στο επίπεδο της περιορισμένης βαρβαρότητας που συνιστά τυπικό χαρακτηριστικό των βιαιών συγκρούσεων μεταξύ ατόμων, αντί να κυλιούνται στον πυθμένα του ηθικού πηγαδιού, όπου καθώς φαίνεται έχουν για τα καλά εγκατασταθεί, τριγυρισμένα από τεράστια οπλοστάσια.

VI

Αφού περιγράψαμε τα στοιχεία που συνθέτουν την απολυτοκρατική θέση, πρέπει τώρα να ξαναγυρίσουμε στη σύγκρουση ανάμεσα σ' αυτήν και στην ωφελιμοκρατία. Ακόμη κι αν μερικές μορφές βρόμικης τακτικής γίνονται αποδεκτές σε περιπτώσεις όπου τα διακυβευόμενα είναι σημαντικά, οι σοβαρότερες από τις απαγορευόμενες πράξεις, όπως η δολοφονία ή ο βασανισμός, δεν λέμε απλώς ότι χρειάζο-

* Είναι δυνατόν να συναγάγουμε ένα ριζοσπαστικότερο συμπέρασμα, το οποίο δεν θα αναλύσω εδώ. Ίσως η τεχνολογία και η οργάνωση του συγχρόνου πολέμου να είναι τέτοιες που να καθιστούν αδύνατο το να εξαπολυθεί ως μια αποδεκτή μορφή εχθρότητας μεταξύ προσώπων ή ακόμη και μεταξύ εθνών.

νται μίαν ασυνήθιστα ισχυρή υποστήριξη· λέμε ότι δεν πρέπει ποτέ να γίνονται, διότι καμία ποσότητα από την προκύπτουσα ωφέλεια δεν θεωρείται ικανή να δικαιολογήσει τέτοια συμπεριφορά απέναντι σ' ένα πρόσωπο.

Τεγονόδες παραμένει ότι, όταν ο απολυτοκράτης γνωρίζει ή πιστεύει πως το ωφελιμιστικό κόστος της άρνησής του ν' αποδεχθεί μίαν απαγορευμένη διαδικασία θα είναι πολύ υψηλό, μπορεί να επιμείνει στην άρνησή του, αλλά θα δυσκολευτεί να νιώσει πως έδωσε ικανοποιητική λύση σ' ένα ηθικό δίλημμα. Το ίδιο μπορεί να ισχύει και στην περίπτωση κάποιου που απορρίπτει μίαν απολυτοκρατική απαίτηση και υιοθετεί αντ' αυτής την πορεία που θα έχει τις πιο επιθυμητές συνέπειες. Και στη μία και στην άλλη περίπτωση μπορεί κανείς να νιώσει πως έδρασε για λόγους που δεν επαρκούν να δικαιολογήσουν παραβίαση της αντίθετης αρχής. Σε περιπτώσεις θανασίμων συγκρούσεων, ιδιαίτερα όταν το ασθενέστερο μέρος απειλείται με εξόντωση ή υποδούλωση από το ισχυρότερο, το επιχείρημα της καταφυγής σε ωμότητες μπορεί να είναι ισχυρό και το δίλημμα οξύ.

Ίσως υπάρχουν αρχές, οι οποίες δεν έχουν ακόμη κωδικοποιηθεί, που θα μας επέτρεπαν να λύνουμε τέτοια διλήμματα. Ίσως όμως και να μην υπάρχουν. Θα πρέπει να αντιμετωπίσουμε την απαισιόδοξη εκδοχή, αυτές οι δύο μορφές ηθικής πεποίθησης να μην είναι σε θέση να συμβιώσουν μέσα στο πλαίσιο ενός ενιαίου και συνεκτικού ηθικού συστήματος, και ο κόσμος να μας παρουσιάζει περιπτώσεις στις οποίες να μην υπάρξει έντιμη ή ηθική πορεία που ο άνθρωπος να μπορεί να πάρει, να μην υφίσταται δρόμος απαλλαγμένος από ενοχές ή την ευθύνη κάποιου κακού*.

* Στην απάντησή του σ' αυτό το δοκίμιο, «Rules of War and Moral Reasoning» (Κανόνες του πολέμου και ηθική συλλογιστική), *Philosophy & Public Affairs* 1/2 (1972): 167, ο Χέερ (R. M. Hare) επεσήμανε τη φαινομενική ασυμφωνία μεταξύ τής από μέρους μου αποδοχής μιας τέτοιας δυ-

Η ιδέα ενός ηθικού αδιεξόδου είναι απολύτως διανοη-
τή. Είναι δυνατό να βρεθείς σε τέτοια κατάσταση από δικό
σου λάθος, και οι άνθρωποι κάνουν αυτό το πράγμα συνε-
χώς. Αν, για παράδειγμα, δίνεις δύο ασυμβίβαστες υποσχέ-
σεις ή αναλαμβάνεις δύο ασυμβίβαστες υποχρεώσεις (συν-
δέεσαι για παράδειγμα με δύο ανθρώπους ταυτοχρόνως),
τότε δεν υπάρχει πορεία που μπορείς να πάρεις και που να
μην είναι ηθικώς εσφαλμένη, διότι πρέπει να παραβείς την
υπόσχεσή σου τουλάχιστον απέναντι στον ένα από τους
δύο. Το να εξομολογηθείς το σφάλμα σου δεν ~~απαλλάσσει~~
την πράξη σου από τη μομφή. Η ύπαρξη τέτοιων περιπτώ-
σεων δεν είναι ωστόσο ηθικά ανησυχητική, επειδή νιώθου-
με πως η κατάσταση δεν ήταν αναπόφευκτη· πρέπει πρώτα
να κάνεις κάτι κακό, για να έχεις τέτοια επακόλουθα. Τί γί-
νεται όμως όταν ο ίδιος ο κόσμος ή οι πράξεις κάποιου άλ-
λου υποχρέωνε ένα προηγουμένως αθώο πρόσωπο να επι-
λέξει ανάμεσα σε αποτρόπαιες πράξεις, μη επιτρέποντάς
του έτσι να διαφύγει από κάποιο μονοπάτι δίχως να χάσει
την τιμιότητά του; Η έμφυτη ηθική μας αίσθηση επαναστα-
τεί στην ιδέα αυτή, γιατί φοβόμαστε πως η κατασκευασιμό-
τητα μιας τέτοιας περίπτωσης προδίδει την ύπαρξη κάποιας
αντίφασης μέσα στο ηθικό μας σύστημα. ~~Αλλά~~ το να λες
πως κάποιος μπορεί να κάνει το ~~X~~ ή να μην κάνει το ~~X~~, και
πως οποιαδήποτε απ' τις δύο πορείες και αν πάρει θα είναι
λάθος, δεν συνιστά, αυτό καθεαυτό, αντίφαση. Αντιφάσκει
απλώς προς την υπόθεση ότι το *οφείλω* συνεπάγεται το *μπο-*

νατότητας σ' αυτό το σημείο και του προηγουμένου μου ισχυρισμού στην
ενότητα IV ότι η απολυτοκρατία πρέπει να διαμορφωθεί κατά τέτοιον τρό-
πο ώστε να αποφεύγει τη συνέπεια ότι, σε ορισμένες περιπτώσεις, τίποτε
απ' αυτά που μπορούμε να κάνουμε δεν είναι ηθικά επιτρεπτό. Η διαφορά
είναι ότι, σ' εκείνες τις περιπτώσεις, η ηθική ασυνέπεια προκύπτει από την
εφαρμογή μίας και μόνης αρχής, ενώ τα δилήμματα που περιγράφονται ε-
δώ προέρχονται από σύγκρουση μεταξύ δύο αρχών εντελώς διαφορετικού
τύπου.

ρώ, αφού υποτίθεται ότι πρέπει να αποφεύγεις το κακό, και σ' αυτή την περίπτωση είναι αδύνατο να το κάνεις*. **Δεδομένων** των περιορισμών που ισχύουν για τις ανθρώπινες πράξεις, είναι αφελές να υποθέτουμε πως υπάρχει λύση σε κάθε ηθικό πρόβλημα που ο κόσμος μπορεί να μας παρουσιάσει. Γνωρίζαμε ανέκαθεν ότι ο κόσμος είναι άσχημο μέρος για να ζει κανείς. **Απ'** ό,τι φαίνεται, μπορεί να είναι και κακό.

* Αυτό μου το υπέδειξε για πρώτη φορά ο Κρίστοφερ Μπόρς (Christopher Boorse). Το ίδιο ισχυρίζεται και ο Λέμον (E. J. Lemmon) στο «Moral Dilemmas» (Ηθικά διλήμματα), *Philosophical Review* 71 (1962): 150.

ΣΧΟΛΙΑ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΟΥ

1. «Mr Truman's Degree» ήταν ο τίτλος του φυλλαδίου που παραθέτουμε εδώ μεταφρασμένο και που η Άνσκομπ εκτύπωσε με δικά της έξοδα και διένειμε πριν από την αναγόρευση του προέδρου Τρούμαν (Truman) σε επίτιμο διδάκτορα του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης. Το κείμενο που χρησιμοποιήσαμε ως πρωτότυπο περιέχεται στον 3^ο τόμο της συλλογής των δοκιμίων της *Collected Philosophical Papers*, Basil Blackwell, Oxford 1981: 62-71.

2. Ο Τζον Σόλτο Ντάγκλας (John Sholto Douglas), 8ος μαρκήσιος του Κουϊνσμπερν (1844-1900), ήταν ο σκώτος ευγενής που επινόησε τους κανόνες που φέρουν το όνομά του και που αποτέλεσαν τη βάση της σημερινής πυγμαχίας.

3. Η απόδοση των όρων αυτών είναι προσεγγιστική, δεδομένων των σημαντικών διαφορών μεταξύ του βρετανικού και του ελληνικού συστήματος ανωτάτης παιδείας. Τον Senior Proctor αποδίδω ως Διευθυντή του Κολεγίου, τον Registrar ως Γραμματέα, τον Vice-Chancellor ως Αντιπρύτανη (αν και, στο βρετανικό σύστημα, ο Vice-Chancellor είναι ο ουσιαστικός φορέας της πανεπιστημιακής εξουσίας και ο Chancellor ένα μάλλον διακοσμητικό πρόσωπο), και τον Censor (απ' όσο ξέρω, ο όρος αυτός απουσιάζει από το σύγχρονο βρετανικό σύστημα ανωτάτης παιδείας) ως Επιμελητή.

4. Το δοκίμιο «War and Massacre» του Τόμας Νέιγκελ πρωτοδημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Philosophy and Public Affairs*, 1/2 (χειμώνας 1972). Το πρωτότυπο που χρησιμοποιήσαμε για τη μετά-

φραση έχει ληφθεί από τη συλλογή δοκιμίων του *Mortal Questions* (Αμείλικτα ερωτήματα), Cambridge University Press, Cambridge, London, New York 1979: 53-74.

Σ ~~Μια προθετική ή εμπρόθετη~~ ενέργεια εγκλείει την πρόθεση *a priori* ή, αλλιώς, η λογική ανάλυση της ενέργειας περιέχει την πρόθεση του ενεργούντος. **Οι** συνέπειες όμως της ενέργειας είναι *a posteriori*, επομένως ο ενεργών δεν μπορεί να τις επικαλεσθεί εκ των προτέρων ως δικαιολογία της πράξης του.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

- Albritton, Rogers 56
 Anscombe, G. E. M. 4-5, 14-5, 48-9, 70, 79
 Bennett, Jonathan 49
 Blaire, Tony 14
 Boorse, Christopher 77
 Bullock, 27
 Clinton, Bill 14
 Cohen, Marshall 68
 Coppola, Francis Ford 11
 Crassus, Marcus Licinius 12
 Eisenhower, Dwight David 31
 Fogelin, Robert 63
 Foot, Philippa 49
 Hare, R. M. 75
 Himmler, Heinrich 38
 Hitler, Adolf 20, 32
 Kurosawa, Akira 11
 Lemmon, E. J. 77
 Nagel, Thomas 3-4, 15, 79, 83
 Nozick, Robert 67
 Queensbury, John Sholto Douglas, 8th Marquess of 19, 23, 31, 79
 Ramsey, Paul 49
 Roosevelt, Franklin Delano 19
 Stebbing, L. S. 27-8
 Stein, Walter 49
 Truman, Harry 5, 14, 17, 23-4, 26-8, 36-7, 49, 58, 79
 Wittgenstein, Ludwig 14
 Αριστοτέλης 26
 Αττίλας 22
 Ερρίκος ο Ε΄ 37
 Ηράκλειτος 10, 13
 Ιερεμίας 11
 Καραμανλής, Κώστας 13
 Κονδύλης, Παναγιώτης 13
 Ναπολέον Βοναπάρτης 37
 Σάμιος, Θωμάς 15
 Σημίτης, Κώστας 13
 Στάλιν, Ιωσήφ 22, 27



Ο Τόμας Νείγκελ (Thomas Nagel, 1937), ένας από τους σημαντικότερους σύγχρονους αμερικανούς φιλοσόφους, γνωστός για την απaráμιλλη ικανότητά του να συνδυάζει «βαθύτητα, σαφήνεια και λιτή έκφραση», είναι καθηγητής της φιλοσοφίας και του δικαίου στο πανεπιστήμιο της Νέας Υόρκης. Είναι ο συγγραφέας των εξής βιβλίων: *Η άποψη απ' το πουθενά* (*The View from Nowhere*), *Τί σημαίνουν όλ' αυτά;* (*What Does It All Mean?*), που μεταφράστηκε πρόσφατα στα ελληνικά, *Αμείλικτα ερωτήματα* (*Mortal Questions*), *Ισότητα και μεροληψία* (*Equality and Partiality*), *Η δυνατότητα του αλτρουισμού* (*The Possibility of Altruism*), *Άλλοι νόες: Κριτικά δοκίμια 1969-1994* (*Other Minds: Critical Essays 1969-1994*) και *Η τελευταία λέξη* (*The Last Word*).

Είναι βέβαιο ότι τα δοκίμια που περιέχονται σ' αυτό το ανθολόγιο όχι μόνο θα αποσπάσουν αναστεναγμό ανακούφισης από όσους βαρέθηκαν το πολιτικό κουτσομπολιό και τη διακομματική ξιφασκία, αλλά και θα εκπλήξουν –ευχάριστα ή δυσάρεστα– όσους μέχρι τώρα νόμιζαν ότι είχαν σχηματίσει υγιείς αντιλήψεις γύρω από τις έννοιες του πολέμου, της εν πολέμω αδικίας, των εν πολέμω «αθώων», της δολοφονίας, του φιλειρηνισμού κλπ.

Το πρώτο είναι ένα κείμενο γραμμένο από μια θαρραλέα γυναίκα, η οποία τόλμησε να αντιταχθεί, σε μια κρίσιμη εποχή, στην υποκρισία των κρατικών φορέων και στην ενδοτικότητα των ανωτάτων εκπαιδευτικών ιδρυμάτων της πατρίδας της, το εξοχότερο από τα οποία –το πανεπιστήμιο της Οξφόρδης– είχε την ατυχή έμπνευση να απονεμίει στον τέως πρόεδρο των ΗΠΑ, τον Χάρυ Τρούμαν, τον τίτλο του επιτίμου διδάκτορος. Η Ελίζαμπεθ Άνσκομπ προσπάθησε να τορπιλίσει αυτή την ανόητη ενέργεια, υποστηρίζοντας πειστικά ότι ο άνθρωπος που επέτρεψε τη ρίψη των ατομικών βομβών στην Ιαπωνία δεν μπορεί να είναι τίποτε καλύτερο από έναν μαζικό δολοφόνο, και ότι η απόδοση τιμών στο άτομό του δεν προδίδει παρά τη συνυπαιτιότητα της πατρίδας της και όλων των Συμμάχων σ' αυτό το απάνθρωπο έγκλημα.

Τις έννοιες του ηθικού και του ανήθικου πολέμου αναπτύσσει σε μεγαλύτερη έκταση και λεπτομέρεια, αναφερόμενος σε παραδείγματα από τον –τότε εν εξελίξει– πόλεμο του Βιετνάμ, και ο Τόμας Νέιγκελ, στο δεύτερο δοκίμιο, με τίτλο «Πόλεμος και σφαγή». Ο Νέιγκελ, ένας από τους σημαντικότερους ηθικούς φιλοσόφους της αγγλοσαξονικής παράδοσης, κάνει άμεση αναφορά στο περίφημο άρθρο της Άνσκομπ και επεκτείνει τη συλλογιστική γραμμή της προσκόλλησης σε ορισμένες *απόλυτες* ηθικές αξίες, οι οποίες δεν σχετικοποιούνται από τους επιδιωκόμενους «ανώτερους» σκοπούς ή τις «απαρέγκλιτες» ανάγκες.

ISBN 960-85281-2-7



9 789608 528123