

KATRINA FORRESTER

ΣΤΗ ΣΚΙΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ

Ο μεταπολεμικός φιλελευθερισμός
και η ανακατασκευή της πολιτικής φιλοσοφίας

ῥδ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

ΘΩΜΑΣ ΨΗΜΜΑΣ

Στη σκιά της δικαιοσύνης

Ο μεταπολεμικός φιλελευθερισμός
και η ανακατασκευή της πολιτικής φιλοσοφίας

ῥδ

μακέτα εξωφύλλου-συντονισμός έκδοσης:

Μαρία Τσουμαχίδου

επιμέλεια-διόρθωση:

Άννα Μαραγκάκη

σελιδοποίηση:

Ραλλού Ρουχωτά

τυπώθηκε τον Μάρτιο του 2022

Katrina Forrester, *In the Shadow of Justice*
Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy

© 2019 by Princeton University Press

© 2022, για την ελληνική γλώσσα, εκδόσεις ΠΟΛΙΣ

Αιόλου 33, 105 51 Αθήνα

τηλ.: 210 36 43 382

e-mail: info@polis-ed.gr

facebook & instagram: Εκδόσεις Πόλις

ISBN: 978-960-435-819-9

ΠΌΛΙΣ

Στο εσωτερικό της φιλελεύθερης φιλοσοφίας, η πολιτική ανυπακοή υποβιβάζεται σε μια οιονεί νομική, σταθεροποιητική λειτουργία. Οι άδικοι νόμοι και οι άδικες πολιτικές ήταν δυνατόν να αμφισβητηθούν μόνο κατ' επίκληση της ηθικής βάσης της κοινωνίας – της ηθικότητας που ήδη υφίστατο. Στις ηθικές αρχές ανατέθηκε κάποιος ρόλος, όχι μόνο στο ζήτημα της αξιολόγησης των θεσμών, αλλά και στην άμεση δικαιολόγηση της δράσης. Ενώ τούτο έφερνε την ηθική φιλοσοφία στο πεδίο της πολιτικής, έθετε επίσης ευρηματικά όρια αναφορικά με τα είδη πολιτικής δράσης που μπορούσαν να ενταχθούν στη φιλοσοφία. Οι υποχρεώσεις των πολιτών ως προς την καθοδήγηση της δράσης γίνονταν αντιληπτές όχι με όρους σύγκρουσης ανάμεσα σε πληθυντικές συλλογικές ομάδες ή τάξεις, αλλά με όρους ατόμων και ενάντια στους κρατικούς θεσμούς. Η ηθική κοινότητα δεν ήταν κάτι που μπορούσε να δρα, αλλά κάτι στο οποίο θα μπορούσε να γίνεται πολιτική επίκληση – μια κοινωνία των πολιτών της κοινής γνώμης, και όχι υποκείμενο δράσης αυτό καθεαυτό. Οι φιλελεύθεροι φιλόσοφοι, συνεπώς, μελετούσαν την πολιτική δράση μόνο όταν αυτή τελούνταν κατ' εξαίρεση και συνιστούσε παραβίαση του νόμου· εκλάμβαναν δε τις εξαιρετικές αυτές περιστάσεις ως μεμονωμένες, στατικές, ατομικές, και ως ένα είδος ελέγχου συγκεκριμένων νόμων στο όνομα της έννομης τάξης. Άλλες αντιλήψεις περί εναντίωσης παραμερίστηκαν – είτε εκείνες που διερευνούσαν τη νόμιμη πολιτική δράση και τη συμμετοχή πολιτών, διοργανωτών ή πολιτικών, είτε εκείνες που αντιλαμβάνονταν τις δράσεις συλλογικά, διαχρονικά, σε σχέση με την κοινωνική ισχύ και εξουσία πέραν του νόμου. Ο Rawls κατέστησε φιλοσοφικό ζήτημα μια δέσμη στέρεων, νομικών ορίων. Τα όρια αυτά τέθηκαν υπό προσεκτική επιτήρηση.

3

Πόλεμος και ευθύνη

Στο Διεθνές Δικαστήριο για Εγκλήματα Πολέμου, το οποίο διοργανώθηκε από τον Bertrand Russell το 1966 με σκοπό να δικάσει την αμερικανική κυβέρνηση για τα εγκλήματά της στο Βιετνάμ, μια διεθνής ομάδα φιλοσόφων, ακτιβιστών, νομικών και σχολιαστών έκρινε τις ΗΠΑ ένοχες για εγκλήματα επιθετικού πολέμου και για εγκλήματα κατά της ειρήνης και της ανθρωπότητας.¹ Ο Jean-Paul Sartre κατηγορήσε την αμερικανική κυβέρνηση για το υπέρτατο έγκλημα, που είχε κατονομαστεί πρόσφατα, δηλαδή τη γενοκτονία.² Η εκ μέρους του επίκληση των Αρχών της Νυρεμβέργης, οι οποίες αξιοποιήθηκαν για να δικάσουν οι ηγέτες και αξιωματούχοι των ναζί στα Διεθνή Στρατιωτικά Δικαστήρια είκοσι χρόνια νωρίτερα, υπήρξε φωνή βοώντος εν τη ερήμω. Το 1966 ο Πόλεμος του Βιετνάμ χαρακτηριζόταν, όπως έγραψε αργότερα ο Daniel Ellsberg, ως «πρόβλημα» ή ως «τέλμα», αλλά όχι ακόμα ως «έγκλημα».³ Περί το 1969, αυτό άλλαξε. Οι αποκαλύψεις σχετικά με τη σφαγή του Μι Λάι* έθεσαν το ζήτημα των εγκλημάτων πολέμου στο επίκεντρο της πολιτικής αντιπαράθεσης.⁴ Ο Russell και ο Sartre έμοιαζαν με προφήτες μάλλον, παρά με παλαβούς. Ο Stuart Hampshire, τότε πρόεδρος του Τμήματος Φιλοσοφίας του Πρίνστον, επέπληξε τους «ξεροκέφαλους φιλελεύθερους» για το γεγονός πως ειρωνεύονταν ό,τι οι ίδιοι εκλάμβαναν ως «απλοϊκό ριζοσπαστισμό» εκ μέρους του Russell· εκεί όπου οι θεωρίες τους είχαν αποτύχει να αποφέρουν ακριβείς προγνώσεις, η θεωρία του Russell είχε επιτύχει.⁵ Ο πόλεμος δεν ήταν απλώς ένα σφάλμα που σχετιζόταν με τη σύνεση ή τη στρατηγική. Επρόκειτο για μια ηθική κρίση.

Η εν λόγω ηθική κρίση ήταν αυτό που ώθησε τους ηθικούς και πολιτικούς φιλοσόφους σε δράση, καθώς εκείνοι άρχισαν να επεξεργάζονται τα διεθνή και διαπροσωπικά προβλήματα ζωής και θανάτου που η συνέχιση του πολέμου καθιστούσε αναπόφευκτα. Η αποστροφή για τον «μη αξιολογικό» κοινωνικό επιστημονικό ρεαλισμό της ειδημοσύνης, ο οποίος θεωρούνταν η κυρίαρχη ιδεολογία περί διακυβέρνησης, ήταν πια διαδεδομένη. Το ίδιο και ο θυμός απέναντι στα

όργανα μετάδοσης της εν λόγω ειδημοσύνης – «τις πολιτικές προσωπικότητες [statesmen] της Αμερικής που ήταν υπεύθυνες», όπως έγραφε ο Thomas Nagel, «για τις φονικότερες πτυχές» της πολιτικής, σε έναν πόλεμο «που διαπραττόταν», με τους όρους του Michael Walzer, «από επαγγελματίες και ειδικούς».⁶ Στα φιλοσοφικά περιοδικά, καθώς και στις αντιπολεμικές διαμαρτυρίες, αφθονούσαν οι εκκλήσεις για μια εναλλακτική «νέα ηθικότητα», καθώς πολλοί επιχειρούσαν να βρουν τρόπους να καταστήσουν υπόλογους όσους ευθύνονταν για την αποτυχία της παλαιάς.⁷ Η νέα φιλοσοφία των δημόσιων υποθέσεων αποτελούσε μέρος αυτής της πρόκλησης. Στην ιδρυτική διακήρυξη στόχων του περιοδικού *Philosophy and Public Affairs* το 1971, οι συντάκτες δήλωναν ότι οι φιλόσοφοι έπρεπε να «κάνουν τις διακριτές μεθόδους τους να συνδεθούν με προβλήματα τα οποία απασχολούν τον καθένα», προκειμένου να καταδείξουν ότι «η φιλοσοφική εξέταση» των «ζητημάτων δημόσιου ενδιαφέροντος» θα μπορούσε να «συμβάλει στην αποσαφήνιση και την επίλυσή τους».⁸

Μετά το 1968 και στις αρχές της δεκαετίας του 1970, καθώς το αντιπολεμικό κίνημα άρχισε να συμπεριλαμβάνει τους φιλελεύθερους, καθώς και τους αριστερούς που επί μακρόν αντιμετώπιζαν τον πόλεμο ως προϊόν της ιδεολογίας του Ψυχρού Πολέμου και της νεοαποικιοκρατίας, πολλοί φιλόσοφοι καταπιάστηκαν με το πρόβλημα της ηθικότητας και της δικαιοσύνης στον πόλεμο. Συνδύασαν το Δίκαιο, την ηθική και την πολιτική φιλοσοφία σε συγγράμματα με τίτλους όπως *War and Morality* [Πόλεμος και ηθικότητα], *War and Moral Responsibility* [Πόλεμος και ηθική ευθύνη] και *Moral Argument and the War in Vietnam* [Το ηθικό επιχείρημα και ο Πόλεμος στο Βιετνάμ].⁹ Αρχικά, αναζητήσαν μια ηθική βάση για τους κανόνες του πολέμου και στράφηκαν σε θεολογικές πηγές, όπως η θεωρία του δίκαιου πολέμου. Έστρεψαν επίσης την προσοχή τους στο διεθνές δίκαιο και στα νομολογιακά προηγούμενα των δικών της περιόδου μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο. Τα τελευταία υπόσχονταν ηθικούς φραγμούς στην κρατική δράση στο εξωτερικό, παρόμοιους με αυτούς που παρείχε ο συνταγματισμός στο εσωτερικό. Ο Rawls, ο Walzer, ο Nagel και άλλοι φιλόσοφοι της SELF επιχείρησαν να χαράξουν ένα πεδίο για μια ηθική θεωρία που θα έκρινε τα όρια του πολέμου. Τοποθέτησαν τις ιδέες τους, από τη μια πλευρά, ανάμεσα στον πασιφισμό και διάφορες μορφές ηθικής απολυτοκρατίας που απαγορεύουν κάθε μορφή βίας και, από την άλλη, στον ωφελιμισμό και τη συνεπειοκρατία, που όλο και περισσότερο σπιλώνονταν από τη σύνδεσή τους με τον ρεαλισμό των διανοητών της εξωτερικής πολιτικής.¹⁰ Επιδίωξαν μια νέα δέσμη ηθικών κανόνων – για να υποδείξουν πώς να αποτιμάται η δράση όσων παραβιάζουν τους εν λόγω κανόνες, πώς να καταδικάζονται όσοι δικαιολογούν φονικούς σκοπούς με ισχυρισμούς περί αναγκαιότητας, και πώς να απαντάται το ερώτημα ποιοι ήταν υπεύθυνοι. Ο Walzer χρειάστηκε μία ολόκληρη δεκαετία για να τελειοποιήσει

τη θεωρία του και να δημοσιεύσει το έργο του *Just and Unjust Wars* [Δίκαιοι και άδικοι πόλεμοι] (1977), ενώ ο Rawls σύντομα θα παραμέριζε εν συνόλω το αντικείμενο του διεθνούς πεδίου μέχρι και τη δεκαετία του 1990. Χάρη, ωστόσο, στις δικές τους προσπάθειες να καθοδηγήσουν τις αντιπολεμικές διαμαρτυρίες και να θέσουν τα ηθικά όρια του πολέμου αναδύθηκαν οι φιλελεύθερες θεωρίες του ύστερου εικοστού αιώνα περί πολέμου και διεθνούς ηθικότητας. Εκεί είχαν επίσης τις απαρχές τους οι προσεγγίσεις της «εφαρμοσμένης ηθικής» και της «δημόσιας ηθικότητας» που κυριάρχησαν αργότερα στη φιλελεύθερη φιλοσοφία.¹¹

Ο πόλεμος πυροδότησε αλλαγές στις ιδέες που σχετίζονταν με το βεληνεκές της πολιτικής φιλοσοφίας. Με την προσοχή στραμμένη όχι στους αμερικανικούς θεσμούς αλλά στο πεδίο των διεθνών θεσμών, οι ηθικοί κανόνες επεκτάθηκαν πέρα από το οριοθετημένο πεδίο της ρωλσιανής βασικής δομής. Τα δύο πεδία, ωστόσο, έλαβαν χωριστή μεταχείριση. Το διεθνές πεδίο είχε μικρή φιλοσοφική σχέση με το διανεμητικό. Ενώ η πολιτική του πολέμου ήταν βαθιά αλληλένδετη με ζητήματα πρόνοιας και ευημερίας –και, σε ό,τι αφορούσε τον μηχανισμό της επιστράτευσης, με προβλήματα ανισότητας και ιδιότητας του πολίτη–, η φιλοσοφική αντίληψη περί πολέμου ήταν συνδεδεμένη με την ηθική δράση και όχι με τη διανεμητική δικαιοσύνη ή την πολιτική οικονομία. Η κανονιστική και θεσμοκεντρική στροφή, στις τάξεις των ηθικών και πολιτικών φιλοσόφων, βρισκόταν εμφανώς καθ' οδόν, και επρόκειτο να επιταχυνθεί μετά τη δημοσίευση της θεωρίας του Rawls το 1971.¹² Ωστόσο, στις συζητήσεις γύρω από τον πόλεμο, ιδέες που είχαν τις ρίζες τους στη μελέτη της ηθικής, της φιλοσοφικής ψυχολογίας και της φιλοσοφίας της δράσης, και οι οποίες άπτονταν των ζητημάτων της αυτενέργειας, της πρόθεσης, της επιλογής και της ευθύνης, εντάχθηκαν στο πεδίο της πολιτικής δράσης και της ηθικής σύγκρουσης. Το πρόβλημα της διανομής αγαθών μέσα σε μια κοινότητα επίκοινων ηθικών αξιών ήταν πολύ σοβαρότερο από αυτό της ηθικής ευθύνης· η επίμαχη δράση ήταν ατομοκεντρική και δικαιολογούνταν με διαπροσωπικούς όρους, αποσπασμένη από την πολιτική ή διανεμητική σύγκρουση μεταξύ ομάδων ή συμφερόντων. Ο παραπάνω διαχωρισμός του φιλοσοφικού έργου δικαιολογήθηκε με τη διάκριση μεταξύ ιδανικής και μη ιδανικής θεωρίας.¹³ Κατά τα επόμενα χρόνια, οι επικρίσεις επικεντρώθηκαν στο ότι αυτή η εννοιολογική λογική χρησιμοποιήθηκε για να δικαιολογήσει την αδικαιολόγητη παραμέληση ποικίλων πολιτικών πραγματικοτήτων που δεν θα μπορούσαν εύκολα να ενταχθούν στη δομή ιδανικών θεωριών δικαιοσύνης – ιδίως των επίμονων μορφών κυριαρχησης με βάση την τάξη, τη φυλή και το φύλο.¹⁴ Στην Αμερική των τελών της δεκαετίας του 1960, μια τέτοια παραμέληση οφειλόταν στο γεγονός ότι οι φιλόσοφοι εστίαζαν στον πόλεμο χωρίς να λαμβάνουν υπόψη τις παραπάνω μορφές κυριαρχησης, αντί να εστιάζουν στον πόλεμο εντός των εν λόγω μορφών κυριαρχησης. Σε εκείνους τους καιρούς εγχώριας αταξίας, η κίνηση προς τη

διεθνή θεωρία παρείχε ένα είδος βαλβίδας διαφυγής. Οι ιδέες περί σύγκρουσης εξωτερικεύθηκαν, πέραν του διανεμητικού πλαισίου, προς το διεθνές πεδίο. Συντηρήθηκε, έτσι, το όραμα μιας κοινωνίας θεμελιωμένης στην ηθική συναίνεση.

Επιπλέον, η σύγκρουση εξατομικεύτηκε και μετατοπίστηκε στο έδαφος των ατομικών ηθικών αποφάσεων. Η πορεία αυτή, που ξεκίνησε στο πλαίσιο των αντι-παραθέσεων γύρω από την πολιτική ανυπακοή, συνεχίστηκε και σε εκείνες που αφορούσαν τον πόλεμο. Στις αρχές της δεκαετίας του 1970, η πρόκληση του καταλογισμού ατομικής ηθικής ευθύνης είχε εκτοπίσει την πρόκληση να αντιμετωπίζονται πολίτες και κράτη ως πολιτικά υπεύθυνοι για τον πόλεμο και τη διεξαγωγή του. Το πρόβλημα της πολιτικής ανυπακοής συνίστατο στον καθορισμό του πότε οι πολίτες δικαιολογούνταν να παραβιάζουν τους κανόνες. Το πρόβλημα του πολέμου κατέληξε να αφορά τον ορισμό του πότε όσοι τον διεξήγαν δικαιολογούνταν να αγνοούν τους κανόνες. Προς διερεύνηση αυτού του ζητήματος, οι φιλόσοφοι δεν έστρεψαν την προσοχή τους στις συγκρούσεις μεταξύ των υποκειμένων δράσης, αλλά στην εσωτερική σύγκρουση που βιώνουν τα υποκείμενα δράσης όταν έρχονται αντιμέτωπα με το «ηθικό δίλημμα» της επιλογής ανάμεσα σε ηθικές αρχές, καθώς αποφασίζουν σχετικά με μια σειρά ενεργειών. Οι ηθικές επιλογές στον πόλεμο κατέστησαν δοκιμαστική περίπτωση για μια νέα οπτική της εφαρμοσμένης ηθικής, κατά την οποία γενικές αρχές θα μπορούσαν να εγκαθιδρύνονται, να συμφωνούνται, να αναγνωρίζονται και να εφαρμόζονται σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, προκειμένου να διαπιστωθεί ποια είδη δράσεων ήταν ηθικώς επιτρεπτά. Πολύ σύντομα η εφαρμοσμένη ηθική συμπεριέλαβε επίσης την ιατρική, το Δίκαιο και τη διοίκηση επιχειρήσεων. Το γεγονός, όμως, ότι ο ηθικός στοχασμός για τον πόλεμο, με όλες του τις ακρότητες και τις επικλήσεις στην αναγκαιότητα, αποτέλεσε μία από τις πρώτες δοκιμαστικές περιπτώσεις της εφαρμοσμένης ηθικής είχε ευρύτερο αντίκτυπο στην ανάπτυξη της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας. Η εστίασή του στις δραματικές και έκτακτες ηθικές επιλογές εισήχθη σύντομα και σε άλλα ερευνητικά πεδία. Κυρίως, όμως, επανεισήχθη στο πεδίο της εγχώριας πολιτικής, όπου και έλαβε τη δική του διάσταση: τη δημόσια ηθικότητα.¹⁵

Στις εν λόγω αντιπαραθέσεις στα τέλη της δεκαετίας του 1960 και στις αρχές της δεκαετίας του 1970, περί αυτενέργειας των ατόμων και περί ηθικών αρχών, οι φιλελεύθεροι φιλόσοφοι εξακολούθησαν να ανταποκρίνονται ταχύτατα στα πολιτικά γεγονότα. Συνέχισαν επίσης τη φιλόδοξη αναζήτηση μιας γενικής ηθικής θεωρίας, την οποία είχαν ξεκινήσει ο Rawls και οι σύγχρονοί του κατά τη μεταπολεμική περίοδο. Η πρόκληση να εντοπιστούν γενικές αρχές που να καλύπτουν πολλές δυνητικές περιπτώσεις θα οδηγούσε τους φιλοσόφους σε ένα περίπλοκο πεδίο. Η εν λόγω πρόκληση έλαβε ιδιαίτερα ακανθώδη μορφή στο πλαίσιο της πολιτικής πρακτικής. Έτσι οι προσπάθειες, κατά την περίοδο του Πολέμου του Βιετνάμ, να θεωρητικοποιηθεί η πολιτική με τα εργαλεία της φιλοσοφίας απο-

δείχθηκαν ιδιαίτερα παραγωγικές: από τις παραπάνω συζητήσεις αναδύθηκε μια διακριτή φιλελεύθερη φιλοσοφική οπτική της πολιτικής δράσης ως μιας σειράς επιλογών στις οποίες συγκρούονταν μεταξύ τους ηθικές αρχές, ή αντιμετωπίζονταν κατ' επίκληση της αναγκαιότητας. Ο στοχασμός για το τι ήταν επιτρεπτό σύμφωνα με γενικές αρχές και κανόνες διελάμβανε επίσης τον στοχασμό για τα όρια της ηθικότητας – το σημείο όπου η ηθικότητα ερχόταν αντιμέτωπη με άλλα είδη αξιώσεων. Στο σημείο αυτό, ο ακατάστατος κόσμος της βεμπεριανής πολιτικής και των «βρόμικων χειρών» εισήλθε στη μελέτη της ηθικής. Η σχέση μεταξύ ιδιωτικών και δημόσιων ηθών διανοίχθηκε στον φιλοσοφικό διάλογο.

Τούτο είχε ορισμένες ακούσιες συνέπειες. Η ενασχόληση με τα βρόμικα χέρια, την αναγκαιότητα και την ενοχή άμβλυσε την ισχύ των εναλλακτικών προτάσεων, που διατυπώνονταν εκείνη την εποχή, για τον χειρισμό της ευθύνης κατά τη διάρκεια του πολέμου. Μια συνέπεια της μεταστροφής του ενδιαφέροντος προς τον πόλεμο, όπως εκείνη πραγματοποιήθηκε στο πεδίο της αυτενέργειας των ατόμων και στο παρασκήνιο της ανερχόμενης θεσμικής διανεμητικής θεωρίας του Rawls, υπήρξε και η παραμέληση των θεσμικών, συντεχνιακών [corporate] υποκειμένων δράσης – του στρατού, της γραφειοκρατίας, του κράτους. Οι πολιτικοί φιλόσοφοι ανησυχούσαν για τους φοιτητές τους, την επιστράτευση και τον милитарισμό, αλλά μιλούσαν λιγότερο για τον στρατό και τα συντεχνιακά [corporate] πανεπιστήμια στα οποία εργάζονταν. Καθώς οξυνόταν η ικανότητά τους να καταπιάνονται με ηθικά διλήμματα, η διαγνωστική τους ικανότητα σε σχέση με αυτά αμβλυνόταν. Πιο μακροπρόθεσμες θεσμικές αλλαγές, με πιο αξιοσημείωτη τον μετασχηματισμό του στρατού, αγνοήθηκαν σε μεγάλο βαθμό.¹⁶ Αντ' αυτών, οι φιλόσοφοι παραμέριζαν τις ιδέες περί συλλογικής ευθύνης χάριν της εστίασης στην ευθύνη και την τιμωρία των επιμέρους ηγετών. Στις εν λόγω συζητήσεις, εκλεπτόνθηκαν περαιτέρω η φιλοσοφική αντίληψη περί ηθικών σφαλμάτων και ο καθορισμός των ηθικών φραγμών στον πόλεμο. Ιδωμένα, ωστόσο, στο φόντο του δημόσιου λόγου για τον πόλεμο και την ευθύνη, συχνά τα επιχειρήματά τους ήταν, εντέλει, λιγότερο απαιτητικά απ' ό,τι αξίωνε η αντιπολεμική στιγμή. Στο πεδίο του πολέμου, η διάδοση μιας φιλοσοφίας ηθικών κανόνων και ορίων λειτουργούσε τόσο ως άδεια όσο και ως φραγμός. Οι πολιτικοί φιλόσοφοι άρχισαν να μεταχειρίζονται τις ηθικές αρχές σαν πολιτικό όπλο. Ωστόσο, η επίκληση των εν λόγω αρχών σηματοδοτούσε επίσης ένα είδος οπισθοχώρησης.

Στις αρχές της δεκαετίας του 1960, οι Αρχές της Νυρεμβέργης και η Χάρτα του Λονδίνου, που είχαν θέσει κατευθυντήριες γραμμές για τον περιορισμό των πολέμων και τον ορισμό των εγκλημάτων πολέμου μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο

Πόλεμο, είχαν εκλείψει από τον πολιτικό ορίζοντα.¹⁷ Καθώς η δίκη του Adolf Eichmann προσείλκυε διεθνή προσοχή, η Hannah Arendt εστίαζε το ενδιαφέρον της, γι' αυτή την υπόθεση, στη συνείδηση και τη φύση του κακού μάλλον, παρά στους διεθνείς νομικούς κανόνες και την παραβίασή τους.¹⁸ Για την Judith Shklar, η απουσία ενδιαφέροντος για τη Νυρεμβέργη αντανάκλασε ένα φιλελεύθερο τυφλό σημείο. Η νομικίστικη ιδεολογία, η οποία επισκίαζε την πολιτική και μη ουδέτερη φύση του Δικαίου, εμπόδιζε τους φιλελεύθερους να έρθουν αντιμέτωποι με το γεγονός ότι οι δίκες είχαν αποτελέσει ένα μέσο για την αναμέτρηση με το παρελθόν, και όχι ένα νομικό προηγούμενο ή μια δέσμη κατεθυντήριων αρχών για το μέλλον.¹⁹ Η Shklar θεωρούσε ότι, από μια άποψη, αυτό ήταν καλό: η υιοθέτηση των αυστηρών ορισμών της Νυρεμβέργης περί «επιθετικού πολέμου» θα συνέβαλλε, όπως είχαν κάνει και οι παλαιότερες κατηγοριοποιήσεις της θεωρίας του δικαίου πολέμου, στη νομιμοποίηση εκείνων των μορφών πολέμου που έμεναν εκτός της κατηγορίας, ως «αμυντικοί» ως προς τον σκοπό τους, αξιοσέβαστοι, ή ακόμα και ηθικά επιθυμητοί. Ωστόσο, η Shklar δεν το αντιμετώπιζε αυτό ως άμεση προοπτική: «Η απόσταση ανάμεσα στην εν λόγω φθαρμένη σύλληψη της ηθικότητας του πολέμου και την τρέχουσα πραγματικότητα του πολεμικού κράτους μοιάζει υπερβολικά μεγάλη για να καταστήσει πιθανή την επιβίωση της θεωρίας του «δικαίου πολέμου»».²⁰ Η Shklar είχε δίκιο ως προς το ότι οι Αρχές της Νυρεμβέργης και η θεωρία του δικαίου πολέμου θα μπορούσαν να αξιοποιηθούν για τη νομιμοποίηση μάλλον, παρά για τον περιορισμό των πολέμων.²¹ Έσφαλλε, όμως, ως προς το ότι αυτές οι αρχές δεν επρόκειτο να επιβιώσουν. Τον καιρό που έγραφε εκείνη, βρίσκονταν ήδη σε φάση αναβίωσης.

Η αναζήτηση μιας ηθικής του πολέμου δεν άρχισε στους κόλπους της φιλοσοφίας, αλλά στους δρόμους και στα δικαστήρια. Καθώς οι αντιρρησίες συνείδησης και οι αρνητές της επιστράτευσης επιζητούσαν να δικαιολογήσουν την αντίθεσή τους στον Πόλεμο του Βιετνάμ συγκεκριμένα, παρά στους πολέμους γενικά, οι επικλήσεις στις Αρχές της Νυρεμβέργης και στη θεωρία του δικαίου πολέμου πολλαπλασιάζονταν.²² Στην υπόθεση *Ηνωμένες Πολιτείες κατά Mitchell* (1966), ο David Henry Mitchell χρησιμοποίησε τις Αρχές της Νυρεμβέργης για να δικαιολογήσει την άρνηση κατάταξης ως μέσο αποσύνδεσής του από την ενοχή της Αμερικής για εγκλήματα πολέμου βάσει του διεθνούς δικαίου.²³ Παρότι ηττήθηκε στην υπόθεση καθώς και στην κατ' έφεση δίκη, η υπερασπιστική γραμμή του Mitchell υιοθετήθηκε και σε μεταγενέστερες υποθέσεις.²⁴ Το προηγούμενο της Νυρεμβέργης κατέστη κοινός τόπος αντιπολεμικών αιτημάτων με λίστα υπογραφών, όπως, π.χ., τα «Individuals against the Crime of Silence» [«Άτομα κατά του Εγκλήματος της Σιωπής»] και «A Call to Resist Illegitimate Authority» [«Κάλεσμα για Αντίσταση στη Μη Νομιμοποιημένη Εξουσία»], τα οποία υπέγραψαν παραπάνω από 20.000 άνθρωποι, μεταξύ των οποίων και οι Herbert Marcuse,

Susan Sontag και Paul Goodman.²⁵ Την ίδια εποχή, η θεωρία του δικαίου πολέμου, η οποία είχε αναζωογονηθεί ως τρόπος αναμέτρησης με τον πυρηνικό πόλεμο, γνώρισε μια δεύτερη αναβίωση στις τάξεις των καθολικών ακτιβιστών κατά του πολέμου και των προτεσταντών θεολόγων.²⁶ Αποτελώντας παραδοσιακά μια εναλλακτική προς τον πασιφισμό και τη σταυροφορία, σχεδιασμένη για να καθοδηγεί προσωπικότητες του κράτους [statesmen], η εν λόγω θεωρία προσέφερε ένα πλαίσιο για την αξιολόγηση των σκοπών και των μέσων του πολέμου: το *jus ad bellum* (το Δίκαιο που αφορά τη δικαιοσύνη του πολέμου)· το *jus in bello* (τη δικαιοσύνη της διεξαγωγής του πολέμου)· και μια δέσμη προϋποθέσεων τις οποίες θα έπρεπε να πληροί ένας πόλεμος προκειμένου να χαρακτηριστεί «δικαίος».²⁷ Από κοινού με τις Αρχές της Νυρεμβέργης, η θεωρία αυτή παρείχε μια βάση για το ηθικό δικαίωμα άρνησης της στρατιωτικής θητείας, όταν ένας πόλεμος ήταν άδικος, και για την αποφυγή της συνέργειας σε παραβιάσεις του *jus in bello*. Παρείχε, επίσης, δυνητικά ένα έννομο δικαίωμα άρνησης της ενοχής για το έγκλημα, όπως επίσης και της συμμετοχής σε εγκληματική δραστηριότητα.²⁸

Καθώς το αντιπολεμικό κίνημα ριζοσπαστικοποιούνταν, οι αντιπαραθέσεις γύρω από τη χρησιμότητα των παραπάνω πηγών αποτελούσαν καλό δείκτη για τις συζητήσεις σχετικά με τη νομιμοποίηση των διαμαρτυριών. Οι σχολιαστές απηύθυναν προειδοποιήσεις κατά της «ανακριβούς» χρήσης των Αρχών της Νυρεμβέργης και του δικαίου πολέμου εκ μέρους των διαδηλωτών. Ο βετεράνος σοσιαλιστής διαδηλωτής Michael Harrington –ο οποίος ήταν κατά του πολέμου, επέκρινε την «επικίνδυνα αντι-ελευθεριακή λογική» της κυβέρνησης αναφορικά με τις διαμαρτυρίες για την επιστράτευση, αλλά και διατηρούσε τις επιφυλάξεις του ως προς το αντιπολεμικό δόγμα– απέρριψε ως ασαφή την αναλογία με τη Νυρεμβέργη.²⁹ Ο John Courtney Murray, ο οποίος διαδραμάτισε κεντρικό ρόλο στη Διακήρυξη της Θρησκευτικής Ελευθερίας του Δεύτερου Συμβουλίου του Βατικανού [Vatican II's Declaration on Religious Freedom] και διετέλεσε μέλος της επιτροπής για την αναθεώρηση των κατηγοριοποιήσεων της Επιλεκτικής Στρατιωτικής Θητείας [Selective Service], επέστησε την προσοχή στη χρήση των αρχών του δικαίου πολέμου: εάν η θεωρία του δικαίου πολέμου αναγνωριζόταν νόμιμα ως υπεράσπιση της επιλεκτικής αντίρρησης συνείδησης, οι πολίτες θα έπρεπε να είναι αρκετά «καλλιεργημένοι» ώστε να ασκούν τη διακριτική ευχέρεια που απαιτεί η θεωρία και να αποτρέπουν το ανακύπτον πρόβλημα της «εσφαλμένης συνείδησης».³⁰ Ο Paul Ramsey, προτεστάντης ηθικιστής στο Πανεπιστήμιο του Πρίνστον (τον οποίο ο Rawls γνώριζε, έχοντας γράψει μάλιστα και κριτική για το βιβλίο του), επιχειρηματολόγησε το 1961 υπέρ μιας νομικής κατηγορίας «αντίρρησης στη βάση του δικαίου πολέμου», αλλά καταδίκασε πλέον τη «νομικίστικη-πασιφιστική εκδοχή του δόγματος του δικαίου πολέμου» η οποία χρησιμοποιήθηκε στο κάλεσμα για την Πορεία στην Ουάσινγκτον Υπέρ

της Ειρήνης στο Βιετνάμ,* και από τους «Φοιτητές για μια Δημοκρατική Κοινωνία» [Students for a Democratic Society (SDS)].³¹ Στο έργο του *The Just War* [Ο δίκαιος πόλεμος] (1968), εκλάμβανε τη θεωρία του δίκαιου πολέμου ως μια δέσμη κριτηρίων βάσει των οποίων μια ρεαλιστική κρατική μηχανή μπορούσε να θέτει όρια στις σύγχρονες πολεμικές επιχειρήσεις – όχι στον πυρηνικό πόλεμο, αλλά στις πολεμικές επιχειρήσεις για την καταστολή των εξεγέρσεων που η πυρηνική ειρήνη καθιστούσε πιθανές.³² Παρείχε δικαιολογήσεις για τους αρχιτέκτονες του Πολέμου του Βιετνάμ, και όχι για όσους του αντιτάσσονταν.

Ωστόσο, πολλοί αναγνώριζαν επίσης τις ευρύτερες χρήσεις των παραπάνω θεωρητικών σχημάτων – καθώς επίσης και των νόμων περί πολέμου και του διεθνούς ποινικού δικαίου – προς νομιμοποίηση του περιορισμού της κρατικής δράσης. Εκείνα είχαν τη δυνατότητα να δημιουργήσουν μια άμεση σχέση ανάμεσα σε διεθνείς αρχές και άτομα, παρακάμπτοντας το κράτος και τις υποχρεώσεις των πολιτών. Η θεωρία του δίκαιου πολέμου, έγραφε ο Ramsey, εισήγαγε στην κρατική πολιτική «τις υπερβατικές αξιώσεις του προσώπου και της ανθρωπότητας», όπως αυτές είχαν παγιωθεί στη «διεθνή δικαιοταξία».³³ Το διεθνές δίκαιο είχε προ πολλού αρχίσει να γίνεται αντικείμενο επίκλησης από όσους – φιλελεύθερους αλλά και πρώιμους νεοφιλελεύθερους – επιζητούσαν να περιορίσουν ή να εγκλείσουν το κράτος, αλλά το κοσμοπολιτικό όνειρο των νομικών του διεθνούς δικαίου είχε ξεθωριάσει στα μεταπολεμικά χρόνια.³⁴ Οι νομικοί άρχισαν πλέον να αντιμετωπίζουν τον Πόλεμο του Βιετνάμ ως παραβίαση του διεθνούς δικαίου, επιστρέφοντας σε μια θεώρηση της διεθνούς πολιτικής ως αρένας αρχών. Ο Richard Falk, ο οποίος βρισκόταν στο προσκήνιο των διαμαρτυριών του νομικού κόσμου κατά του Πολέμου του Βιετνάμ, και συμμετείχε επίσης στην Εταιρεία για τη Φιλοσοφία και τις Δημόσιες Υποθέσεις [Society for Philosophy and Public Affairs], έβλεπε στις Αρχές της Νυρεμβέργης κάποιες «κατευθυντήριες γραμμές για τη συνείδηση των πολιτών, και μια ασπίδα που μπορεί να χρησιμοποιηθεί στο εγχώριο νομικό σύστημα για την παρεμβολή υποχρεώσεων βάσει του διεθνούς δικαίου ανάμεσα στην κυβέρνηση και τα μέλη της κοινωνίας».³⁵

Για κάποιους φιλοσόφους, ωστόσο, το θεολογικό δόγμα ή το νομικό προηγούμενο φάνταζαν αδύναμα ως βάση επίκλησης. Οι νόμοι του πολέμου ήταν ασθενείς και μη δεσμευτικοί. Ορισμένοι ισχυρίζονταν ότι αυτό που χρειαζόταν ήταν ένα σύστημα ηθικής θεωρίας το οποίο θα μπορούσαν να επικαλούνται οι πολιτικοί δρώντες.³⁶ Ο Rawls επιχείρησε εκ νέου να το παράσχει. Το 1968, σε μια αντιπολεμική συγκέντρωση στο Χάρβαρντ, έλαβε τον λόγο από κοινού με τους Noam Chomsky, Rogers Albritton και τους διοργανωτές της καμπάνιας κατά της επιστράτευσης, και σκιαγράφησε έναν δικαιολογητικό μηχανισμό για την υπεράσπιση της επιλεκτικής αντίρρησης συνείδησης (ΕΑΣ). Αυτός ο μηχανισμός θα υπερέβαινε τις «απλώς θρησκευτικές» ή αμιγώς «ηθικές» θεωρίες όπως

ο πασιφισμός. Ό,τι δικαιολογούσε την ΕΑΣ, κατά τον Rawls, δεν ήταν ούτε η επίκληση στη συνείδηση, ούτε απλώς η επίκληση στο αίσθημα δικαιοσύνης της πλειοψηφίας που ο ίδιος είχε χρησιμοποιήσει για να εξηγήσει την πολιτική ανυπακοή – τις «πολιτικές αρχές για τη σύλληψη του κοινού καλού». Αυτό που είχε σημασία ήταν η αθέτηση των αρχών που διέπουν την κήρυξη και τη διεξαγωγή του πολέμου. Ενώ ο Ramsey είχε χρησιμοποιήσει τη θεωρία του δίκαιου πολέμου προς υπεράσπιση της κυβέρνησης, ο Rawls την αξιοποίησε προς υποστήριξη του αντιπολεμικού κινήματος. Ένας άδικος πόλεμος γεννούσε το δικαίωμα, και υπό ορισμένες συνθήκες το καθήκον, να αρνηθεί κανείς τη θητεία.³⁷

Ο Rawls δεν δημοσίευσε κείμενα για τη διεθνή ηθική παρά μόνο σε προχωρημένη ηλικία. Παρακινημένος όμως από τις εν λόγω συζητήσεις, διατύπωσε μια θεωρία πολέμου στο πλαίσιο ενός μαθήματος με τίτλο «Moral Problems: Nations and War» [«Ηθικά προβλήματα: έθνη και πόλεμος»], το οποίο δίδαξε την άνοιξη του 1969.³⁸ Στη διάρκεια ενός εξαμήνου με δύο διαλέξεις την εβδομάδα, ο Rawls εξέτασε θεωρίες πολέμου και δημιούργησε τη δική του, αδημοσίευτη αντίληψη περί των ορίων του πολέμου. Για τον Rawls, η ηθικότητα του πολέμου δεν αποτελούσε επέκταση της ηθικότητας των θεσμών – των αρχών δικαιοσύνης. Επρόκειτο για μια εν γένει επέκταση της ηθικότητας στο διεθνές πεδίο, όπου μια δέσμη ηθικών κανόνων και αρχών, ανεξάρτητων από τους κρατικούς θεσμούς, έβρισκε εφαρμογή σε διεθνείς δρώντες και άτομα. Οι ανωτέρω κανόνες και αρχές θα επιλέγονταν σε μια κατάσταση πρωταρχικής θέσης από τους αντιπροσώπους των κρατών – πίσω από ένα πέπλο άγνοιας όπως αυτό της εγχώριας θεωρίας –, οι οποίοι θα συμφωνούσαν, με βάση το εθνικό τους συμφέρον, να περιορίσουν τον πόλεμο, ως μέρος του φυσικού τους καθήκοντος προς διατήρηση των δίκαιων θεσμών τους. Οι αρχές θα περιλάμβαναν τους νόμους των εθνών, όπως επίσης του πολέμου και της ειρήνης, οι οποίοι ήταν γνώριμοι από το κλασικό δόγμα του διεθνούς δικαίου, καθώς και παραδοσιακές απαγορεύσεις ως προς τη διεξαγωγή του πολέμου – «τα φυσικά καθήκοντα που προστατεύουν την ανθρώπινη ζωή». Στο σημείο αυτό, ο Rawls δεν στηριζόταν στις Αρχές της Νυρεμβέργης ούτε σε πιο πρόσφατες θεωρίες διεθνούς δικαίου, αλλά στο κλασικό εγχειρίδιο του J.L. Brierly *The Law of Nations* [Το Δίκαιο των εθνών] (1926) – για μια παλιομοδίτικη θεώρηση του διεθνούς δικαίου η οποία βασιζόταν στις αρχές της κυρίαρχης ισότητας και στο καθήκον τήρησης των Συνθηκών –, και απέφευγε τις πολιτικές περιπλοκότητες της αποαποικιοποίησης ή των διεθνών οργανισμών.³⁹ Όπως συνέβαινε και με τη θεωρία του δίκαιου πολέμου, η θεώρηση του Rawls επιχείρησε να κινηθεί πέρα από τους πόλους της ηθικής απολυτοκρατίας (μια δέσμη ηθικών κανόνων και απαγορεύσεων που ήταν αδύνατον να ανατραπούν) και της λογικής του κράτους (η οποία δικαιολογούσε πολλά, στο όνομα της κρατικής σταθερότητας). Ακολούθησε επιπλέον τη

διάκριση ανάμεσα σε κρίσεις σχετικά με τον πόλεμο εν γένει και σχετικά με τη διεξαγωγή του ειδικότερα.⁴⁰

Για τον Michael Walzer, το πρόβλημα των εγκλημάτων πολέμου και όχι η άρνηση στράτευσης ήταν αυτό που τον οδήγησε αρχικά στη θεωρία του δίκαιου πολέμου. Προσωπικότητες τόσο διαφορετικές μεταξύ τους όσο ο Bayard Rustin και ο Dwight Eisenhower, έγραφε ο Walzer σε ένα άρθρο του στο περιοδικό *Dissent* το 1967, προσέφεραν την ίδια θεωρία περί ηθικών κρίσεων κατά την περίοδο του πολέμου. Είτε επρόκειτο για πασιφιστές είτε για милитарιστές, εστίαζαν στη δίκαιη ή άδικη φύση ενός πολέμου και απέρριπταν την ιδέα ότι, ασχέτως τού πόσο δίκαιος ήταν ο σκοπός του πολέμου, έπρεπε να τίθενται ηθικά όρια ως προς τη διεξαγωγή του.⁴¹ Κάποιες πράξεις, ωστόσο, δεν θα μπορούσαν ποτέ να δικαιολογηθούν με επίκληση της «στρατιωτικής αναγκαιότητας» ή βάσει των στόχων του πολέμου. Οι περιορισμοί ως προς τα μέσα που ενέπιπταν στο πεδίο του *jus in bello* –η προστασία των αμάχων, παραδείγματος χάριν, και η ηθική μεταχείριση των αιχμαλώτων– δεν θα έπρεπε να έχουν καμία σχέση με τους σκοπούς του πολέμου. Θα έπρεπε να σκιαγραφηθεί μια σειρά απόλυτων ηθικών διακρίσεων. Με τις αμερικανικές επιχειρήσεις έρευνας και καταστροφής στο Νότιο Βιετνάμ, που στρέφονταν ενάντια σε αμάχους, η διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε στρατιώτες και πολίτες, η οποία καθόριζε την ασυλία των πολιτών, αποτελούσε προτεραιότητα. Το 1971 ο Walzer υποστήριζε πλέον ότι ήταν σχεδόν αδύνατον να δικαιολογηθούν οι πράξεις που εξάλειφαν τη διάκριση στρατιώτη-πολίτη, όπως, για παράδειγμα, ο βομβαρδισμός πόλεων.⁴²

Για τον Walzer, ο εν λόγω αναπροσανατολισμός προς την κατεύθυνση της διεξαγωγής του πολέμου αποτελούσε ένα βήμα προς εκείνο το είδος ηθικής θεωρίας των ορίων το οποίο ο ίδιος συσχέτιζε με την αντίληψη περί αλλοτριωμένης, περιορισμένης ιδιότητας του πολίτη στο φιλελεύθερο κράτος. Στο πρώτο του βιβλίο, *The Revolution of the Saints* [*Η επανάσταση των αγίων*] (1965), είχε προβεί στη διαφοροποίηση ανάμεσα σε μια αντίληψη των καθολικών περί περιορισμένης ηθικότητας –ορατή στη θεωρία του δίκαιου πολέμου με τους ηθικούς φραγμούς της– και μια προτεσταντική εφ’ όλης της ύλης ηθικότητα η οποία εντοπιζόταν σε σεκταριστικές, ευσεβείς εκδοχές της ιδιότητας του πολίτη, όπως επίσης και στην ιδέα μιας σταυροφορίας.⁴³ Σύμφωνα με αυτή την άποψη, εάν όλοι είμαστε σταυροφόροι «άγιοι» υπό τη σκέπη του Θεού, ελάχιστη διαφορά υπάρχει μεταξύ μαχομένων και αμάχων· το ίδιο ίσχυε και για ένα δημοκρατικό κράτος όπου όλοι οι πολίτες υπηρετούν εξίσου στον στρατό, για να προστατεύσουν την κοινότητά τους. Η θεωρία του δίκαιου πολέμου, με την αυστηρή της προσκόλληση στη διάκριση μαχομένων-αμάχων, έθετε υπό αμφισβήτηση την παραπάνω, πυκνότερη ιδέα της ιδιότητας του πολίτη.⁴⁴ Ωστόσο, όπως υποστήριξε αλλού ο Walzer, η ιδιωτική ζωή των πολιτών, το γεγονός, κατά τα λεγόμενά του, ότι οι

περισσότεροι άνθρωποι τις περισσότερες φορές δεν επιθυμούν και δεν έχουν τη δυνατότητα να ασχοληθούν με την πολιτική, σήμαινε ότι η εν λόγω πυκνότερη ιδέα δεν ίσχυε στην πράξη.⁴⁵ Η θεωρία του δίκαιου πολέμου, κατά τη θεώρηση αυτή, ήταν πιο ρεαλιστική σε μια εποχή που δεν υπηρετούσαν όλοι οι πολίτες.

Η κίνηση του Walzer να καθορίσει τα όρια και να διακρίνει τις κατηγορίες των μαχομένων προηγήθηκε μιας σημαντικής μεταβολής στις συζητήσεις γύρω από τον πόλεμο που έλαβαν χώρα μετά το 1969, όταν τα εγκλήματα πολέμου κατέστησαν εξίσου το επίκεντρο της πολιτικής πρακτικής και της θεωρίας.⁴⁶ Η Κίνηση Κληρικών και Λαϊκών με Έγνοια για το Βιετνάμ [*Clergy and Laymen Concerned about Vietnam*]* δημοσίευσε το έργο *In the Name of America* [*Στο όνομα της Αμερικής*], μια συλλογή αποδεικτικού υλικού για τα εγκλήματα πολέμου των Αμερικανών.⁴⁷ Ο Seymour Hersh δημοσίευσε τη δική του πραγματεία αναφορικά με τα εγκλήματα στο Βιετνάμ. Οι αποκαλύψεις του για τη σφαγή του Μι Λάι έδωσαν άλλη διάσταση στη συζήτηση. Δεν υπήρχε πλέον καμία αμφιβολία ότι είχαν διαπραχθεί εγκλήματα πολέμου. Το ερώτημα ήταν τι έπρεπε να γίνει. Τι σήμαινε η παραβίαση της ηθικής διεξαγωγής, που αντιπροσώπευε αυτό το γεγονός, για όσους ήταν άμεσα ή έμμεσα υπεύθυνοι; Λίγο καιρό αφότου ο Rawls ασχολήθηκε με το ζήτημα της άρνησης και της δικαιοσύνης του πολέμου, τα προβλήματα αυτά παραχώρησαν τη θέση τους σε ανησυχίες σχετικά με τη δικαιοσύνη της διεξαγωγής του πολέμου.⁴⁸ Οι πηγές του διεθνούς δικαίου, οι Αρχές της Νυρεμβέργης και η θεωρία του δίκαιου πολέμου, που είχαν επιτρέψει να δικαιολογηθεί η άρνηση στράτευσης στη βάση της αδικίας του πολέμου αυτού καθεαυτόν και στη βάση του εγκλήματος του επιθετικού πολέμου, αξιοποιήθηκαν εκ νέου για τη διερεύνηση της εγκληματικής διεξαγωγής του.⁴⁹

Ο εν λόγω αναπροσανατολισμός προς τη διεξαγωγή και η εστίαση στους αμάχους είχαν πολλές προεκτάσεις. Καθώς σκιαγραφούνταν συγκεκριμένα πεδία σχετικά με τον πόλεμο, άλλα παραμερίζονταν. Μια ευρύτερη συνέπεια της μετατόπισης προς τη διεξαγωγή του πολέμου υπήρξε ο φιλοσοφικός παραγκωνισμός των πολιτικών και ιδεολογικών ζητημάτων γύρω από τον πόλεμο. Το Διεθνές Δικαστήριο Εγκλημάτων Πολέμου του Russell, και τα τμήματα του ύστερου αντιπολεμικού κινήματος που υποστηρίχθηκαν από τη διεθνή αντιιμπεριαλιστική Αριστερά, είχαν συνδέσει τα εγκλήματα πολέμου των ΗΠΑ με γεωπολιτικά ερωτήματα σχετικά με τον Ψυχρό Πόλεμο, την αποαποικιοποίηση και τη νεοαποικιοκρατία.⁵⁰ Ορισμένοι φιλόσοφοι που τοποθετούνταν στα αριστερά της κυρίαρχης φιλοσοφικής τάσης, όπως οι Walzer, Sidney Morgenbesser, Kai Nielsen και άλλα μέλη του παραρτήματος της Εταιρείας για τη Φιλοσοφία και τις Δημόσιες Υποθέσεις [*Society for Philosophy and Public Affairs*] στη Νέα Υόρκη, συνέχισαν να διατυπώνουν παρατηρήσεις σχετικά με την πολιτική του πολέμου.⁵¹ Ο ίδιος ο Walzer θα ανέπτυξε μια ευρεία θεωρία δίκαιου πολέμου,

η οποία περιελάμβανε, από τη μια, εγκλήματα επιθετικού πολέμου και, από την άλλη, εγκλήματα που αφορούσαν τη διεξαγωγή του πολέμου· επρόκειτο δε να την αξιοποιήσει τόσο για να δικαιολογήσει την εναντίωσή του στον Πόλεμο του Βιετνάμ όσο και για να ορίσει ως δίκαιη τη θέση του Ισραήλ στο πλαίσιο του Αραβο-ισραηλινού Πολέμου του 1967.⁵² Ωστόσο, η εστίαση στη διεξαγωγή και στα απόλυτα ηθικά όρια του πολέμου διαχωριζόταν από τα ερωτήματα αυτά. Στην πλειονότητά τους, οι φιλόσοφοι εστίαζαν στη διεξαγωγή μάλλον παρά στην πολιτική, και στις πράξεις των επιμέρους στρατιωτών και ηγετών περισσότερο, παρά σε αυτές των πολιτών. Η θεωρία του δίκαιου πολέμου προέβαινε σε διακρίσεις τις οποίες η ηθικότητα των σταυροφόρων πολιτών είχε καμουφλάρει – μεταξύ στρατιώτη και πολίτη, καθώς και μεταξύ των ηθικών μέσων και των πολιτικών σκοπών του πολέμου. Ενώ θεωρητικοί της ηθικής και της πολιτικής όπως ο Walzer άρχισαν να προβαίνουν σε ανάλογες διακρίσεις, άλλοι προχώρησαν ακόμα παραπέρα – ακριβώς με τον τρόπο που ανέμενε η Shklar. Η εστίαση του Walzer στη διεξαγωγή του πολέμου και στην ασυλία των αμάχων ήταν σημάδι για το τι επρόκειτο να ακολουθήσει.

Καθώς όλο και περισσότεροι φιλόσοφοι που σχετίζονταν με τη SELF και την Εταιρεία για τη Φιλοσοφία και τις Δημόσιες Υποθέσεις στρέφονταν προς τη θεωρητικοποίηση του πολέμου, καθίστατο σαφής η δυσaréσκεία τους για τις ανεπάρκειες του διαθέσιμου πλαισίου. Ενώ νομικοί όπως ο κατήγορος στις Δίκες της Νυρεμβέργης Telford Taylor επιβεβαίωναν τη δυνατότητα των νόμων του πολέμου να αντιμετωπίζουν τα εγκλήματα πολέμου, κάποιοι φιλόσοφοι θεωρούσαν αυτούς τους νόμους «ηθικά μη θελκτικούς» και ανεπαρκείς από μόνους τους να θέσουν φραγμούς στον πόλεμο ή στο κράτος.⁵³ Ο φιλόσοφος του Δικαίου Richard Wasserstrom υποστήριξε ότι, εφόσον δεν επρόκειτο για «ένα ορθολογικό, συνεκτικό σύστημα κανόνων και αρχών», τα κενά αυτών των νόμων νομιμοποιούσαν πράξεις που βρίσκονταν εκτός του νομικού κώδικα. Αν ένας στρατιώτης δεν λάμβανε εντολή να προβεί σε κάποια από τις λίγες πράξεις που προβλέπονταν στον νόμο, δεν υφίστατο καμία «ευχερώς εφαρμόσιμη γενική αρχή την οποία θα μπορούσε να επικαλεστεί για καθοδήγηση».⁵⁴ Επιπλέον, το διεθνές δίκαιο είχε αποτύχει να μεταβάλει τις υπάρχουσες παραδοχές σχετικά με τον πόλεμο, οι οποίες απέρριπταν την ηθικότητα. Η ρεαλιστική θέση, που απέρρεε από τη «διακήρυξη» του στρατηγού Sherman – η οποία υπαινισσόταν ότι, αφού «ο πόλεμος είναι κόλαση», τα πάντα επιτρέπονται –, εξακολουθούσε να λαμβάνεται σοβαρά υπόψη, τόσο στη θεωρία όσο και στην πρακτική των διεθνών σχέσεων. Το ίδιο ίσχυε και για το επιχείρημα ότι, χωρίς θετικό διεθνές δίκαιο και τον ανά-

λογο μηχανισμό για την επιβολή του, η ηθικότητα που εξέφραζαν οι εν λόγω νόμοι ήταν άνευ σημασίας.⁵⁵ Για τον φιλόσοφο της SELF Marshall Cohen, οι νόμοι του πολέμου απέτυχαν να αναγνωρίσουν ότι η ηθικότητα είχε προτεραιότητα. Απαιτούνταν μια «πιο άκαμπτη» σύλληψη της ηθικότητας του πολέμου, που να ανταποκρίνεται «πιο πειστικά στις θεμελιώδεις αρχές», προκειμένου να προκύψουν οι φραγμοί τους οποίους δεν παρείχαν οι ρεαλιστικές θεωρήσεις των διεθνών σχέσεων.⁵⁶ Οι ηθικές αρχές δεν θα μπορούσαν να «υποταχθούν» σε άλλα συμφέροντα.⁵⁷ Ποιες, όμως, θα έπρεπε να είναι αυτές οι αρχές;

Όταν οι Rawls και Walzer εισηγούνταν τις θεωρίες τους περί δίκαιου πολέμου, αναζητούσαν μια δέσμη ηθικών κανόνων που θα υπερέβαιναν το διεθνές δίκαιο. Επιδίωκαν να χαράξουν έναν χώρο ανάμεσα στην ηθική απολυτοκρατία και τον πασιφισμό, από τη μια πλευρά, και στον ωφελιμισμό και τον ρεαλισμό, από την άλλη. Δεν ήταν, όμως, πια οι μόνοι που αναζητούσαν μια ηθική θεωρία μέσω της οποίας θα ήταν δυνατή η πλοήγηση ανάμεσα στους πόλους της ηθικής απολυτοκρατίας και του ωφελιμισμού. Στις αρχές της δεκαετίας του 1970, οι φιλόσοφοι εν γένει αμφισβητούσαν τον ωφελιμισμό. Ο Rawls υποστήριζε τη δικαιοσύνη έναντι της ωφελιμότητας, ενώ και άλλες επιθέσεις κατά του ωφελιμισμού, όπως αυτή του Βρετανού φιλοσόφου Bernard Williams, αποδεικνύονταν όλο και πιο επιδραστικές, ιδίως στις συζητήσεις περί ηθικής ευθύνης.⁵⁸ Όταν ο Williams επιτέθηκε στις συνεπειοκρατικές θεωρίες, υποστήριξε ότι οι θεωρίες αυτές άφηναν απ' έξω την ιδέα ότι «ο καθένας μας είναι ειδικά υπεύθυνος για το τι κάνει ο ίδιος, παρά για το τι κάνουν οι άλλοι άνθρωποι».⁵⁹ Στον απόηχο του Πολέμου του Βιετνάμ, η φήμη του ωφελιμισμού επιδεινώθηκε. Οι επικριτές του τον συνέδεαν συχνά με ένα είδος ρεαλισμού, λόγω της ιδεολογικής του συνάφειας με το κράτος και τις ικανότητες ή τους υπολογισμούς του αναφορικά με τη διενέργεια πολέμου. Τυχόν συνηγορία υπέρ της δικαιολόγησης όλων των μέσων στο όνομα μιας ευρύτερης ωφελιμότητας οδηγούσε στη δικαιολόγηση φονικών μέσων. Μια πολιτική κριτική στον ωφελιμισμό ήρθε, έτσι, να συμπληρώσει την αντίστοιχη φιλοσοφική. «Η κακή ηθική φιλοσοφία [...] υπό την επιρροή της κακής κοινωνικής επιστήμης», όπως έγραφε εκ των υστέρων ο Stuart Hampshire, ήταν συνεργός στα κακώς πεπραγμένα του πολέμου. Η «υπολογιστική ηθικότητά» της – η εξάρτησή της από μορφές ανάλυσης κόστους-οφέλους, όπου μη συγκρίσιμα αγαθά ανταλλάσσονταν μεταξύ τους – αποτελούσε «εμπόδιο» στη μεταρρύθμιση.⁶⁰ Η συγγένεια μεταξύ του ωφελιμισμού και της γραφειοκρατικής ιδεολογίας δεν ήταν, όπως υποστήριξε αργότερα ο Alasdair MacIntyre, «απλώς ζήτημα ομοιότητας».⁶¹ Ο ωφελιμισμός δημιουργούσε μια πλαστή αυτοπεποίθηση στους διαμορφωτές της πολιτικής οι οποίοι πίστευαν ότι τα «μη προτασιακά και μη προγραμματισμένα στοιχεία της ηθικότητας» ήταν δυνατόν να απορριφθούν ή να τεθούν υπό έλεγχο.⁶² Στο σημείο αυτό, ο αντι-κρατισμός της Νέας Αριστεράς συνδέθηκε με τις φιλελεύθερες επικρίσεις της γραφειοκρατίας,

του милитарισμού και του πατερναλισμού, θέτοντας έτσι τον ωφελιμισμό υπό πίεση. Για όσους νοιάζονταν για τη διεξαγωγή, μια θεωρία του πολέμου δεν θα μπορούσε να είναι ωφελιμιστική: το ενδεχόμενο αυτό αποκλειόταν από την αποφυγή της ευθύνης και την υπεράσπιση της λογικής ότι ο σκοπός αγιάζει τα μέσα, την οποία πρέσβευε ο ωφελιμισμός.

Κατά την αναζήτηση εναλλακτικών, γεννήθηκε η σύγχρονη προσέγγιση της εφαρμοσμένης ηθικής. Πολλοί άρχισαν να εισφέρουν εργαλεία από τη γλωσσολογική ανάλυση και τη φιλοσοφία της δράσης προκειμένου να θέσουν ηθικούς κανόνες, να οριοθετήσουν τι ήταν επιτρεπτό και να αποφασίσουν ποιος θα έπρεπε να προστατεύεται στον πόλεμο (ανεξάρτητα από τους σκοπούς ή την πολιτική του) και ποιος θα μπορούσε να θεωρηθεί υπεύθυνος για τον πόλεμο. Οι φιλόσοφοι χρησιμοποιούσαν πλέον αφηρημένους, προσωπικούς και διαπροσωπικούς τρόπους δικαιολόγησης για να διερευνήσουν τα πιο απτά υπαρξιακά ερωτήματα: της ζωής, του θανάτου και του φόνου – ερωτήματα που παρέμεναν στον πυρήνα της εφαρμοσμένης ηθικής.⁶³

Ένα από τα πιο επιδραστικά επιχειρήματα είχε ήδη προταθεί, πάνω από μία δεκαετία νωρίτερα: «το δόγμα της διπλής επενέργειας». Η παλαιά αυτή ιδέα είχε επανεισαχθεί στη φιλοσοφία της γλώσσας από την Elizabeth Anscombe και διατηρήθηκε εις το διηνεκές στο πεδίο της ηθικής. Την περίοδο του Πολέμου του Βιετνάμ, η Anscombe ήταν γνωστή για τη δριμεία κριτική της προς τη σύγχρονη ηθική φιλοσοφία.⁶⁴ Είχε ηγηθεί της εσωτερικής εξέγερσης στην Οξφόρδη κατά των μη γνωστικιστικών θεωριών –όπως αυτή του A.J. Ayer– οι οποίες αρνούνταν την αλήθεια ή το ψεύδος των ηθικών θέσεων. Είχε επίσης γίνει γνωστή για την εναντίωσή της, από κοινού με τη Philippa Foot, στην απόφαση του Πανεπιστημίου το 1956 να απονείμει τιμητικό τίτλο στον Πρόεδρο Truman. Η Anscombe είχε καταδικάσει τους απεριόριστους σκοπούς στον πόλεμο. Υποστήριζε ότι η διάκριση μεταξύ «νόμιμης» θανάτωσης και δολοφονίας είχε «βάρβαρες» συνέπειες, όπως άλλωστε και το δόγμα της συλλογικής ευθύνης (το οποίο είχε χρησιμοποιηθεί για να νομιμοποιηθεί η θανάτωση απλών πολιτών κατά τη ρίψη των ατομικών βομβών στην Ιαπωνία, κι ωστόσο δεν είχε πάψει να υποστηρίζεται με έναν «πένθιμο εξυψωμένο ηθικό τόνο»). Διερευνώντας λοιπόν τον συνήθη ισχυρισμό που προβαλλόταν σχετικά με τις προθέσεις του Truman –ότι δηλαδή δεν αποσκοπούσε στη θανάτωση αθώων, αλλά στη λήξη του πολέμου–, η Anscombe υποστήριξε ότι η επιλογή κάποιου να σκοτώσει αθώους, προκειμένου να πετύχει τον σκοπό του, συνιστούσε πάντοτε δολοφονία. Η περίπτωση του Truman δεν ήταν οριακή. Η Anscombe πίστευε πως ούτε η συγκινησιοκρατία [emotivism] (η οποία υποβάθμιζε την ηθικότητα σε μια απλή έκφραση στάσεων) ούτε η συνεισδοκράτεια (η οποία δικαιολογούσε τα μέσα υποδεικνύοντας τους σκοπούς) είχαν επιτύχει, ως προς τη διατήρηση της απαγόρευσης της δολοφονίας κατά

τον πόλεμο.⁶⁵ Απαιτούνταν μια απολυτοκρατική ηθική θεωρία – όχι ο πασιφισμός, αλλά μια θεωρία που θα απαιτούσε σε κάθε περίπτωση στέρεους κανόνες για την απαγόρευση της δολοφονίας αθώων.

Η Anscombe στράφηκε στο δόγμα της διπλής επενέργειας. Σύμφωνα με αυτό το δόγμα, μερικές φορές επιτρέπεται να προκαλείται, ως απλώς προβλεφθείσα παρενέργεια, ένα βλαπτικό γεγονός το οποίο θα ήταν ανεπίτρεπτο εάν προκαλούνταν εσκεμμένα. Στο έργο της *Intention* [Πρόθεση] (1958), η Anscombe περιέγραφε τις προθέσεις ως εξαρτώμενες από τις δράσεις και τις περιστάσεις. Τόνιζε ότι η δράση δεν θα έπρεπε να γίνεται αντιληπτή με τους όρους των φυσικών επιστημών, αλλά με αυτούς του καθημερινού κοινωνικού βίου – τα κίνητρα, τις προθέσεις, τις επιθυμίες και τις εξηγήσεις των υποκειμένων δράσης αυτών καθεαυτά, τη μη παρατηρήσιμη ή πρακτική γνώση τους.⁶⁶ Μετά την παρέμβαση του Donald Davidson στις φιλοσοφικές συζητήσεις για την αυτενέργεια το 1963, η παραπάνω θεώρηση της πρόθεσης απορρίφθηκε, από κοινού με άλλες «αντι-αιτιοκρατικές» εξηγήσεις της δράσης, καθώς οι φιλόσοφοι της καθημερινής γλώσσας επέλεξαν τη γενική θεωρία του νοήματος του Davidson αντί της αποσπασματικής ανάλυσης.⁶⁷ Ακόμα κι έτσι, ωστόσο, οι ιδέες της Anscombe αποδείχθηκαν επιδραστικές στο πεδίο της ηθικής –ιδίως ο προβληματισμός της σχετικά με το γιατί κάποιες δράσεις μπορεί να είναι εμπρόθετες βάσει ορισμένων περιγραφών ενώ άλλες όχι, και το πώς κάποιες άλλες μπορεί να είναι απρόθετες, ακόμα κι αν γίνονται αντιληπτές ως εμπρόθετες όταν περιγράφονται ως τέτοιες. Η διαίσθηση αυτή μετεξελίχθηκε στο δόγμα της διπλής επενέργειας. Η διπλή επενέργεια προσέφερε έναν τρόπο για να οριοθετηθεί το τι λογιζόταν ως ηθική διεξαγωγή και για να αμφισβητηθεί ο αιτιακός ωφελιμισμός της πολιτικής του πολέμου, χωρίς να απολήξει στον πασιφισμό.

Μέρος της επίκλησης της διπλής επενέργειας ήταν και η ευρεία εφαρμογή της, πέραν της διαγωγής κατά τον πόλεμο. Για ορισμένους, οι εφαρμογές αυτές δεν ήταν αρκετά ευρείες. Στο άρθρο της «The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect» [«Το ζήτημα της άμβλωσης και το δόγμα της διπλής επενέργειας»] (1967), η Philippa Foot επισήμαινε τους περιορισμούς του εν λόγω δόγματος στο συγκεκριμένο της άμβλωσης.⁶⁸ Όπως η Anscombe, έτσι και η Foot επέκρινε τις υποκειμενιστικές και ωφελιμιστικές θεωρίες που εξομοίωναν τη φαιλότητα της αποτυχίας πρόληψης μιας κακής έκβασης με τη διάπραξη της. Επιθυμούσε πιο εκλεπτυσμένους τρόπους οριοθέτησης του τι ήταν ηθικά επιτρεπτό. Η Foot ξεκίνησε με ένα υποθετικό νοητικό πείραμα. Ένα εκτροχιασμένο τραμ κατρακυλάει πάνω στις ράγες του, καταλήγοντας σε μια διχάλα: εάν το τραμ ακολουθήσει τη μία κατεύθυνση, θα σκοτώσει πέντε ανθρώπους που εργάζονται σε εκείνο το τμήμα της γραμμής· εάν ο οδηγός αποκλίνει προς την άλλη κατεύθυνση, θα σκοτώσει έναν άνθρωπο στην άλλη γραμμή. Τι πρέπει να κάνει ο οδηγός;

Νοητικά πειράματα όπως το παραπάνω διαδόθηκαν ευρέως και κυκλοφόρησαν πέρα από την αναλυτική ηθική της Οξφόρδης, απ' όπου προέρχονταν. Το ίδιο συνέβη και με τις καταστάσεις «ηθικού διλήμματος», στις οποίες τα ηθικά υποκείμενα δράσης έπρεπε να επιλέξουν ανάμεσα σε πράξεις με εξίσου καλά και κακά αποτελέσματα. Ακριβώς ένα τέτοιο ηθικό δίλημμα παρουσίασε εκ νέου, σε τροποποιημένη μορφή, η Judith Jarvis Thomson, ως το πασίγνωστο «πρόβλημα του τρόλεϊ» (ο λήπτης της απόφασης, στο παράδειγμα της Thomson, ήταν ένας περαστικός αντί του οδηγού). Σκοπός αυτών των πειραμάτων ήταν να αποκαλύψουν τις διαισθήσεις, όχι μέσα από την παρατήρηση της καθημερινής χρήσης της γλώσσας, αλλά μέσα από την ανάλυση έκτακτων καταστάσεων. Οι διαισθήσεις αντιπαραβάλλονταν με γενικές αρχές οι οποίες δικαιολογούσαν άλλες περιπτώσεις, ή ταίριαζαν με αυτές, ούτως ώστε να τεθούν υπό αναθεώρηση.⁶⁹ Υπό το πρίσμα του δικού της νοητικού πειράματος, η Foot υποστήριξε ότι η διπλή επενέργεια δεν ταίριαζε με τις διαισθήσεις μας. Εφόσον δεν εφαρμοζόταν σε πλήθος καταστάσεων, δεν μπορούσε να αποτελέσει χρήσιμο ηθικό κανόνα. Πρότεινε, έτσι, μια απλούστερη διάκριση: ανάμεσα στο «πράττειν» και το «επιτρέπειν». Η διάκριση αυτή είχε ακόμα ευρύτερες εφαρμογές, με πιο επιδραστική εκείνη στο πεδίο της βιοϊατρικής ηθικής –που τότε επεκτεινόταν ραγδαία, υπό την αιγίδα νέων ερευνητικών οργανισμών όπως το Ίδρυμα Hastings για την Κοινωνία, την Ηθική και τις Επιστήμες της Ζωής–, όπου αναδιατυπώθηκε ως διάκριση ανάμεσα στο «να σκοτώνεις» και «να αφήνεις κάποιον να πεθάνει».⁷⁰ Θα μπορούσε επίσης να αξιοποιηθεί για τον καθορισμό της επιτρεπτής διαγωγής κατά τον πόλεμο: ενώ το να προκαλεις βλάβη ήταν πάντα ηθικά απαράδεκτο, το να επιτρέπεις να προκληθεί βλάβη δεν ήταν.

Κατά τα επόμενα χρόνια, οι ηθικοί και πολιτικοί φιλόσοφοι χρησιμοποιούσαν ολοένα και περισσότερο νοητικά πειράματα, όπως επίσης και το μοντέλο του ελέγχου της διαίσθησης μέσω υποθετικών περιπτώσεων, προκειμένου να καταλήξουν σε κάποιες αρχές. Πιο άμεσα, οι εν λόγω διακρίσεις είχαν αξιοσημείωτες συνέπειες στις αντιπαραθέσεις σχετικά με την ευθύνη, τη δράση και τη λήψη αποφάσεων. Για τους φιλοσόφους της SELF, οι εν λόγω ιδέες συνδέθηκαν αρχικά με τις συζητήσεις γύρω από τον πόλεμο. Στην προσπάθεια ανεύρεσης ηθικών κανόνων για τον χειρισμό του ζητήματος του πολέμου, η διπλή επενέργεια και οι εναλλακτικές της προσέφεραν την έμμεση οδό προς μια απάντηση. Σε μια συνάντηση το 1968, ο Thomas Nagel διηύθυνε μια συζήτηση –η οποία είχε ως αφετηρία το άρθρο της Foot– σχετικά με το πρόβλημα της πρόθεσης, της διπλής επενέργειας και του πολέμου. Υπήρξε η πρώτη από τις πολλές συζητήσεις που ακολού-

θησαν πάνω στο ζήτημα της διπλής επενέργειας: ο Charles Fried από κοινού με τον Gilbert Harman έκαναν την εισαγωγή σε μια συνάντηση περί του θέματος έξι χρόνια αργότερα, ενώ οι συζητήσεις σχετικά με τη διπλή επενέργεια και την ασυλία των αμάχων συνεχίστηκαν στις σελίδες του περιοδικού *Philosophy and Public Affairs* κατά τα επόμενα χρόνια.⁷¹

Προς απάντηση στον Nagel, ο Rawls ισχυρίστηκε ότι, στον βαθμό που η διπλή επενέργεια παρείχε έναν μη ωφελιμιστικό κανόνα λήψης αποφάσεων (και, συνεπώς, μια εναλλακτική τόσο προς τον διαισθητισμό όσο και προς τον ωφελιμισμό), ήταν πειστική. Στην απόδοση της Anscombe, όπως έγραφε ο Rawls, η διπλή επενέργεια απέρρεε από τη βιτγκενσταϊνική «επίθεση στις διανοητικές πράξεις ως ειδικές εμπειρίες ή ιδιωτικές πράξεις». Παρείχε έναν τρόπο να διατηρείται μια ισχυρή απαγόρευση του φόνου κατά τον πόλεμο, η οποία έρρεπε προς τον πασιφισμό.⁷² Καθιστούσε ευέλικτους τους ηθικούς κανόνες, χωρίς να καταλήγει στον ωφελιμισμό. Οι αποφάσεις δεν λαμβάνονταν μέσω στάθμισης των καλών και των κακών. «Καθιστά [την απολυτοκρατία] λιγότερο περιοριστική: την προσαρμόζει στις απαιτήσεις της πραγματικής ζωής», έγραφε ο Rawls. «Απαγορεύει απολύτως ορισμένα μέσα και επιλεγμένους σκοπούς, και όχι τις προβλέψιμες αν και ακούσιες συνέπειες. Επιλέγοντας με τον κατάλληλο τρόπο τα μέσα και τους σκοπούς μας, μπορούμε να ζούμε εντός των ορίων τους». Ωστόσο, επρόκειτο απλώς για έναν «τοπικό περιορισμό μικρής κλίμακας, χωρίς εμφανή διαισθητική βάση». Μερικές μόνο φορές μπορούσε αυτός να οδηγήσει στο «ορθό συμπέρασμα».⁷³ Τέτοιου είδους ενστάσεις ήταν σχετικά ήπιες. Όταν η Anscombe, η οποία εναντιωνόταν στην αντισύλληψη, χρησιμοποίησε την τυπολογία της περί πράξεων και προθέσεων για να ισχυριστεί ότι η μέθοδος ρύθμισης του κύκλου δεν μπορούσε να λογιστεί ως αντισύλληψη, οι Bernard Williams και Michael Tanner την κατηγόρησαν για αλαζονικό παραλογισμό: «Όπως έκαναν οι σοφιστές ανά τους αιώνες, [η Anscombe] συνδυάζει μια κοινότοπη ωμότητα κατά της ποικιλομορφίας των άλλων ανθρώπων με την πιο ευαίσθητη ικανοποίηση της δικής της αυταρέσκειας».⁷⁴ Η διπλή επενέργεια θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να νομιμοποιεί τις διαισθήσεις και, παράλληλα, για να δίνει το ελεύθερο και να θέτει περιορισμούς.

Όπως η Anscombe, έτσι και ο Rawls επιζητούσε να καθορίσει τι θα έπρεπε να θεωρείται «ηθικά αδύνατον» σε κατάσταση πολέμου.⁷⁵ Τα ηθικά διλήμματα των επιμέρους υποκειμένων δράσης, που έρχονταν αντιμέτωπα με δύσκολες αποφάσεις, τον ενδιέφεραν λιγότερο απ' ό,τι κάποιους συγχρόνους του. Η θεωρία του σχεδιάστηκε για να παράσχει προληπτικές λύσεις σε τέτοια διλήμματα, για να περιορίσει την τυραννία να διαθέτει κανείς υπερβολικά μεγάλο φάσμα επιλογών. Στον πόλεμο, ωστόσο, όπου οι αρχές θεσμικής δικαιοσύνης δεν έβρισκαν εύκολα εφαρμογή, τέτοιου είδους διλήμματα απαιτούσαν διαφορετικές λύσεις. Καθώς

τόσο μεγάλο μέρος της αντίληψης του Rawls περί πολέμου πήγαζε από την ευρύτερη ηθική θεωρία που ο ίδιος είχε αρχίσει να αποκαλεί «θεωρία του ορθού» – το μέρος εκείνο της θεωρίας του που αναφερόταν στις σχέσεις μεταξύ προσώπων και το οποίο περιελάμβανε τα φυσικά καθήκοντα που δεσμεύουν τα άτομα, ανεξάρτητα από θεσμικές διασυνδέσεις–, η διεθνής ηθικότητα καθοριζόταν όχι τόσο από θεσμικές αρχές όσο από τα ανθρωπιστικά καθήκοντα της αποφυγής πρόκλησης βλάβης, της παροχής βοήθειας στους έχοντες ανάγκη, και ούτω καθεξής.⁷⁶ Τι συνέβαινε όταν αυτά τα καθήκοντα συγκρούονταν μεταξύ τους – παραδείγματος χάριν, όταν ένας στρατιώτης ήταν αναγκασμένος να σκοτώσει έναν άνθρωπο για να σώσει κάποιους άλλους;

Ο Rawls ασχολήθηκε ένθερμα με τέτοιου είδους διλήμματα. Έγραψε ότι οι κανόνες προτεραιότητάς του –οι οποίοι επιλέγονται στην πρωταρχική θέση, για να προσδώσουν ευταξία στις ηθικές αρχές– θα εξυπηρετούσαν τον ίδιο σκοπό με τη διπλή επενέργεια, δηλαδή την παροχή απολυτοκρατικών ορίων στον υπολογισμό του καλού και του κακού, αλλά με μεγαλύτερη επιτυχία.⁷⁷ Δεν ήταν ανάγκη να καταφεύγει κανείς σε επιχειρήματα που θα αντλούνταν από την ωφελιμότητα ή την αναγκαιότητα σε καταστάσεις αβεβαιότητας ή σύγκρουσης. Οι αποφάσεις θα μπορούσαν να λαμβάνονται με παραπομπή στους κανόνες. Ωστόσο, στον πόλεμο –μία κατάσταση μη συμμόρφωσης–, οι αρχές χρειάζονταν πρόσθετη υποστήριξη. Επιθυμώντας να συνδέσει τις εν λόγω ιδέες με τη συμβολαιακή θεωρία του, ο Rawls υπογράμμιζε ότι όλες οι αρχές που διέπουν τον πόλεμο θα έπρεπε να είναι εκείνες που επιλέγονται στην πρωταρχική θέση, και επέκτεινε στο πεδίο του πολέμου τους προβληματισμούς του για τα άτομα και τη σταθερότητα. Εισήγαγε, όμως, και επιπρόσθετες αρχές σταθερότητας προς επίλυση συγκρούσεων σε «μη ιδανικές» συνθήκες μερικής συμμόρφωσης. Οι αρχές αυτές περιελάμβαναν ένα σύστημα τιμωριών και κυρώσεων, και μια «αρχή ατομικής ευθύνης» –αντλούμενη από το ποινικό και το διεθνές δίκαιο–, που στόχο είχαν να διασφαλίσουν ότι όσοι παραβίαζαν τους κανόνες θα πλήρωναν το τίμημα που τους αναλογούσε. Σύμφωνα με τον Rawls, αυτή ήταν η αρχή που προστάτευε τους αμάχους. Ωστόσο, δεν ήταν δυνατόν να προκύπτουν τα πάντα από αυτές τις βασικές αρχές. Ο Rawls επεξεργάστηκε, επίσης, λεπτομερέστερα τους σημαντικότερους κανόνες της εμπόλεμης κατάστασης, για τους οποίους υποστήριζε ότι θα αποτελούσαν αντικείμενο συμφωνίας στην πρωταρχική θέση. Θα απαγορευόταν η κατασκευή και η χρήση όπλων που «εξ ορισμού παραβίαζαν [...] τους περιορισμούς και τους στόχους των δίκαιων σκοπών του πολέμου».⁷⁸ «Τα μέσα της συνήθους εμπόλεμης κατάστασης δεν πρέπει», έγραφε, «να εμπεριέχουν επίθεση στην κανονική ζωή της χώρας, των προσώπων της και των θεσμών της».⁷⁹ Υπήρχαν αυστηροί περιορισμοί ως προς την κήρυξη και τη διεξαγωγή του πολέμου, αν και ο Rawls επέτρεπε ορισμένες εξαιρέσεις: «οι ανθρωπιστικές

επεμβάσεις» θα επιτρέπονταν μερικές φορές, κατά παράβαση της αρχής ότι όλοι οι πόλεμοι πρέπει να είναι πόλεμοι αυτοάμυνας.

Το μοναδικό αμετακίνητο ηθικό όριο στη διεξαγωγή απέρρεε από την αρχή της ατομικής ευθύνης και την προστασία των αμάχων βάσει αυτής. Το όριο αυτό συνίστατο στο ότι «η γενοκτονία είναι πάντοτε λάθος».⁸⁰ Κατά πάσα πιθανότητα, ο Rawls στοχοποιούσε εδώ τον πρώην καθηγητή του, τον Ramsey. Υπερασπιζόμενος τις Ηνωμένες Πολιτείες ενάντια στις κατηγορίες περί γενοκτονίας, και διερευνώντας τη δικαιοσύνη της εμπόλεμης κατάστασης για την καταστολή του ανταρτοπόλεμου, ο Ramsey υποστήριζε ότι οι «στασιαστές» ήταν υπεύθυνοι για τη μεγέθυνση «του πεδίου που περιλαμβάνει τους θανάτους πολιτών και τη νομιμοποιημένη παράπλευρη ζημία». Το επιχείρημα αυτό έμοιαζε να καθιστά επιτρεπτό έναν εξαιρετικά μεγάλο αριθμό παράπλευρων θανάτων.⁸¹ Ο Rawls έθιξε ευθέως αυτό το ζήτημα, γράφοντας ότι ήταν αναγκαίο η θεωρία του περί κοινωνικού συμβολαίου να «εξηγήσει την απόλυτη απαγόρευση της γενοκτονίας». Πέρα, όμως, από αυτή την εντυπωσιακά μινιμαλιστική απαγόρευση, ο Rawls θεωρούσε ότι η γενική «απόρριψη της απολυτοκρατίας υπήρξε σωστή».⁸² Δεν ανέφερε αν οι πράξεις των ΗΠΑ στο Βιετνάμ ισοδυναμούσαν με γενοκτονία. Με δεδομένη την αντίληψή του περί προθέσεως, και τον ορισμό του για τη γενοκτονία ως εσκεμμένη «καταστροφή» ενός λαού, «υπό την έννοια ενός πληθυσμού με διακριτή κοινότητα», πιθανότατα δεν θεωρούσε ότι επρόκειτο για κάτι τέτοιο.

Στο σημείο αυτό, ο Rawls προσπαθούσε να βρει έναν τρόπο απόδοσης ευθύνης για τα σφάλματα. Η πρόσφατη φιλοσοφία –και του ίδιου του Rawls– έκλινε προς αποπληθωριστικές οπτικές της ευθύνης. Το επιδραστικό άρθρο του J.L. Austin με τίτλο «Plea for Excuses» [«Εκκλήση για δικαιολογίες»] βρισκόταν στον πυρήνα τού πώς οι άνθρωποι αντιλαμβάνονταν και εξηγούσαν την ευθύνη για τις πράξεις τους. Διακρίνοντας ανάμεσα σε «ατυχήματα» και «σφάλματα», ο Austin επισήμανε τη διαφορά ανάμεσα στις πράξεις στις οποίες προβαίνουν οι άνθρωποι, όταν ωθούνται από περιστάσεις που βρίσκονται πέρα από τον έλεγχό τους, και τις πράξεις που καταλήγουν εσφαλμένες χωρίς να φταίνε οι ίδιοι γι' αυτό.⁸³ Μεγάλο μέρος της φιλοσοφίας της γλώσσας που ακολουθούσε τον Austin, καθώς και τον Peter Strawson, στηριζόταν υπόρρητα σε μια σύλληψη των υποκειμένων δράσης ως ευάλωτων στην ενδεχομενικότητα, τη ρευστότητα και την τύχη.⁸⁴ Ιδέες όπως οι παραπάνω συμβάδιζαν επίσης με εκείνα τα πολιτικά επιχειρήματα που αξιοποιούνταν ολοένα και περισσότερο στις θεσμικές αντιπαραθέσεις γύρω από τα κράτη πρόνοιας και τα συστήματα κοινωνικής ασφάλισης, και στα οποία η προσωπική ευθύνη και η αξιοσύνη υποβαθμίζονταν.⁸⁵ Στη θεωρία του Rawls, οι προβληματισμοί αυτοί εκφράστηκαν στην εκ μέρους του απόρριψη της αξιοσύνης ως θεσμικής βάσης για τη διανομή. Πάντως, ο τρόπος με τον οποίο εκείνος χρησιμοποίησε μια αρχή ατομικής ευθύνης στη δική του ηθική του πολέμου (και αλ-

λού, στη συμβατική του αντίληψη περί ανταποδοτικής δικαιοσύνης) υποδείκνυε ότι ήταν πολύ ικανοποιημένος με την απόδοση διαφορετικών εννοιών ευθύνης σε διαφορετικά κοινωνικά καθεστώτα και πρακτικές (περί διανομής και ανταπόδοσης).⁸⁶ Ως προς την αντίληψή του περί ηθικών προσώπων, ηθικών συναισθημάτων ή φυσικών και αντιδραστικών στάσεων, ο Rawls, όπως και ο Strawson, αντιμετώπιζε την έννοια του αξιόμεπτου ως κάτι κρίσιμο για την ηθική ευθύνη και την ιδιότητα του προσώπου.⁸⁷ Παρά τη δυσφορία του μπροστά στις ποικίλες έννοιες της αξίας και της αξιοσύνης, ο Rawls ισχυριζόταν ότι η εν λόγω αρχή της ατομικής ηθικής ευθύνης ήταν που εντέλει θεμελιώνει τα σωστά και τα λάθη του πολέμου, ελλείψει κάποιου αυστηρότερου νομικού και ηθικού κώδικα.

Ο ωφελισμός μπορεί να άφηνε ανέγγιχτα τα υποκείμενα δράσης, αλλά μια αυστηρή απολυτοκρατία ήταν υπέρμετρα τιμωρητική ή μη βιώσιμη. Ωστόσο, οτιδήποτε λιγότερο από την απολυτοκρατία κινδύνευε να καταλήξει υπερβολικά επιτρεπτικό, όπως οι νόμοι του πολέμου. Γενικά, ο Rawls δεν συμεριζόταν τη φιλοσοφική παρόρμηση ορισμένων συναδέλφων του να καταστήσουν τους κανόνες όσο απλούστερους ή γενικότερους γινόταν. Αντίθετα, όταν ο Nagel στράφηκε προς τα προβλήματα του πολέμου, επιχείρησε να βρει μια απολυτοκρατική εναλλακτική που, όπως εκείνη της Foot, θα ήταν απλούστερη από τη διπλή επένεργεια και δεν θα προϋπέθετε τον σύνθετο μηχανισμό του Rawls. Η απολυτοκρατία, όπως υποστήριξε στο άρθρο του «War and Massacre» [«Πόλεμος και σφαγή»] (1972), απαγορεύει να κάνουμε ορισμένα πράγματα στους άλλους ανθρώπους. Δεν απαγορεύει, όμως, την πρόκληση ορισμένων αποτελεσμάτων. Στον πόλεμο, υπάρχουν κάποιες απόλυτες απαγορεύσεις, πράξεις που δεν μπορούν να διενεργηθούν ηθικά – πράξεις οι οποίες, αν διενεργηθούν, είναι αδύνατον να θεωρηθούν «εντάξει», με κανένα επιχείρημα και καμία δικαιολόγηση.⁸⁸ Για τον Nagel, οι εν λόγω απαγορεύσεις μπορούσαν να εξαχθούν από τις καθημερινές ηθικές αρχές μας – τους κανόνες που αποδεχόμαστε στην καθημερινή ζωή. Η απολυτοκρατία σχετικά με τον φόνο είχε «το θεμέλιό της στις αρχές που διέπουν όλες τις σχέσεις του καθενός με άλλα πρόσωπα, είτε επιθετικές είτε φιλικές», έγραφε ο Nagel. «Οι αρχές αυτές, και η εν λόγω απολυτοκρατία, εφαρμόζονται ομοίως και στις εμπόλεμες καταστάσεις, με αποτέλεσμα ορισμένα μέτρα να είναι αδύνατα, ανεξάρτητα από τις συνέπειες».⁸⁹ «Εάν υπάρχουν ειδικές αρχές που διέπουν τον τρόπο με τον οποίο θα έπρεπε να μεταχειριζόμαστε τους ανθρώπους», συνέχιζε ο Nagel, «τούτο θα απαιτούσε ειδική μέριμνα για τα συγκεκριμένα πρόσωπα προς τα οποία κατευθύνεται η εν λόγω πράξη, και όχι απλώς και μόνο για τη συνολική επένεργειά της».⁹⁰ Η εξάλειψη οποιασδήποτε στάθμισης συνεπειών από την πολιτική σκέψη ήταν κάτι το αδύνατον· ως εκ τούτου, η απολυτοκρατία δεν συνιστούσε υποκατάστατο του ωφελιστικού συλλογισμού, αλλά όριο που ετίθετο στον τελευταίο.

Πάντως, η απολυτοκρατία και ο ωφελισμός εμπεριείχαν δύο διαφορετικούς τρόπους θεώρησης του κόσμου. Η απολυτοκρατία σχετιζόταν

με μια οπτική του εαυτού ως ενός μικρού όντος που αλληλεπιδρά με άλλους μέσα σε έναν μεγάλο κόσμο. Οι δικαιολογήσεις που απαιτεί είναι πρωτίστως διαπροσωπικές. Ο ωφελισμός σχετίζεται με μια οπτική του εαυτού ως ενός καλοπροαίρετου γραφειοκράτη ο οποίος διανέμει οφέλη που μπορεί να ελέγξει σε αναρίθμητα άλλα όντα, με τα οποία μπορεί να αναπτύσσει ποικίλες σχέσεις ή και καμία. Οι δικαιολογήσεις που απαιτεί είναι πρωτίστως διοικητικές.⁹¹

Για τον Nagel, το τι μπορούσες να κάνεις σε κάποιον προκαθοριζόταν από το τι θα μπορούσες να δικαιολογήσεις. Η προσήλωση αυτή –σε οριζόντιες, διαπροσωπικές δικαιολογήσεις και στην απόρριψη αποφάσεων της εκτελεστικής εξουσίας που παραμελούσαν τα επιμέρους πρόσωπα χάριν της γενικής ευημερίας ή ενός πιθανού μέλλοντος– εφαρμοζόταν ακόμα και στον πόλεμο. Ήταν δυνατόν να δικαιολογήσουμε ενώπιον ενός θύματος αυτό το οποίο του έκαναν κάποιои; Το απαράδεκτο του φόνου, και του φόνου στον πόλεμο, ήταν παράγωγο της εν λόγω γενικής προϋπόθεσης για διαπροσωπική δικαιολογησιμότητα. Η τήρηση αυτής της προϋπόθεσης υποστούλανε την προστατευμένη ασυλία των αμάχων και απομείωνε την αξιοπιστία του ωφελιστικού υπολογισμού ως οδηγού δράσης κατά τον χειρισμό του «προβλήματος των μέσων και των σκοπών».⁹² Η εναλλακτική του Nagel προς τον ωφελισμό, όπως κι εκείνη του Rawls, ήταν η διαπροσωπική ηθική. Αλλά ενώ ο Rawls κατέληξε να ασχοληθεί με τα θεσμικά συγκείμενα των διαπροσωπικών σχέσεων, ο Nagel εστίασε στους καθολικούς ηθικούς κανόνες που ανακύπτουν από αυτές. Ενώ ο νεαρός Rawls έθετε στο στόχαστρό του τους θεσμούς του διοικητικού κράτους, ο Nagel επέκτεινε την επίθεση κατά του ωφελιστικού συλλογισμού στην πολιτική των καταστάσεων έκτακτης ανάγκης. Για να το πετύχει αυτό, αμφισβήτησε την ιδέα ότι υφίσταται μια μορφή πολιτικής, όπως η πολιτική του πολέμου, όπου τα πάντα επιτρέπονται και όπου οι σκοποί της έκτακτης ανάγκης δικαιολογούν οποιοδήποτε μέσο. Ότι ίσχυε για τον πόλεμο ίσχυε και για τις υπόλοιπες πτυχές του κοινωνικού και πολιτικού βίου. Δεν χρειαζόταν καμία περίτεχνη θεωρία, ούτε κάποιες ειδικές αρχές του πολέμου· οι απλοί κανόνες, που οικοδομούνταν βάσει θεμελιωδών ηθικών αρχών, μπορούσαν να παρέχουν ένα ηθικό όριο στη δράση.

Μια τέτοια εμπιστοσύνη στην ικανότητα και την ευελιξία της ηθικής θεωρίας, καθώς και στην εφαρμοσιμότητα γενικών αρχών σε συγκεκριμένες καταστάσεις, αποτέλεσε βασικό στοιχείο της νέας φιλοσοφίας. Στο σημείο αυτό, ο Nagel συνδέθηκε με τον Rawls, υιοθετώντας μια διαπροσωπική μάλλον, παρά θεσμική προσέγγιση του πολέμου. Ωστόσο, ο Nagel ήταν πρόθυμος να αναγνωρίσει την ανάγκη για απολυτοκρατικούς ηθικούς κανόνες, ακόμα κι αν αυτοί δεν

μπορούσαν να εγκολπωθούν τις ανθρώπινες αποτυχίες. Ακόμα και στον πόλεμο, κάποια μέσα δεν δικαιολογούνταν ποτέ. Έτσι, κατά τον Nagel, η απολυτοκρατία διατηρεί την ισχύ της, ακόμα κι αν οι ηθικοί κανόνες παραβιάζονται. Οι κανόνες παραμένουν ακέραιοι, ακόμα κι αν παραβλέπονται. Το πρόβλημα με την απολυτοκρατία ήταν ότι τα υποκείμενα δράσης στην πραγματική ζωή παραβιάζουν τους ηθικούς κανόνες, κάτι το οποίο γνώριζαν πολύ καλά ακόμα και οι αυτοαποκαλούμενοι απολυτοκράτες όπως ο Nagel. «Γνωρίζαμε ανέκαθεν ότι ο κόσμος είναι ένα άσχημο μέρος», όπως έγραψε στον απόηχο των αποκαλύψεων για τη σφαγή του Μι Λάι. «Απ' ό,τι φαίνεται, όμως, ίσως είναι κι ένα μοχθηρό μέρος».⁹³

Η προσήλωση στην ανεύρεση ηθικών κανόνων και αρχών του πολέμου ήταν επίμονη στις τάξεις των φιλοσόφων. Ωστόσο, η προσέγγιση των ηθικών ερωτημάτων, την οποία εγκαινίασε, δεν απέφυγε τις επικρίσεις. Η αντίδραση του Βρετανού πολιτικού φιλοσόφου Brian Barry ήταν ιδιαίτερα ενοχοποιητική. Ο Barry –που υπήρξε φοιτητής του H.L.A. Hart στην Οξφόρδη, και του οποίου η λιγότερο συστηματική προσέγγιση της φιλοσοφίας αποτελούσε χαρακτηριστικό παράδειγμα του ύφους της Οξφόρδης– έμελλε να γίνει, μετά τη δημοσίευση του έργου του *Political Argument* [Πολιτικό επιχείρημα] το 1965, και την εκ μέρους του ίδρυση του περιοδικού *British Journal of Political Science* το 1971, ένας από τους πιο επιδραστικούς πολιτικούς φιλοσόφους στη Βρετανία.⁹⁴ Για τον Barry, αυτοί οι «ηθικοί απολυτοκράτες» είχαν προσπαθήσει να βρουν έναν ενδιάμεσο χώρο ανάμεσα στις θεωρίες που αφήναν ανέγγιχτους όλους τους δρώντες, από τη μια, και τις θεωρίες που τους καθιστούσαν υπεύθυνους για όλες τις συνέπειες των πράξεών τους, από την άλλη. Η διπλή επένδυση ήταν ένα καζουιστικό σύμβολο των διαστρεβλωμένων αποτελεσμάτων [tortured results], μια απόπειρα περιορισμού της ηθικής ευθύνης που είχε υπερβεί τα εσκαμμένα. Εισήγε υπέρμετρα μεγάλη αβεβαιότητα, δικαιολογούσε περισσότερα από όσα θα έπρεπε και, στην προθυμία της να αφήσει ανέγγιχτους τους ανθρώπους όσον αφορά τις ανθρώπινες αποτυχίες, επέτρεπε στους δράστες να αποφύγουν τις συνέπειες των εγκλημάτων τους. Ο Barry απέρριψε αργότερα αυτές τις αντιπαραθέσεις της εποχής του πολέμου, ως παραδείγματα φιλοσοφικής «στενομυαλιάς».⁹⁵ Οι εν λόγω αντιπαραθέσεις απέτυχαν ούτως ή άλλως να απαντήσουν στα ερωτήματα που απασχολούσαν πολλούς, μετά τη σφαγή του Μι Λάι: δεδομένου ότι οι κανόνες είχαν παραβιαστεί, πώς οι υπεύθυνοι θα υποχρεώνονταν να το πληρώσουν;

Οι φιλοσοφικές αυτές αντιπαραθέσεις γύρω από την πρόθεση και την ατομική ευθύνη έλαβαν χώρα σε μια χρονική στιγμή κατά την οποία πολλοί ηθικοί, νομικοί και πολιτικοί στοχαστές, τόσο εκτός όσο και εντός του πεδίου της ακαδη-

μαϊκής φιλοσοφίας, επεξεργάζονταν ανταγωνιστικές οπτικές περί της ευθύνης στον πόλεμο. Το 1970 αντιπρόσωποι του Κογκρέσου προσκάλεσαν τον Daniel Ellsberg και τον Γερουσιαστή George McGovern να συμμετάσχουν από κοινού με τη Hannah Arendt, τον Hans Morgenthau και άλλους πολιτικούς, πολιτικούς επιστήμονες και νομικούς, όπως ο Richard Falk και ο Telford Taylor, σε ένα συνέδριο υπό τον τίτλο «War and National Responsibility» [«Πόλεμος και εθνική ευθύνη»].⁹⁶ Οι συμμετέχοντες αναρωτήθηκαν ποια προσέγγιση της ευθύνης θα έπρεπε να υιοθετηθεί. Ορισμένοι εξέφρασαν την ανησυχία τους μήπως οι συζητήσεις για την ευθύνη των ηγετών λειτουργούσαν ως περισπασμός. Ο Morgenthau ισχυρίστηκε ότι ήταν απλώς «ψυχολογικά βολικό» να κατευνάζουμε την ενοχή σέρνοντας μια χούφτα επιμέρους ηγέτες στα δικαστήρια.⁹⁷ Άλλοι υποστήριξαν ότι η «υπερεκνομίκευση» της ευθύνης επισκίαζε την πολιτική φύση της ευθύνης: το Δίκαιο εξέτρεπε «την προσοχή από το σύνολο των ευθυνών μας ως πολιτών».⁹⁸ Για τον δημοσιογράφο Jonathan Schell, το ερώτημα ήταν κατά πόσον η ευθύνη θα έπρεπε να αποδίδεται στα άτομα, στο ανθρώπινο είδος ή, απλούστερα, στον «εαυτό μας».⁹⁹ Μα πώς; Για πολλούς, κάτι τέτοιο φάνταζε αδύνατον. Δεν ήταν σαφές αν οι Αμερικανοί πολίτες θα έπρεπε να εκληφθούν ως ένα συλλογικό ή ως ένα συντεχνιακό υποκείμενο δράσης το οποίο μπορούσε να δρα και να είναι ηθικά υπεύθυνο (και, δυνητικά, να τιμωρείται). Η διάκριση ανάμεσα στη δίκη του εαυτού μας και τον καταλογισμό ποινικής ευθύνης σε ηγέτες ήταν, όπως έγραφε ο Taylor, «εννοιολογικά ενδιαφέρουσα, αλλά όχι πολύ ρεαλιστική».¹⁰⁰

Οι παραπάνω συζητήσεις αναφορικά με τις σχετικές αξίες και πιθανότητες της ατομικής και συλλογικής ευθύνης είχαν και πρόσφατα προηγούμενα, ιδίως στις αντιπαραθέσεις που έλαβαν χώρα στον απόηχο του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, για το κατά πόσον ήταν δυνατόν να θεωρηθεί υπεύθυνο ένα έθνος ή το σύνολο των πολιτών εν γένει. Το 1945 ο Karl Jaspers είχε υποστηρίξει ότι ο γερμανικός λαός ήταν πολιτικά ένοχος, αλλά με διαφορετικό βαθμό ευθύνης.¹⁰¹ Ο Dwight Macdonald επέκρινε την ιδέα της συλλογικής ευθύνης, στα απομνημονεύματά του. Πίστευε ότι το να μιλήσει κανείς για συλλογική ευθύνη του «γερμανικού λαού» στην κρατική βία κατά των Εβραίων προϋπέθετε μια παράλογη οργανική σύλληψη του κράτους. Αντίθετα, το να μιλήσει κανείς για την ευθύνη «ολόκληρης της κοινότητας των λευκών» του αμερικανικού Νότου για τη βία εναντίον των Αφροαμερικανών κατά την περίοδο του Jim Crow ήταν κάτι πιο εφικτό: η εν λόγω κοινότητα δρούσε εσκεμμένα και συχνά ενάντια στο κράτος, αν και με τη συνέργειά του.¹⁰² Η Arendt, στο μεταξύ, υποστήριζε ότι, ενώ η συλλογική ενοχή των λευκών ήταν κάτι το αδύνατον, η συλλογική ευθύνη δεν ήταν. Αυτός ήταν ο ορισμός της πολιτικής ευθύνης: ευθύνη για τον πολιτικό κόσμο που οι πολίτες διαμορφώνουν από κοινού.¹⁰³ Θίγοντας ποικίλους προβληματισμούς, ο C. Wright Mills υποστήριξε ότι «η εξουσιαστική ελίτ», ως ομάδα, θα μπορού-

σε να θεωρηθεί υπεύθυνη για την άνιση κατανομή εξουσίας στην Αμερική. Οι ελίτ δεν μπορούσαν να ανακαλέσουν την πολιτική ευθύνη επικαλούμενες την τύχη, τη μοίρα ή το πεπρωμένο. Επιπλέον, όσοι διέθεταν πολύ μικρότερη εξουσία ελέγχου της διαμόρφωσης του κοινωνικού συστήματος έφεραν, εντούτοις, τη συλλογική ευθύνη να καθιστούν υπόλογες τις ελίτ.¹⁰⁴

Σε αντίθεση με τα παραπάνω επιχειρήματα, η φιλοσοφική συζήτηση περί ευθύνης κατά τη δεκαετία του 1960 είχε επικεντρωθεί ως επί το πλείστον στην ηθική και νομική, παρά στην πολιτική ευθύνη, και είχε λάβει διαφορετική κατεύθυνση. Στην επίθεσή του κατά του «νομικού ηθικισμού», ο Hart επέκτεινε στο νομικό πεδίο τον σκεπτικισμό των φιλοσόφων της γλώσσας περί καταλογισμού της ηθικής ευθύνης, τονίζοντας ότι η ηθική ευθύνη ήταν έννοια στενότερη από τη νομική ευθύνη. Ο Hart, από κοινού με τον Tony Honore, είχε δημοσιεύσει μια επιδραστική περιγραφή της αιτιότητας και της αιτιακής απόδοσης στο Δίκαιο.¹⁰⁵ Απαντώντας σε ένα κύμα υπεράσπισης της τιμωρίας με όρους ανταπόδοσης – το οποίο υπήρξε μέρος της ευρύτερης αντίδρασης κατά του ωφελισμού και της αποπληθωριστικής οπτικής περί ευθύνης που εκείνος είχε υιοθετήσει –, ο Hart προσέφερε μια εναλλακτική που συνδύαζε πτυχές της ωφελμιστικής υπεράσπισης της τιμωρίας (της προορατικής φύσης της, που καθιστούσε δικαιολογήσιμο τον πόνο του τιμωρηθέντος βάσει του αποτρεπτικού του αποτελέσματος) με μια υπεράσπιση της αρχής της προσωπικής ευθύνης (η οποία διατηρούσε ηθικά συναφή τη διάκριση μεταξύ αθωότητας και ενοχής).¹⁰⁶ Το Δίκαιο, όπως έγραφε ο Hart, μπορεί να καταστήσει ένα πρόσωπο υπεύθυνο για πράγματα που συνέβησαν τυχαία. Υπό τη σκέπη της αυστηρής ευθύνης, το εν λόγω πρόσωπο μπορεί να βρεθεί υπεύθυνο για πράγματα που τελούνται από άλλους. Από ηθική σκοπιά, ωστόσο, τα πρόσωπα δεν μπορούσαν να θεωρηθούν υπεύθυνα για πράγματα που ήταν αδύνατον να τα έχουν αποφύγει, «ή για πράγματα που τελέστηκαν από άλλους, επί των οποίων δεν είχαν κανέναν έλεγχο». Για τον Hart, ο εν λόγω τρόπος καταλογισμού της ευθύνης προσέκρουε στο τι σήμαινε να διαθέτει κανείς ηθικότητα, καθώς και στα κοινώς αποδεκτά χαρακτηριστικά της ίδιας της συνήθους ηθικότητας. Παραδείγματος χάριν, θα μπορούσαμε να πούμε ότι κάποιος έχει ηθική ευθύνη, εάν ήμασταν σε θέση να τον κατηγορήσουμε για τη διάπραξη κάποιου σφάλματος. Εάν όμως θεωρούμε ότι εκείνος δεν θα μπορούσε να έχει πράξει διαφορετικά, δεν τον κατηγορούμε. Δεν μπορεί να περιγραφεί ως ηθικά υπεύθυνος. Ένα νομικό σύστημα οφείλει να μην καθιστά τους ανθρώπους υπεύθυνους για ό,τι τέλεσαν κατά λάθος.¹⁰⁷ Η τιμώρηση και η ευθύνη θα πρέπει να ακολουθούν τα χνάρια του ηθικώς αξιόμεπτου. Ο πήχης, γι' αυτό τον σκοπό, θα πρέπει να τίθεται ψηλά.¹⁰⁸

Διαφορετικά επιχειρήματα προβάλλονταν αναφορικά με παρόμοιους σκοπούς από τον φιλόσοφο Joel Feinberg, ο οποίος υποστήριξε ότι θα ήταν εννοιο-

λογικά παράλογο να κρίνεται ένοχος κάθε Γερμανός (ή Αμερικανός) για πράξεις που τελούνται από κάθε πρόσωπο το οποίο δρα υπό την εξουσία του κράτους. Περιέγραφε την ηθική ευθύνη ως κάτι το οποίο βασίζεται στην υπαιτιότητα, και όχι απλώς και μόνο στην ευθύνη. Αντίθετα, κατά το Δίκαιο, ένα πρόσωπο θα μπορούσε να κριθεί υπεύθυνο χωρίς να έχει υπαιτιότητα, και η ευθύνη θα μπορούσε να μεταβιβαστεί σε άλλα άτομα ή συλλογικότητες, ή ακόμα και σε βάθος γενεών.¹⁰⁹ Η Arendt, παρότι υπήρξε επικριτική απέναντι στον Feinberg για την αφαίρεση του σχήματός του από την πολιτική, συμφωνούσε ότι η ενοχή, σε αντίθεση με την ευθύνη, δεν μπορεί να μεταβιβαστεί, ισχυριζόταν ωστόσο ότι η ευθύνη δεν χρειάζεται να υπαινίσσεται την ύπαρξη μομφής με τον ίδιο τρόπο που την υπαινίσσεται η ενοχή. Η ενοχή και το αξιόμεπτο συνδέονταν με συγκεκριμένα υποκείμενα δράσης και, ως εκ τούτου, ήταν πολύ πιο δύσκολο να θεμελιωθούν. Μόνο όσοι είχαν άμεση υπαιτιότητα μπορούσαν να κριθούν υπεύθυνοι.¹¹⁰

Τα παραπάνω επιχειρήματα δεν αποτελούσαν, πάντως, κατάλληλο έδαφος για την ανεύρεση ενός στιβαρού τρόπου καταλογισμού ευθύνης για εγκλήματα πολέμου. Η αντιπαράθεση γύρω από το κατά πόσον οι άνθρωποι θα μπορούσαν να κριθούν υπεύθυνοι για τις επιλογές τους, όταν ενδεχομένως δεν είχαν κανέναν έλεγχο επί των περιστάσεων των εν λόγω επιλογών, συνεχίστηκε, με την αιτιολόγηση της ευθύνης να καθίσταται ολοένα και πιο μετριασμένη.¹¹¹ Στο μεταξύ, ορισμένοι προσπαθούσαν να καταδείξουν τον παραλογισμό της ιδέας ότι οι συλλογικότητες ή τα κοινωνικά συστήματα ήταν δυνατόν να φέρουν ηθική ευθύνη. Αναγνώριζαν ότι στην καθημερινή γλώσσα ίσως να κρίναμε υπεύθυνες τις συλλογικότητες, αυτό όμως δεν καθιστούσε επίσης, ή εξίσου, υπεύθυνα τα μέλη μιας συλλογικότητας. Άλλοι διέκριναν μια διαφορά ανάμεσα σε οργανωμένες ομάδες – μια «μονάδα ενόπλων δυνάμεων που ενεργεί εκτελώντας εντολές» – και τυχαίες ενώσεις ατόμων, αλλά επέμεναν ότι τυχόν περίπτωση ομαδικής ευθύνης έπρεπε πάντα να εκκινεί από το γεγονός ότι «μπορούμε να αποδίδουμε ευθύνη μόνο σε πρόσωπα».¹¹² Η έννοια «πρόσωπα» σήμαινε πλέον άτομα. Δεν υπήρχε ιδιαίτερος φιλοσοφικός ενθουσιασμός για τις θεωρίες περί συλλογικής-συντεχνιακής ευθύνης.¹¹³

Έτσι, οι φιλόσοφοι που ασχολούνταν με τον πόλεμο στράφηκαν πλέον στο διεθνές δίκαιο. Οι νόμοι του πολέμου προσέφεραν διακρίσεις για την οριοθέτηση της ευθύνης, αλλά οι φιλόσοφοι του Δικαίου εξακολουθούσαν να τις βρίσκουν ελλιπείς. Οι Αρχές της Νυρεμβέργης μετατόπισαν τον φορέα ευθύνης από το έθνος στο άτομο, αλλά η συλλογική ευθύνη συνέχισε να αποτελεί μέρος των αρχών. Το άρθρο 6 του Χάρτη της Νυρεμβέργης καθιέρωσε μια αρχή έμμεσης ευθύνης, δυνάμει της οποίας κάθε μέλος μιας συνωμοσίας μπορούσε να κριθεί υπεύθυνο για πράξεις που διαπράχθηκαν από άλλα μέλη. Το άρθρο 10 αντλούσε την ευθύνη από την ιδιότητα του μέλους μιας ομάδας: εάν η ομάδα ήταν εγκληματική,

η ιδιότητα του μέλους λογιζόταν ως αδίκημα.¹¹⁴ Ο Χάρτης επέβαλε σημαντική ευθύνη σε εκείνους που αποδέχονταν τη στρατολόγηση – δυνητικά, την ευθύνη για κήρυξη πολέμου και, μέσω του δόγματος περί συνωμοσιακής ευθύνης, για εγκλήματα πολέμου. Οι δίκες είχαν στενέψει το βεληνεκές της ομαδικής ευθύνης. Η αρχή της ατομικής ευθύνης, που ενυπήρχε στο πεδίο αυτό, ενέπλεκε λιγότερο τους πολίτες, αλλά εξακολουθούσε να αφήνει χώρο στην ιδέα ότι, ακόμα κι αν η αποδοχή της στρατολόγησης δεν καθιστούσε υπεύθυνους τους στρατιώτες, τους έθετε εντούτοις σε μια αιτιακή αλυσίδα που βρισκόταν σε συνάρτηση με την εγκληματικότητα του πολέμου.¹¹⁵

Πολλοί αρνητές της επιστράτευσης είχαν προβάλει την παραπάνω επιχειρηματολογία. Εκ των υστέρων, ο Richard Wasserstrom έγραψε ότι οι ιδέες της εγκληματικότητας της ομάδας, και της συνωμοσιακής ευθύνης, δεν γεννούσαν επαρκή φόβο τιμωρίας ώστε να είναι αποτελεσματικές.¹¹⁶ Επιπλέον, οι νόμοι του πολέμου απέτυχαν δημιουργώντας παραπλανητικές ιεραρχήσεις της ευθύνης, ιδίως στο πλαίσιο των διακρίσεων τους ανάμεσα στους ποικίλους τρόπους θανάτωσης. Ο βομβαρδισμός των πόλεων, υποστήριζε ο Wasserstrom, δεν διέφερε ηθικά από άλλες μορφές θανάτωσης πολιτών. Το να τιμωρούμε αυτούς που έπρατταν το τελευταίο, επιβραβεύοντας ταυτόχρονα εκείνους που διέταζαν το πρώτο, ήταν κάτι αδικαιολόγητο. Το κρίσιμο σημείο ήταν η διάκριση ανάμεσα σε διαφορετικές κατηγορίες – παρά σε οντολογικά είδη – υποκειμένων δράσης: στρατιώτες και πολίτες, μαχόμενους και αμάχους, εθελοντές και επιστρατευμένους, στρατιωτικούς και πολιτικούς ηγέτες, καθώς και εργαζόμενους στην παραγωγή πυρομαχικών και εργαζόμενους στο πεδίο της μάχης.¹¹⁷ Κι όμως, ακόμα και αυτές οι διακρίσεις δεν καθιστούσαν εύκολη την απόδοση ευθύνης. Ήταν δυσχερής η εφαρμογή μιας κοινής προϋπόθεσης *υποκειμενικής υπόστασης* [*mens rea*] σε έναν συνηθισμένο στρατιώτη στο πεδίο της μάχης και, σε τέτοιες περιπτώσεις, η ευθύνη βασιζόταν στον αδύναμο ορισμό της «ηθικής επιλογής» στο πλαίσιο των Δικών της Νυρεμβέργης: μπορούσαν οι στρατιώτες να υπερασπιστούν τη δράση τους στο πεδίο της μάχης, επικαλούμενοι «διαταγές και εξαναγκασμούς ανωτέρων»; Διέθεταν ρεαλιστικά την «ηθική επιλογή» να παρακούσουν διαταγές που συνεπάγονταν εγκλήματα πολέμου;¹¹⁸ Αφήνοντας κατά μέρος σαφείς περιπτώσεις όπως αυτή του Μι Λάι, ήταν δύσκολο να καταλογιστεί πλήρης ενοχή. Συνηθισμένοι καθώς ήταν οι στρατιώτες στην υπακοή, η επίκληση άνωθεν εντολών εξακολουθούσε να καλύπτει τις πράξεις τους.¹¹⁹

Στην περίπτωση των ηγετών, τα πράγματα διέφεραν. Στις αρχές της δεκαετίας του 1970, τόσο η φιλοσοφική όσο και η πολιτική προσοχή μετατοπίστηκε προς την ευθύνη των ηγετών, στους οποίους ήταν πολύ πιο εύκολο να πληρωθεί η *υποκειμενική υπόσταση* την οποία απαιτούσε ο καταλογισμός ποινικής ευθύνης.¹²⁰ Το πώς ακριβώς θα κατανεμόταν το βάρος της ευθύνης ήταν πιο σύνθε-

το ζήτημα. Όπως είχε επισημάνει η Shklar, η Νυρεμβέργη υπήρξε ως προς αυτό το ζήτημα μοναδική, καθώς τόσο πολλά άτομα ήταν τόσο ξεκάθαρα ένοχα.¹²¹ Σε αντίθεση με τους στρατιώτες, οι ηγέτες δεν υπέκειντο σε επίσημη στρατιωτική πειθαρχία. Διέθεταν μεγαλύτερη διακριτική ευχέρεια, περισσότερο χρόνο και περισσότερη εξουσία να αναστοχαστούν και να προβούν σε πραγματικές επιλογές. Πολλοί θεωρούσαν ότι η λογοδοσία, ιδίως σε ό,τι αφορούσε το Μι Λάι, θα έπρεπε να φτάσει μέχρι την κορυφή της ιεραρχίας. Πώς θα μπορούσε να καθοριστεί κάτι τέτοιο; Ο Wasserstrom υποστήριξε ότι τα κακά κίνητρα δεν αποτελούσαν βασική προϋπόθεση για την ευθύνη. Ήταν προσήκον οι ηγέτες να κριθούν υπεύθυνοι, τόσο για πράξεις τις οποίες διέταζαν γνωρίζοντας ότι παραβίαζαν τους νόμους του πολέμου, όσο και για δυσκολότερες περιπτώσεις. «Πραγματική γνώση» δεν απαιτούνταν, και η αυστηρή ευθύνη δεν ήταν θελκτική. Ο κατάλληλος έλεγχος για τη διαπίστωση της ενοχής συνίστατο στο «τι όφειλαν οι ηγέτες να γνωρίζουν ή να έχουν προβλέψει» σχετικά με τις πράξεις τους.¹²² Στην ουσία, τούτο συνιστούσε αντιστροφή του πλαισίου της διπλής επενέργειας, και ισχυρισμό αναφορικά με τη μεροληπτικότητά της. Οι καλές προθέσεις δεν έπαιζαν κανέναν ρόλο. Αυτό που είχε σημασία ήταν η πρόβλεψη. Ο Hart προέβαλε έναν παρόμοιο ισχυρισμό: από την οπτική του ποινικού δικαίου τουλάχιστον, οι γνωστές παρενέργειες μιας πράξης ήταν ηθικώς μη διακριτές από τις σκόπιμες επενέργειες των πράξεων.¹²³

Έτσι, ορισμένοι άρχισαν να υποστηρίζουν ότι τα άτομα, η νομική ενοχή των οποίων μπορούσε να αποδειχθεί, έπρεπε να κληθούν σε δίκη ενώπιον ενός διεθνούς ή εγχώριου δικαστηρίου. Όπου υφίσταντο επαρκείς αποδείξεις, δεν υπήρχε καμία δικαιολογία με την οποία θα μπορούσαν να τη γλιτώσουν. Πολύ σύντομα, μετά την κυκλοφορία των Pentagon Papers [Εγγράφων του Πενταγώνου]* το 1971, ο Noam Chomsky θα υποστήριζε ότι τα αποδεικτικά στοιχεία ήταν κάτι παραπάνω από επαρκή.¹²⁴ Το Δίκαιο, και η εκνομίκευση του λόγου περί πολέμου, είχαν πολιτική πρόθεση. Ο Richard Falk είχε προ πολλού επιστήσει την προσοχή στον ρόλο του Δικαίου ως πολιτικού εργαλείου στο αντιπολεμικό κίνημα.¹²⁵ Αναγνώριζε τα πρακτικά όρια της έκκλησης για δίκες, με δεδομένη την περιορισμένη πολιτική ισχύ των διεθνών ποινικών δικαστηρίων και του διεθνούς δικαίου. Στο συνέδριο με θέμα «War and National Responsibility» [«Πόλεμος και εθνική ευθύνη»], ο Falk πρότεινε εναλλακτικούς μηχανισμούς για τη διερεύνηση της δράσης των ηγετών – διεθνείς επιτροπές ή ένα πιο ενεργό εγχώριο δικαστικό σώμα.¹²⁶ Κατατέθηκαν πλήθος άλλες προτάσεις. Ορισμένοι ομιλητές ζήτησαν τη σύσταση μιας επιτροπής νομικών· άλλοι, επιπρόσθετες νομικές αρχές· άλλοι, συστήματα εγχώριων δικαστηρίων, επιτροπών και φόρουμ απομάχων που θα παρείχαν αποδεικτικά στοιχεία (και ομολογίες)· ή μια νέα νομοθεσία που να καλύπτει προσβολές κατά του περιβάλλοντος, συμπεριλαμβανομένης της κατηγορίας

της «οικοκτονίας», η οποία προτάθηκε για πρώτη φορά ως τρόπος απαγγελίας κατηγοριών για την καταστροφή του βιοτικού περιβάλλοντος στο Βιετνάμ.¹²⁷

Ωστόσο, πολλοί συνέχισαν να αμφισβητούν τη δύναμη του διεθνούς δικαίου να καθιστά υπεύθυνα ακόμα και τα άτομα, και τόνιζαν την ακούσια συνέπεια αυτού του λόγου περί Δικαίου. Ο Wasserstrom ισχυριζόταν ότι η υπερεκνομίκευση της ευθύνης παραμελούσε την ηθική ευθύνη ενθαρρύνοντας τους στρατολογημένους να αποφεύγουν τη συνέργεια, όχι προκειμένου να είναι ηθικοί, αλλά για να αποφύγουν μια τιμωρία.¹²⁸ Αντίθετα, ο Falk, ο οποίος είχε οργανωθεί στο αντιπολεμικό κίνημα, υπογράμμιζε ότι η νομική ευθύνη είχε από μόνη της σημαντικές πολιτικές συνέπειες. Η νομική ευθύνη μπορούσε να αξιοποιηθεί για να δημιουργηθούν πολιτικά υπεύθυνοι πολίτες. Ο Falk συνέδεε διαρκώς το Δίκαιο με την πολιτική, το *jus in bello* με την πολιτική του πολέμου. Διέκρινε δύο «προσανατολισμούς απέναντι στο έγκλημα», τον δικανικό και τον πολιτικό: πρώτον, το «μοντέλο της απαγγελίας κατηγορίας», μια σύλληψη του εγκλήματος βασισμένη στην «πιθανότητα της απαγγελίας κατηγορίας και της κίνησης ποινικής δίωξης κατά επιμέρους δραστών» και, δεύτερον, το «μοντέλο της ευθύνης», βασισμένο στην «υποχρέωση της κοινότητας να αποκηρύσσει ορισμένες μορφές κυβερνητικής συμπεριφοράς, και στη συνακόλουθη ευθύνη ατόμων και ομάδων που συνίστατο στην αντίσταση κατά πολιτικών πρακτικών οι οποίες εμπεριείχαν μια τέτοιου είδους συμπεριφορά». ¹²⁹ Αντί να δώσει έμφαση στη δικανική φύση των δικών για εγκλήματα πολέμου –ο Falk και άλλοι νομικοί τα αντιμετώπιζαν ως νομικά αδύνατα–, εξηγούσε την αποστολή του δικαστηρίου παραπέμποντας στο μοντέλο της ευθύνης.¹³⁰

Η Νυρεμβέργη μπορεί να αποτελούσε παράδειγμα πραγματικού μοντέλου απαγγελίας κατηγορίας για εγκλήματα πολέμου, όπως υποστήριζε ο Falk, αλλά στο συγκεκριμένο του Βιετνάμ η λειτουργία της ήταν πολιτική. Συνέδεε τα άτομα με τη διεθνή κοινότητα, αμφισβητούσε την κρατική κυριαρχία και οικοδομούσε «υπερεθνική αλληλεγγύη προς κάθε θύμα κυβερνητικών εγκλημάτων». Η καλύτερη έκβαση της επίκλησης της Νυρεμβέργης δεν ήταν ότι κατέστησε υπόλογους τους επιμέρους ηγέτες. Θα λέγαμε μάλλον ότι οι νομικές αρχές απέκτησαν και μια εκπαιδευτική λειτουργία, ενθαρρύνοντας τη δράση των πολιτών ως μορφή ευθύνης. Έπρεπε να «εκπαιδεύουν την κοινή γνώμη» ως προς το τι σήμαινε να έχει κανείς ως αφετηρία «ηθικά και νομικά πρότυπα». Πίσω από το μοντέλο της ευθύνης βρισκόταν η πεποίθηση ότι «τα άτομα με συνείδηση αποτελούν τον πιο αξιόπιστο τρόπο ελέγχου της εγκληματικότητας των κυβερνήσεων στον πόλεμο». ¹³¹ Η Shklar είχε περιγράψει τη Νυρεμβέργη με παρόμοιους όρους. Θεωρούσε, ωστόσο, την πολιτική λειτουργία της γνώρισμα μόνο της μεταπολεμικής Γερμανίας. Ο Falk επέκτεινε τα διδάγματα της Νυρεμβέργης: ήταν αναγκαία η αποκάλυψη των πολιτικών του Βιετνάμ ως εγκληματικών, προκειμένου να απο-

τραπεί η επανάληψή τους. Η έκκληση για αποκατάσταση των σφαλμάτων του παρελθόντος δεν αποτελούσε ζήτημα νομικής ευθύνης και ενοχής. Οι νομικές αρχές τέθηκαν σε ισχύ, στο όνομα μιας πολιτικής κινητοποίησης προσανατολισμένης στο μέλλον.¹³²

Υπήρχε μόνο ένας πέρα για πέρα αληθινός τρόπος με τον οποίο οι Αμερικανοί πολίτες μπορούσαν να αναλάβουν την ευθύνη και να μοιραστούν τα βάρη του πολέμου, αλλά είχε αρχίσει να απομακρύνεται από το πεδίο της δημοκρατικής πολιτικής εν γένει. Το 1973 η επιστράτευση είχε πλέον λήξει, δίνοντας τη θέση της σε έναν στρατό που απαρτιζόταν εξ ολοκλήρου από εθελοντές.¹³³ Με το πέρας της επιστράτευσης, εξαφανίστηκε ο πιο προφανής θεσμικός μηχανισμός προκειμένου να τεθεί σε εφαρμογή η ιδέα περί συλλογικής πολιτικής ευθύνης για τον πόλεμο.¹³⁴ Η ιδέα της ευθύνης των πολιτών είχε πρακτική ισχύ στο συγκεκριμένο ενός στρατού που απαρτιζόταν από επιστρατευμένους: πολίτες, οι οποίοι μάχονται, μπορεί να έχουν ουσιώδη αιτιακό αντίκτυπο σε έναν πόλεμο, με την απόσυρση της εργασίας τους. Η εν λόγω πρακτική βάση θεμελίωσης της ευθύνης απειλήθηκε από τον νέο επαγγελματοποιημένο στρατό και από αυτό που ο κοινωνιολόγος του στρατού Charles Moskos χαρακτήρισε ως κίνηση προς ένα «πολυεπίπεδο κράτος-φρούριο». Η διάσημη δυστοπία του «κράτους-φρουρίου» του Harold Lasswell περιέγραφε μια κοινωνία όπου η πολιτική τάξη ήταν στρατιωτικοποιημένη και η διάκριση ανάμεσα σε πολίτες και στρατιωτικό προσωπικό είχε εξαλειφθεί. Η εν λόγω δυστοπία έπρεπε να επικαιροποιηθεί, όπως υποστήριξε ο Moskos στο συνέδριο «War and National Responsibility». Οι ένοπλες δυνάμεις ήταν πλέον απομονωμένες, «πιο διακριτές και διαχωρισμένες από την κοινωνία των πολιτών». Συνεπεία τούτου, οι επεμβάσεις στην αλλοδαπή είχαν «λιγότερες πολιτικές επιπτώσεις στο εσωτερικό». Ο κίνδυνος για την αμερικανική δημοκρατία δεν ήταν «το φάντασμα του απροκάλυπτου στρατιωτικού ελέγχου της εθνικής πολιτικής, αλλά το ευγενέστερο φάντασμα ενός στρατού απομονωμένου από τη γενική πολιτειότητα, ο οποίος θα καθιστούσε δυνατή μια περαιτέρω απουσία ευθύνης, σε διεθνές επίπεδο, για τους πολιτικούς του ηγέτες». Μόνο αν οι συνέπειες μιας τέτοιας απουσίας ευθύνης γίνονταν αισθητές σε όλη την κοινωνία, θα μπορούσε η στρατιωτική πολιτική να περιοριστεί με δημοκρατικό τρόπο.¹³⁵

Ο αντιμιλιταρισμός, όπως υποδήλωναν τα ανωτέρω, είχε αποσπάσει την προσοχή των φιλελεύθερων διανοητών και των διανοητών της Νέας Αριστεράς, οι οποίοι εστίαζαν υπέρμετρα στην ηθική κριτική της ειδημοσύνης – την προτεραιοποίηση της ελευθερίας και της ιδιότητας του προσώπου, ως αμφισβήτηση της γραφειοκρατίας και της Δημόσιας Διοίκησης. Αγνοούσαν το γεγονός ότι αυτό που στ' αλήθεια απειλούνταν ήταν ο δημοκρατικός έλεγχος των θεσμών και, στη συνέχεια, η δημοκρατική λογοδοσία και η συλλογική ευθύνη.¹³⁶ Οι πρακτικοί μηχανισμοί, δυνάμει των οποίων το βάρος θα έπεφτε στον «εαυτό μας» – δηλα-

δή, μέσω των οποίων η εξουσιαστική ελίτ θα μπορούσε να καταστεί υπόλογη-, άρχισαν να εξαφανίζονται.

Σε κάθε περίπτωση, λίγοι ήταν οι φιλόσοφοι που εκλάμβαναν την επιστράτευση ως σαφή ενσάρκωση της συλλογικής πολιτικής ευθύνης ή ως έναν τρόπο να καθίστανται υπόλογοι όσοι βρίσκονταν σε θέση εξουσίας. Ο Rawls αποτελούσε εξαίρεση. Με την άνοδο του πολιτικού ελευθερισμού, παραδέχτηκε εντούτοις ότι οι θεσμικές μεταβολές στον στρατό, που προκλήθηκαν από τις αντι-κρατικές καμπάνιες τόσο της Αριστεράς όσο και της Δεξιάς, ενδεχομένως να είχαν κάποιες συνέπειες και για την ευθύνη. Οι ανησυχίες του Rawls σχετικά με τον милитарισμό τον οδήγησαν, όχι σε μια ολομέτωπη εναντίωση στην επιστράτευση, αλλά σε μια αναγνώριση της σημασίας της. Σε ένα δημοσίευτο δοκίμιό του για τα συστήματα επάνδρωσης του στρατού, περιέγραφε τον «επαγγελματικό και αγοραίο στρατό» που προωθούνταν από την ελευθεριακή Δεξιά ως δύσκαμπτο, ακριβό και, δυνητικά, ως ένα σώμα στελεχών ταγμένων στην εξυπηρέτηση των συμφερόντων συγκεκριμένων ομάδων και τάξεων. Θα επρόκειτο για έναν στρατό πάντα έτοιμο για «νεο-ιμπεριαλιστικές περιπέτειες στο εξωτερικό», χωρίς τον δυνητικό φραγμό στον πόλεμο τον οποίο επέτρεπε η πολιτική εναντίωση στην επιστράτευση, στην περίπτωση των άδικων πολέμων.¹³⁷ Ο Rawls πίστευε ότι, όπως οι διαρκείς στρατοί που απασχόλησαν άλλοτε τους στοχαστές της Αναγέννησης, έτσι και οι επαγγελματικοί στρατοί είχαν τυραννικές προεκτάσεις για την ελευθερία. Οι στρατοί των πολιτών, αντίθετα, ήταν πιο προσεκτικοί και μπορούσαν να παρέχουν έναν ορισμένο έλεγχο στην επιθετική διεθνή πολιτική, εφόσον οι πολίτες είχαν το δικαίωμα να αρνηθούν τη θητεία. Ως θεσμικός μηχανισμός που έδινε υπόσταση στην ιδέα της ευθύνης του πολίτη, οι εν λόγω στρατοί παρεμπόδιζαν την εκτροπή από τη δημοκρατική πολιτεία στην αυτοκρατορία.¹³⁸

Ο Rawls λίγο απείχε από το να προβεί στη διάγνωση που ενδεχομένως συνεπαγόταν οι μεταπολεμικές ανησυχίες του σχετικά με το κράτος, και δεν επιδίωξε να ασκήσει κριτική στη στρατιωτικοποίηση του κράτους ή την αποπολιτικοποίηση του στρατού. Η Αμερική αυτοπαρουσιαζόταν ως πολεμικό κράτος μάλλον, παρά ως κράτος πρόνοιας. Η σπατάλη κονδυλίων για στρατηγικούς βομβαρδισμούς στο εξωτερικό, και για τον λεγόμενο «πόλεμο κατά της αταξίας» στο εσωτερικό της χώρας, ξεπερνούσε κατά πολύ τις δαπάνες για σοσιαλδημοκρατικούς σκοπούς.¹³⁹ Υπό το πρίσμα των εν λόγω πολέμων, ο Rawls θα μπορούσε κάλλιστα να έχει αξιοποιήσει τη θεωρία δικαιοσύνης του για τη διατύπωση κρίσεων σχετικά με τα ηθικά όρια ενός τέτοιου κράτους. Η θεσμική θεωρία του, όμως, δεν χρησιμοποιήθηκε κατά του πολέμου, ούτε κατά των κρατικών θεσμών. Η ενασχόλησή του με απτούς νομικούς και θεσμικούς μηχανισμούς σταματούσε εδώ. Εν μέσω της λήξης της στρατολόγησης και της ελευθεριακής διάθεσης του αμερικανικού φιλελευθερισμού, ελάχιστοι υιοθέτησαν τελικά την ιδέα ότι η επιστράτευση θα

μπορούσε να αποτελέσει τον μηχανισμό μέσω του οποίου θα γινόταν κατανοητό το τι σήμαινε να φέρουμε «εμείς οι ίδιοι» το βάρος. Στα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1970, καθώς η φιλοσοφία των δημόσιων υποθέσεων καθίστατο εξαιρετικά θεσμική και διανεμητική στην εστίασή της, το ζήτημα της ευθύνης των ηγετών για τον πόλεμο μελετήθηκε χωριστά, ως μέρος της στροφής προς την εφαρμοσμένη ηθική, το Δίκαιο και την ατομική συμπεριφορά.

Μετά τη Νυρεμβέργη, δεν έμοιαζε πια αδιανόητο το ότι οι ηγέτες θα υποχρεώνονταν να πληρώσουν για τα λάθη τους. Κατά τη διάρκεια του Πολέμου του Βιετνάμ, η αισιοδοξία ήταν μικρότερη. Καθώς οι αποκαλύψεις για τα εγκλήματα πολέμου εξαφανίζονταν από το προσκήνιο, ήταν πολύ πιθανό οι πολιτικοί και στρατιωτικοί ηγέτες να παραμείνουν ατιμώρητοι. Τι έπρεπε, λοιπόν, να γίνει; Σε συζητήσεις μεταξύ των φιλοσόφων των δημόσιων υποθέσεων σχετικά με την ευθύνη των ηγετών, διαμορφώθηκε σταδιακά ένα πλαίσιο για τη διερεύνηση της «δημόσιας ηθικότητας».

Το πολιτικό πρόβλημα με την ευθύνη δεν συνίστατο μόνο στο ότι ήταν δυσχερής ο καταμερισμός της. Ακόμα και ο εντοπισμός των υπεύθυνων μερών αποδεικνυόταν δύσκολος. Κατά πόσον ήταν εφικτό να βρεθούν «διακριτοί εγκληματίες» μέσα στην απρόσωπη γραφειοκρατία του αμερικανικού κράτους;¹⁴⁰ Οι επικριτές των δικών για τα εγκλήματα πολέμου, και οι πολέμιοι «της εξωνομικής κρίσης», πατούσαν πάνω σε αυτή τη δυσκολία. Όπως επισήμανε ο φιλόσοφος του Δικαίου Sanford Levinson, όλοι οι παραπάνω επικαλούνταν την ιδέα ότι η κυβέρνηση ήταν ένα «καφκικό σύμπαν θεσμών χωρίς δρώντες, ένας τρελός κόσμος όπου οι ατομικές δραστηριότητες (όχι όμως και οι «αποφάσεις») κορυφώνονται σε έναν κόσμο τον οποίο κανείς δεν επιθυμεί και για τον οποίο κανείς δεν ευθύνεται». Η οργανωτική περιπλοκότητα ελαχιστοποιούσε τις πιθανότητες εντοπισμού της νομικής ενοχής. Αντίθετα, όσοι ζητούσαν εξωνομικές δίκες των επιμέρους ηγετών συμερίζονταν μια οπτική της πολιτικής βασισμένη στα σπουδαία άτομα, τα σπουδαία γεγονότα και τις σπουδαίες αποφάσεις: σύμφωνα με αυτήν, η ευθύνη μπορούσε να εντοπιστεί εύκολα, ενώ οι δίκες έπρεπε να επικαλούνται τόσο την ηθικότητα όσο και το Δίκαιο. Όπως παρατήρησε ο Levinson, η δεύτερη ομάδα στοχαστών παραήταν πρόθυμη να κρίνει ένοχα τα άτομα. Η πρώτη, παραήταν απρόθυμη. Ενόψει της άρνησής τους να λάβουν σοβαρά υπόψη τις κατηγορίες για εγκληματικότητα κατά τον πόλεμο, ο Levinson θεωρούσε ότι ήταν προτιμότερο να βρεθούν κάποια άτομα ένοχα, παρά κανένα. Ήταν πιο παραγωγικό να εστιάσουμε στην ατομική ευθύνη παρά στη συλλογική ενοχή, την οποία εκείνος αντιμετώπιζε ως μια ασαφή έννοια που επέτρεπε την αποφυγή της ευθύνης και

σπανίως εμπεριείχε τη συλλογική τιμωρία. Αν και υπήρξε επιφυλακτικός απέναντι στις εξωνομικές διαδικασίες, υποστήριζε ότι μια καθολική απόρριψη των προσπαθειών επιβολής του νόμου, ενόψει της άρνησης του κράτους να προβεί σε αυτήν, έφερνε στο προσκήνιο ερωτήματα σχετικά με τη νομιμοποίηση των θεσμών επιβολής των κανόνων αυτών καθεαυτούς.¹⁴¹

Αντιμέτωποι με την επιλογή που διέγινε ο Levinson, πολλοί φιλόσοφοι που αγανακτούσαν όλο και περισσότερο με την απουσία λογοδοσίας της κυβέρνησης για τον πόλεμο, εστίαζαν στην ατομική ηθική ευθύνη, παραμερίζοντας τα ζητήματα της γραφειοκρατικής, συντεχνιακής και διασκορπισμένης ευθύνης. Τα ίδια ονόματα αναφέρονταν επανειλημμένα ως αρχιτέκτονες του πολέμου, προκειμένου να κριθούν υπεύθυνοι: McGeorge Bundy, Henry Kissinger, Robert McNamara.¹⁴² Για να συζητήσουν τα εγκλήματα των εν λόγω ηγετών, οι φιλόσοφοι χρησιμοποίησαν τα εννοιολογικά πλαίσια που είχαν αναπτύξει νωρίτερα. Στο σημείο αυτό, φιλοσοφικές απόπειρες πλοήγησης ανάμεσα στον ωφελισμό και την απολυτοκρατία, για την ανεύρεση απλών κανόνων πολέμου, διασταυρώθηκαν με συζητήσεις γύρω από τη σχέση μεταξύ Δικαίου, ηθικότητας και τιμωρίας, οι οποίες μάλιστα είχαν πολλαπλασιαστεί χάρη στην ενασχόληση με την πολιτική ανυπακοή. Οι φιλόσοφοι που συζητούσαν σχετικά με το ποιες παραβάσεις κατά πολιτών δικαιολογούνταν σε καταστάσεις έκτακτης ανάγκης διατύπωναν πλέον το αντίστροφο ερώτημα, δηλαδή τι θα μπορούσαν δικαιολογημένα να πράξουν οι ηγέτες σε αντίστοιχες καταστάσεις έκτακτης ανάγκης. Η ηθική της εναντίωσης αξιοποιήθηκε εκ νέου για την ενασχόληση με την ηθικότητα των πανίσχυρων υποκειμένων δράσης· για τη διερεύνηση όχι του τι θα έπρεπε να συμβεί στα άτομα που παραβιάζουν τους κανόνες, αλλά του πώς θα μπορούσε να δικαιολογηθεί η παραβίαση των κανόνων.

Η εν λόγω πρακτική εστίαση κατέστησε ακόμα πιο ακανθώδη τον γρίφο της σχέσης μεταξύ Δικαίου και ηθών. Εάν το νόμιμο και το ηθικό ήταν ένα και το αυτό, τότε οι πολιτικά ανυπάκουοι ήταν εγκληματίες και εκείνοι που διέπραταν εγκλήματα πολέμου έπρεπε να έρθουν αντιμέτωποι με την ισχύ του νόμου. Εάν όμως αυτά τα δύο διέφεραν, ο πολιτικά ανυπάκουος θα μπορούσε να θεωρηθεί ηθικό υποκείμενο δράσης. Θα ίσχυε άραγε το ίδιο και για τον εγκληματία πολέμου; Αυτό δεν αποτελούσε πρόβλημα για όσους, όπως ο Wasserstrom, θεωρούσαν άνευ νοήματος τους νόμους του πολέμου.¹⁴³ Άλλοι, όμως, εξέταζαν την παραδοσιακή δικαιολόγηση της εγκληματικότητας κατά τον πόλεμο: το ότι, δηλαδή, η «στρατιωτική αναγκαιότητα» δικαιολογούσε την παραβίαση ενός κανόνα σε μια δεδομένη κατάσταση. Κάποιοι πολιτικοί φιλόσοφοι ανέπτυξαν μια συγκεκριμένη προσέγγιση ως προς τη συζήτηση της ηθικότητας της πολιτικής δράσης, η οποία επέκτεινε τις οπτικές της πρόθεσης, της αυτενέργειας και της ηθικής λήψης αποφάσεων κατ' επίκληση ηθικών αρχών στο πολιτικό πεδίο. Τούτο

αποκρυστάλλωσε τη μετατόπιση από την εφαρμοσμένη ηθική σε ένα νέο πεδίο έρευνας, που προσδιορίστηκε ως «δημόσια ηθικότητα». Στο σημείο αυτό ήταν που ορισμένοι από τους πιο πρώιμους επικριτές της εφαρμογής γενικών ηθικών αρχών σε συγκεκριμένες πολιτικές περιπτώσεις καθιέρωσαν μια εναλλακτική θεώρηση της ηθικής δράσης και λήψης αποφάσεων – την επίκληση στο δίλημμα των «βρόμικων χεριών», στο πλαίσιο του οποίου οι απαιτήσεις της ηθικής και της πολιτικής αλληλοσυγκρούονται.

Όταν ο Nagel παρουσίασε την εισήγησή του με τίτλο «War and Massacre» [«Πόλεμος και σφαγή»] σε ένα συμπόσιο του περιοδικού *Philosophy and Public Affairs* το 1971, οι συζητήσεις γύρω από την ηθική απολυτοκρατία, την ευθύνη για τα εγκλήματα πολέμου και τη μοίρα των πολιτικών ηγετών συγχωνεύθηκαν. Ο Nagel υποστήριξε ότι ορισμένοι ηθικοί κανόνες δεν μπορούν ποτέ να παραβιαστούν δικαιολογημένα, ενώ, ακόμα κι αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, οι κανόνες θα εξακολουθούσαν να υπάρχουν. Οι δύο ωφελιστές φιλόσοφοι που ανταποκρίθηκαν στο κείμενό του, ο Richard Brandt και ο Richard Hare, αντέτειναν ότι η απολυτοκρατία του Nagel είχε και τις εξαιρέσεις της. Όπως ανέφεραν, ο Nagel προσχωρούσε άθελά του στον ωφελισμό.¹⁴⁴ Η θεωρία του ξετυλιγόταν δικαιολογώντας τα εγκλήματα πολέμου σε εξαιρετικές περιστάσεις, πράγμα το οποίο καθιστούσε άνευ σημασίας την κατηγορία του «εγκληματία πολέμου» στις περιπτώσεις αυτές. Εάν μια κακή ή βίαιη πράξη ήταν ηθικά αναγκαία, εξακολουθούσε να θεωρείται έγκλημα; Ο Nagel, πάντως, είχε υποστηρίξει ότι τα ηθικά διλήμματα δεν γινόταν να εξανεμιστούν τόσο εύκολα όσο ισχυριζόνταν οι ωφελιστές. Δεν επρόκειτο για περίπτωση στην οποία, εκεί όπου αποτύγχανε η απολυτοκρατία, έπαιρνε το πάνω χέρι ο ωφελισμός. Ο ωφελισμός καθιστούσε επιτρεπτή την απόφαση του υποκειμένου δράσης να πράττει εσφαλμένα προκειμένου να γίνουν «όλα εντάξει», παρέχοντας στα υποκείμενα μια δικαιολόγηση για τη δράση τους. Ο Nagel απέρριπτε κάτι τέτοιο. Η σύγκρουση αρχών ενδεχομένως να οδηγούσε σε «ηθικά αδιέξοδα», όπου καμία πορεία δράσης δεν θα μπορούσε να δικαιολογηθεί. Η αναγκαιότητα ήταν πιθανό να έρθει σε σύγκρουση με απολυτοκρατικές αρχές, ωθώντας τις τελευταίες στα όριά τους. Η πολιτική μπορεί ενίοτε να απαιτούσε από εμάς να κάνουμε πολύ μεγάλο κακό. Μερικές φορές, όπως υποστήριζε ο Nagel, «αυτές οι δύο μορφές ηθικής διαίσθησης δεν είναι ικανές να συγκεραστούν σε ένα ενιαίο, συνεκτικό ηθικό σύστημα [...] ο κόσμος ενδέχεται να μας φέρει ενώπιον καταστάσεων όπου δεν υπάρχει καμία έντιμη ή ηθική πορεία δράσης για έναν άνθρωπο, καμία πορεία δράσης απαλλαγμένη από την ενοχή και την ευθύνη για το κακό». Για ορισμένα προβλήματα, δεν υπήρχαν τέλειες λύσεις.¹⁴⁵

Το εν λόγω πλαίσιο είχε ως σημείο αναφοράς την κριτική που άσκησε στη διαισθητική οπτική της ηθικής σύγκρουσης ως σύγκρουσης υποχρεώσεων ο φιλόσοφος Bernard Williams. Κατά την άποψη αυτή, όταν ένα υποκείμενο δράσης

επιλέγει μεταξύ διαφόρων υποχρεώσεων, μία από αυτές, στο τέλος, αποκτά προτεραιότητα και γίνεται αντιληπτή ως η ορθή επιλογή. Το «πρέπει» επί του οποίου δεν αναλαμβάνεται δράση εξαλείφεται, και παύει να δεσμεύει το υποκείμενο δράσης. Ο Williams υποστήριξε, αντίθετα, ότι η ηθική σύγκρουση μοιάζει μάλλον με σύγκρουση επιθυμιών: αφότου γίνει μια επιλογή, η επιθυμία δεν εξαλείφεται αλλά επιμένει, σαν ηθικό κατάλοιπο. Οι ηθικές συγκρούσεις δεν επιλύονται χωρίς «υπολείμματα», από τη στιγμή που ένα υποκείμενο δράσης πράττει όπως οφείλει· απεναντίας, αφήνουν μια κληρονομιά υπό μορφή μετάνοιας.¹⁴⁶ Όπως το έθεσε ο Robert Nozick, όταν ορισμένες αρχές δικαιολογημένα «υστερούν» έναντι άλλων, ή «ανατρέπονται» από άλλες και κάποιος βλάπτεται από την πράξη που απορρέει από μια απόφαση, στον τελευταίο μπορεί να οφείλεται αποκατάσταση ή τουλάχιστον κάποιες εξηγήσεις.¹⁴⁷ Το ηθικό αδιέξοδο του Nagel παρουσίαζε ορισμένες δομικές ομοιότητες. Μολονότι ο Nagel διαφωνούσε με τον Williams σε πολλά ζητήματα –ο Williams θα έγραφε αργότερα για τον Nagel ότι ήταν πιο «καθηλωμένος» στα προβλήματα τα οποία έθετε επί τάπητος, «εις βάρος των πιθανών λύσεων»–, και οι δύο αμφισβητούσαν τις απαιτητικές έννοιες της ευθύνης και της επιλογής. Ο Nagel εμφανιζόταν επιφυλακτικός απέναντι στην ιδέα ότι θα μπορούσε να υπάρξει σύγκρουση υποχρεώσεων και αρχών εκεί όπου δεν απομένει τίποτε αφότου πραγματοποιείται μια επιλογή ή λαμβάνεται μια απόφαση.¹⁴⁸ Κάτι, ωστόσο, παραμένει.

Στο άρθρο του «Political Action: The Problem of Dirty Hands» [«Πολιτική δράση: Το πρόβλημα των βρόμικων χεριών»] (1973), ο Michael Walzer προσάρμοσε μια εκδοχή των παραπάνω στην αντίληψή του περί πολιτικής αυτενέργειας. Το σενάριο των «βρόμικων χεριών» ήταν εκείνο στο οποίο η τέλεση μιας πράξης ήταν ηθικά εσφαλμένη κι ωστόσο παρέμενε ορθή. Αυτή ακριβώς ήταν η πρόκληση: όχι το ότι ένα υποκείμενο δράσης λερώνει τα χέρια του, αλλά το ότι παραμένει ηθικά ορθό να δρα κατ' αυτό τον τρόπο (ακόμα και αν –ή, ακριβέστερα, επειδή– το υποκείμενο δράσης αισθάνεται ένοχο γιατί έχει υπερβεί τους κανόνες). Απαντώντας στον Nagel, ο Walzer εστίαζε όχι στο τι ήταν επιτρεπτό βάσει ηθικών κανόνων, αλλά στα διλήμματα που αντιμετώπιζαν όσα υποκείμενα δράσης τούς παραβίαζαν. Ενδιαφερόταν για τη δυσαρμονία που αντιμετωπίζει ένα υποκείμενο δράσης το οποίο προβαίνει σε μια δύσκολη ηθική επιλογή, και για το τι συμβαίνει στα υποκείμενα δράσης όταν η απομάκρυνση από τους κανόνες μπορεί όχι απλώς να είναι νομιμοποιημένη, αλλά να αποτελεί καθήκον. Όπως έθεσε το ερώτημα ο Walzer, ποια ήταν η ψυχολογική εμπειρία του πολιτικού δρώντος ο οποίος έρχεται αντιμέτωπος με δύο «πορείες δράσης, που αμφότερες θα ήταν λάθος να τις ακολουθήσει;» Ο Nagel κατέστησε σαφές ότι, όταν οι ηθικοί κανόνες παραβιάζονται, τούτο δεν «κάνει τα πάντα εντάξει». Για τον Walzer, μερικές φορές η υπέρβαση των ηθικών φραγμών ήταν και αναγκαία

και δικαιολογήσιμη. Ωστόσο, ακόμα και σε αυτές τις περιπτώσεις, θα απομένει κάποιο κατάλοιπο. Ακολουθώντας το παράδειγμα του Austin, του Nozick, του Williams και άλλων, ο Walzer προσχώρησε επίσης στην κριτική του ωφελισμού της πράξης. Οι ωφελιστές της πράξης θεωρούσαν κάθε πράξη δικαιολογήσιμη μόνο βάσει των συνεπειών της, και έλυναν τον γρίφο των βρόμικων χεριών καθιστώντας τα σφάλματα άνευ σημασίας. Για τον Walzer, αυτό δεν ήταν σωστό: όταν καλοί άνθρωποι κάνουν κακά πράγματα, υφίσταται ένα κατάλοιπο, με τη μορφή της ενοχής.¹⁴⁹

Στην απλούστερη εκδοχή του, το πρόβλημα των βρόμικων χεριών αποτελούσε στοχασμό γύρω από τη σχέση μεταξύ ηθικής και πολιτικής, και γύρω από τη φύση της πολιτικής ευθύνης. Κατά την εν λόγω απόδοση του ισχυρισμού του Walzer, ήταν χαμηλό το κατώφλι απ' όπου η επίκληση της αναγκαιότητας και ο ωφελιστικός συλλογισμός εισέρχονταν στο πεδίο της πολιτικής. Τα παραδείγματά του περιελάμβαναν ένα σενάριο σύμφωνα με το οποίο ο αρχηγός μιας ομάδας επαναστατών πρέπει να βασανιστεί προκειμένου να βρεθεί η τοποθεσία μιας βόμβας, όπως επίσης και το σενάριο ενός τοπικού πολιτικού σε μια ηθικά περίπλοκη κατάσταση. Αργότερα ο Walzer υποστήριξε ότι οι αληθινές καταστάσεις βρόμικων χεριών ανακύπτουν μόνο σε συνθήκες καταστροφής, όπου η ακραία αναγκαιότητα επισκιάζει τους ηθικούς κανόνες στον τελικό υπολογισμό. Επρόκειτο για έναν «ωφελισμό των άκρων», για το σημείο εκείνο όπου η πολιτική επισκίαζε την ηθικότητα, όπου ο «ηθικός πολιτικός» σε εθνικό επίπεδο μπορεί να παρακάμπτει τους κανόνες του πολέμου προκειμένου να διασφαλίζει την επιβίωση της κοινότητας.¹⁵⁰ Ο Walzer παρουσίασε τρία μοντέλα για την κατανόηση των «αναγκαιών» κακών: τον μακιαβελικό δρώντα, οι μοχθηρές πράξεις του οποίου δικαιολογούνταν μόνο από τις συνέπειές τους· τον βεμπεριανό «υποφέροντα υπάλληλο», τα σφάλματα του οποίου θεραπεύονται από την ενοχή· και τους «δίκαιους δολοφόνους» του Camus, οι οποίοι τιμωρούνται για τα σφάλματά τους με την ποινή του θανάτου και εξιλεώνονται έτσι για τις αμαρτίες τους. Το μοντέλο που προτιμούσε ο ίδιος ήταν το τελευταίο. Οι ηθικοί δρώντες οφείλουν να αποδέχονται την τιμωρία ή να εκφράζουν μεταμέλεια για την παραβίαση μιας δέσμης κανόνων, σε ένδειξη αναγνώρισης της ευθύνης τους.¹⁵¹

Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι περιπτώσεις της πολιτικής ανυπακοής και των βρόμικων χεριών ήταν παρόμοιες, αν και ο παραλληλισμός είχε κάποια όρια: «Στις περισσότερες περιπτώσεις πολιτικής ανυπακοής, οι νόμοι του κράτους παραβιάζονται για ηθικούς λόγους, και το κράτος θέτει την τιμωρία. Στις περισσότερες περιπτώσεις βρόμικων χεριών, οι ηθικοί κανόνες παραβιάζονται για λόγους που αφορούν το κράτος, και κανείς δεν θέτει την τιμωρία».¹⁵² Στο σημείο αυτό, ο Walzer έμοιαζε να αναπροσαρμόζει την άποψη περί του ευσυνείδητου διαδηλωτή υπέρ των πολιτικών δικαιωμάτων, ο οποίος υφίσταται πρόθυμα την τιμω-

ρία. Στην πράξη, όπως υποστήριζε, οι ηθικοί κανόνες που έθεταν περιορισμούς στους ηγέτες δεν εφαρμόζονταν. Το μόνο που έχουμε στη διάθεσή μας, για τα υποκείμενα δράσης που παραβιάζουν τους εν λόγω κανόνες, είναι «ο ιερέας και ο εξομολόγος». Η τιμωρία δεν αποτελούσε ρεαλιστική δυνατότητα. Ο Walzer δεν προσέβλεπε στη Νυρεμβέργη, ούτε συνηγορούσε υπέρ της συγκρότησης ειδικών δικαστηρίων. Υπό αυτό το πρίσμα, η έκκληση για αποδοχή της «πραγματικότητας» των βρόμικων χειρών αποτελούσε μια απο-ριζοσπαστικοποιητική κίνηση. Όπως έγραφε ο Walzer, χρειάζεται να βρούμε έναν τρόπο «για να πληρώνουμε το τίμημα εμείς οι ίδιοι». ¹⁵³ Μετά τη λήξη του πολέμου, υποστήριξε ότι οι πολίτες θα μπορούσαν να θεωρηθούν υπεύθυνοι για έναν άδικο πόλεμο, εάν δεν έκαναν αρκετά για να του αντιταχθούν. Ωστόσο, τα ηθικά βάρη του πολέμου κατανέμονταν διαφορετικά μεταξύ των πολιτών. Τα πρόσωπα με τη μεγαλύτερη ευθύνη ήταν εκείνα που βρίσκονταν σε θέσεις γνώσης – οι διανοούμενοι, που είχαν τον χρόνο και τους πόρους να εναντιωθούν στον πόλεμο και οι οποίοι, «όπως οι ηγέτες τους, και σε αντίθεση με τους συμπολίτες τους που μετέχουν ενεργά στο πεδίο της μάχης [...] δεν διατρέχουν άμεσο κίνδυνο». ¹⁵⁴ Εκείνη την εποχή, ο Walzer είχε πλέον εγκαταλείψει την προοπτική της τιμωρίας. Η ταυτοποίηση των ένοχων ατόμων, όπως υποστήριζε, ήταν, από πολιτική σκοπιά, πιο σημαντική και πειστική από την τιμώρησή τους. Αν δεν διαφαίνονται ποινές στον ορίζοντα, πρέπει να αισθανόμαστε ικανοποιημένοι με το ορθό είδος ενοχής. Υιοθέτησε έτσι τη λογική του Levinson, ο οποίος ισχυριζόταν ότι θα ήταν προτιμότερο τα άτομα να λογοδοτούν μέσω της δημόσιας καταγραφής των εγκλημάτων τους. Αντί για την τιμωρία, θα έπρεπε να αρκεστούμε στην ντροπή και τον στιγματισμό. ¹⁵⁵

Στο δίλημμα των βρόμικων χειρών του Walzer, ήταν εμφανής η αμφίσημη σχέση του με τη νέα φιλελεύθερη φιλοσοφία. Οι σύγχρονοί του επικριτές τοποθετούσαν τον Walzer τόσο στο στρατόπεδο της νέας «ηθικής απολυτοκρατίας» και μεταξύ των «θεωρητικών του καζουισμού» – οι οποίοι ανταποκρίνονταν στη φιλοσοφική ανάδειξη των ηθικών κανόνων και αρχών στρεφόμενοι προς την ιστορία, τις επιμέρους περιπτώσεις και την εμπειρία προκειμένου να θέσουν υπό αμφισβήτηση διάφορες μορφές εξιδανίκευσης και αφαίρεσης. ¹⁵⁶ Ο Walzer θα ανέπτυξε περαιτέρω τη μεθοδολογική κριτική του στην αναλυτική πολιτική φιλοσοφία, στο έργο του *Just and Unjust Wars* [Δίκαιοι και άδικοι πόλεμοι], η ουσία του οποίου συμπυκνωνόταν στον υπότιτλο: *A Moral Argument with Historical Illustrations* [Ένα ηθικό επιχείρημα με ιστορικές απεικονίσεις]. ¹⁵⁷ Η φιλοσοφία, όπως υποστήριζε, είχε πράξει καλώς, στρεφόμενη προς την ηθικότητα. Η εστίασή της, όμως, σε αφηρημένους κανόνες και σε καταστάσεις υποθετικής επιλογής παραμελούσε την καθημερινή «κουβέντα» των πολιτών που διαφωνούσαν σχετικά με τον πόλεμο. ¹⁵⁸ Δεν ήταν αναγκαία η θεωρητικοποίηση των ηθικών κανόνων από το μηδέν, ούτε η επαναφορά της ηθικότητας στην πολιτική. Βρισκόταν

ήδη εκεί, στις εμπειρίες των κοινοτήτων και στις συνήθειες, τις δράσεις και τις κοινωνικές ψυχολογικές καταστάσεις των πολιτών. Ο Walzer παρουσίασε αυτά τα επιχειρήματα ως ρεαλιστικές και δημοκρατικές προκλήσεις προς τον Rawls και τους ακολούθους του. Σε σύγκριση με τα άκαμπτα νοητικά πειράματα και με τα προβλήματα του «τρόλεϊ», το δίλημμα των βρόμικων χειρών ήταν γραφτό να θυμίζει περισσότερο την πραγματική ζωή. Αν σκεφτεί κανείς τον πρώιμο βιτγκενσταϊνικό κοινοτισμό στο ρωσιανό υπόβαθρο, ή την περιγραφή της δημοκρατικής κοινότητας όπως την προέβαλαν ο Dworkin ή ο Cohen στην υπερασπιστική τους γραμμή υπέρ της πολιτικής ανυπακοής, θα διαπιστώσει ότι οι διαφορές ανάμεσα στον Walzer και τον Rawls ίσως να μεγαλοποιούνταν. Ωστόσο, εντοπιζόταν όντως κάποια απόσταση ανάμεσα στις θεσμικές πρακτικές των κοινοτήτων, που οραματιζόταν ο Rawls, και τους απολυτοκρατικούς ηθικούς κανόνες και αρχές της δράσης που προβάλλονταν αλλού. Ο Walzer κεφαλαιοποίησε την εν λόγω απόσταση για να συγκροτήσει το δικό του επιχείρημα.

Πάντως, το πρόβλημα των βρόμικων χειρών κατέστη επίσης υπόδειγμα για αντιπαραθέσεις γύρω από τη δημόσια ηθικότητα στις τάξεις των πολιτικών φιλοσόφων, οι οποίοι διερωτώνταν κατά πόσον οι ηθικές αρχές μπορούσαν να βρουν εφαρμογή τόσο στη δημόσια όσο και στην ιδιωτική συμπεριφορά, καθώς και ποια είδη δράσης που ήταν μη αποδεκτά σε ιδιωτικό επίπεδο ίσως να ήταν αναγκαία στην πολιτική. ¹⁵⁹ Η πολιτική αυτενέργεια σκιαγραφούνταν όλο και περισσότερο ως ένα δίλημμα επιλογής μεταξύ αρχών, καθώς οι μέθοδοι της εφαρμοσμένης ηθικής χρησιμοποιούνταν προς διερεύνηση μορφών δημόσιας λήψης αποφάσεων, από τα βασανιστήρια μέχρι τον πυρηνικό πόλεμο. ¹⁶⁰ Η επίκληση στην ηθικότητα –η οποία, ως μέρος της υπεράσπισης των πολιτικών ελευθεριών απέναντι σε έναν αναξιόπιστο κρατικό μηχανισμό, είχε θέσει μια πηγή εξουσίας πέραν του κράτους και των νόμων του– προσέφερε πλέον τα φιλοσοφικά εργαλεία για την οριοθέτηση του απεριόριστου πολέμου. Ως μέρος, όμως, μιας νέας θεώρησης της δημόσιας ηθικότητας, κατέστη επίσης μια μορφή πολιτικής αποφυγής. Όταν οι φιλόσοφοι εξέταζαν την ηθικότητα πανίσχυρων υποκειμένων δράσης, ανέλυναν τα βρόμικα χέρια, τα ηθικά διλήμματα και τις τραγικές επιλογές αποκομμένα τόσο από τα θεσμικά και ιδεολογικά τους συγκείμενα όσο και από τους μη εκλογικούς μηχανισμούς λογοδοσίας και ελέγχου, εστιάζοντας έτσι σε εξωνομικούς καθορισμούς της ενοχής και ψυχολογικοποιώντας τα πολιτικά προβλήματα της ευθύνης. Εν μέσω της άνθισης άλλων πεδίων της διανεμητικής ηθικής, η κατανομή της ευθύνης, της εξουσίας και της αυτενέργειας παρέμενε ένα σχετικά παραμελημένο πεδίο. ¹⁶¹ Τη στιγμή ακριβώς που οι φιλόσοφοι άρχισαν να εμπλέκονται πιο ενεργά στην πολιτική, οι θεωρίες τους έλαβαν μια τροπή αποπολιτικοποίησης. Η δημόσια ηθικότητα και η δημόσια ηθική εκλαμβάνονταν ως μια σφαίρα αφιερωμένη σε πανίσχυρα επιμέρους υποκείμενα δρά-

σης σε στιγμές δραματικών επιλογών – μια επέκταση της εφαρμοσμένης ηθικής που είχε τις απαρχές της στη γλωσσολογική ανάλυση της πρόθεσης, της αυτενέργειας και της ευθύνης.

Οι συζητήσεις γύρω από την αυτενέργεια συνέβαλαν, έτσι, στη χάραξη των ορίων της νέας φιλελεύθερης πολιτικής φιλοσοφίας. Όπως παραδόξως, συντέλεσαν στην αποκρυστάλλωση της θεσμικής της εστίασης μέσω της περαιτέρω οριοθέτησής της. Στον απόηχο των συζητήσεων σχετικά με τα βρόμικα χέρια, κάποιοι φιλόσοφοι αποφάσισαν να προβούν σε μια ρητή διάκριση ανάμεσα στις διάφορες πηγές διαπροσωπικής, ιδιωτικής, δημόσιας και πολιτικής ηθικότητας. Δικαιολογούνταν οι πράξεις των ατόμων εντός των θεσμών από τις θεσμικές αρχές που τις διείπαν;¹⁶² Τους απασχόλησε το ερώτημα κατά πόσον ορισμένες αρχές της ιδιωτικής, ατομικής ηθικότητας περιόριζαν τις αντίστοιχες της δημόσιας ηθικότητας, κατά πόσον η μία μορφή ηθικότητας μπορεί να απέρree από την άλλη, και κατά πόσον οι προσωπικές αρχές περιόριζαν την εφαρμογή των πολιτικών αρχών. Για τον Ronald Dworkin, το επιτρεπτό των δημόσιων πράξεων περιοριζόταν μέσω της παραπομπής σε μια βασική «φιλελεύθερη δημόσια ηθικότητα», δηλαδή σε μια πολιτική αρχή.¹⁶³ Για τον Nagel, η δημόσια και η ιδιωτική ηθικότητα είχαν διαφορετικές πηγές. Οι απρόσωπες συνεπειοκρατικές θεωρήσεις εφαρμόζονταν σε θεσμούς, και η δημόσια ηθικότητα δεν απέρree από την ιδιωτική ηθικότητα – «το κράτος», εξάλλου, «δεν έχει προσωπική ζωή».¹⁶⁴ Οι ηθικοί περιορισμοί στους δημόσιους θεσμούς εφαρμόζονταν στους δρώντες εντός τους, ωστόσο η δημόσια οπτική γωνία δεν δικαιολογούσε πάντα την υπερίσχυσή της έναντι της ιδιωτικής. Υπήρχαν όρια στο τι μπορούσαν να κάνουν οι αξιωματούχοι κατά την άσκηση των καθηκόντων τους, ακόμα και χάριν θεσμικών συμφερόντων. Μερικές φορές, η ευθύνη ενός υποκειμένου δράσης ήταν πολύ πιθανό να απορροφηθεί από τα ηθικά ελαττώματα ενός θεσμού, αλλά «οι πανίσχυροι περιορισμοί της ατομικής ηθικότητας θα συνέχιζαν να οριοθετούν το τι θα μπορούσε να δικαιολογηθεί δημόσια, ακόμα και για ακραία ισχυρούς συνεπειοκρατικούς λόγους».¹⁶⁵

Η διάκριση ανάμεσα σε δημόσιες και ιδιωτικές σφαίρες δράσης κατέληξε να υπερκαλύπτει τη διάκριση ανάμεσα σε θεσμική και διαπροσωπική ηθικότητα. Ο Rawls δεν είχε συλλάβει εννοιολογικά ένα αμιγώς ιδιωτικό πεδίο. Διέκρινε, ωστόσο, ανάμεσα στο θεσμικό και το διαπροσωπικό, και συσχέτιζε έντονα το προσωπικό με την οικογένεια.¹⁶⁶ Με τις νομικές και συνταγματικές αντιπαραθέσεις περί ιδιωτικότητας να είναι πολιτικά φορτισμένες, και τον Rawls να στρέφεται προς μια καντιανή κατεύθυνση για να δώσει έμφαση στη δημοσιότητα, οι φιλόσοφοι επανεπιβεβαίωσαν τη φιλελεύθερη διχοτόμηση δημόσιου και ιδιωτικού.¹⁶⁷ Ωστόσο, η αντίθεση μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής δράσης δεν απεικονιζόταν πάντα στη διάκριση μεταξύ θεσμικής και ατομικής ηθικότητας.¹⁶⁸ Όπως υπο-

στήριξαν αργότερα φεμινίστριες κριτικοί της φιλελεύθερης φιλοσοφίας, όπως η Carole Pateman, η εν λόγω αντίθεση ενείχε επίσης έναν συγκερασμό του ιδιωτικού με την οικογένεια και το οικιακό πεδίο. Επιπλέον, αν και η νέα φιλελεύθερη φιλοσοφία καταπιανόταν με το δημόσιο και το θεσμικό, η έννοια του πολιτικού σπάνια εντοπιζόταν σε αυτήν.¹⁶⁹

Πολλές από αυτές τις ιδέες για τον πόλεμο, την ευθύνη και την αυτενέργεια επρόκειτο να γίνουν κανόνας αναφοράς στις τάξεις των φιλελεύθερων φιλοσόφων, εν μέρει επειδή η φιλοσοφική προσοχή άρχισε να στρέφεται αλλού. Η μακρά δεκαετία του 1960 υπήρξε γεμάτη γεγονότα, και οι νέοι φιλόσοφοι των δημόσιων υποθέσεων είχαν αντιδράσει σε αυτά εστιάζοντας στην πολιτική δράση και τη νομική αντιπαράθεση. Οι φιλελεύθεροι, όμως, είχαν εξαντληθεί από τις αναταραχές της δεκαετίας – από τον παρατεταμένο και άνευ λογοδοσίας πόλεμο, την απειλή που έθετε η οικονομική ύφεση, και την ήττα του George McGovern από τον Nixon το 1972. Όταν δημοσιεύτηκε η θεωρία δικαιοσύνης του Rawls, διαπιστώθηκε ότι ενσωμάτωνε έναν μεταπολεμικό φιλελευθερισμό που για πολλούς φιλοσόφους άξιζε να διασωθεί. Υποσχόταν μια δυνατότητα συμφωνίας σε μια εποχή που η συναίνεση ήταν δύσκολο να επιτευχθεί. Οι φιλοσοφικές απόπειρες ενασχόλησης με τον πόλεμο και την ευθύνη θα επισκιάζονταν σύντομα από τη στροφή προς τους θεσμούς. Ο φιλελεύθερος εξισωτισμός έμελλε να καταφτάσει από στιγμή σε στιγμή.

Democracy (Harper & Brothers, 1944), κεφ. 1. Για τη μη βία, βλ. Lance Hill, *Deacons for Defense: Armed Resistance and the Civil Rights Movement* (University of North Carolina Press, 2004), σ. 259-73.

* [σ. 112] Η απόφαση *Brown v. Board of Education of Topeka* (1954) αποτέλεσε μια εμβληματική απόφαση του Ανωτάτου Δικαστηρίου των ΗΠΑ, με την οποία κρίθηκαν ομόφωνα αντισυνταγματικοί οι πολιτειακοί νόμοι του αμερικανικού κράτους που προέβλεπαν τον φυλετικό διαχωρισμό στα δημόσια σχολεία. (Σ.τ.μ.)

156. Για διαφορετικές απόψεις, βλ. Michael J. Klarman, «How Brown Changed Race Relations: The Backlash Thesis», *Journal of American History* 81, τχ. 1 (1994), σ. 81-118. Richard J. Kluger, *Simple Justice: The History of Brown v. Board of Education and Black America's Struggle for Equality* (Alfred A. Knopf, 1976). Σχετικά με την απόφαση *Brown* ως ένα «νέο σύνταγμα» μάλλον, παρά ως επιβεβαίωση, βλ. Danielle S. Allen, *Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship since Brown v. Board of Education* (University of Chicago Press, 2004), σ. 6.

157. Clive Webb, επιμ., *Massive Resistance: Southern Opposition to the Second Reconstruction* (Oxford University Press, 2005).

158. Για τις εν λόγω πτυχές του κινήματος υπέρ των πολιτικών δικαιωμάτων, βλ. Charles Payne, «Debating the Civil Rights Movement: The View from the Trenches», στο *Debating the Civil Rights Movement, 1945-1968*, επιμ. Steven F. Lawson και Charles M. Payne (Rowman & Littlefield, 1998), σ. 108-11. Nikhil Pal Singh, *Black Is a Country: Race and the Unfinished Struggle for Democracy* (Harvard University Press, 2004), κεφ. 1. Thomas J. Sugrue, «Northern Lights: The Black Freedom Struggle Outside the South», *Organization of American Historians Magazine of History* 26, τχ. 1 (2012), σ. 9-15. Mary L. Dudziak, *Cold War Civil Rights: Race and the Image of American Democracy* (Princeton University Press, 2000). Nico Slate, *Colored Cosmopolitanism: The Shared Struggle for Freedom in the United States* (Harvard University Press, 2012). Για τις χρήσεις της ιστοριογραφίας των πολιτικών δικαιωμάτων στην πολιτική θεωρία, βλ. Terry, «Which Way to Memphis?», κεφ. 5-7.

159. Boxill, *Blacks and Social Justice*, σ. 217-25.

160. Σχετικά με τον King και τη Μαύρη Δύναμη, βλ. Brandon Terry, «Requiem for a Dream: The Problem-Space of Black Power», στο Terry και Shelby, *To Shape a New World: Richard King, Civil Rights and the Idea of Freedom* (Oxford University Press, 1992).

161. Rawls, «Justification of Civil Disobedience», σ. 186.

162. Risa L. Goluboff, *The Lost Promise of Civil Rights* (Harvard University Press, 2007).

163. William E. Forbath, *Law and the Shaping of the American Labor Movement* (Harvard University Press, 1991).

164. Weinrib, *The Taming of Free Speech*, σ. 311-30.

165. Julian E. Zelizer, *The Fierce Urgency of Now: Lyndon Johnson, Congress, and the Battle for the Great Society* (Penguin Books, 2015).

166. Terry, «Which Way to Memphis?», σ. 490-95.

167. John Rawls, «Constitutional Liberty and the Concept of Justice» (1963), στο Rawls, *Collected Papers*, σ. 94.

168. Rawls, «Justification of Civil Disobedience», σ. 187.

169. Για τον σκεπτικισμό ως προς τη σύνδεση ανάμεσα στη θεώρηση του Rawls περί πολιτικής ανυπακοής και την ιδανική θεωρία του, βλ. Joel Feinberg, «Duty and Obligation in the Non-Ideal World», *Journal of Philosophy* 70, τχ. 9 (1973), σ. 263-75.

170. Peter Singer, *Democracy and Disobedience* (Oxford University Press, 1973), σ. 90.

171. Για την αναδιαμόρφωση της κοινότητας από τη Νέα Αριστερά, βλ. Howard Brick, *Age of Contradiction: American Thought and Culture in the 1960s* (Cornell University Press, 1997), κεφ. 5. Για διάφορες συλλήψεις και προσπάθειες για την οικοδόμηση κοινότητας εντός των εν λόγω διακριτών κινήματων, βλ. Michael C. Dawson, *Black Visions: The Roots of Contemporary African-American Political Ideologies* (Chicago University Press, 2001), κεφ. 3. Joshua Bloom και Waldo E. Martin Jr., *Blacks against Empire: The History and Politics of the Black Panther Party* (University of California Press, 2013), Μέρος 3. Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975* (University of Minnesota Press, 1989). Kimberly Springer, *Living for the Revolution: Black Feminist Organizations 1968-1980* (Duke University Press, 2005).

172. John Rawls, «Justice as Fairness as an Approach to the Study of Politics, or to Political Theory, Seminar, UCLA, 1968 Spring», σ. 5-7b, Κουτί 8, Φάκελος 15, JRP.

173. Στο ίδιο, σ. 7-7b.

174. John Rawls, *Political Liberalism*, διάλεξη IV.

175. Στο ίδιο, σ. 7b.

176. John Rawls, *Political Liberalism* (Columbia University Press, 2005), σ. xix, σημ. 5 [στην ελληνική γλώσσα, John Rawls, *Ο πολιτικός φιλελευθερισμός*, μτφρ. Σ. Μαρκέτος-Α. Κιουπκιολής, Μεταίχμιο, 2017].

177. Rawls, *A Theory of Justice*, σ. 352 [στην ελληνική έκδοση, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, ό.π., σ. 410].

Κεφάλαιο 3. Πόλεμος και ευθύνη

1. John Duffett, επιμ., *Against the Crime of Silence: Proceedings of the Russell International War Crimes Tribunal* (Bertrand Russell Peace Foundation, 1968).

2. Jean-Paul Sartre, *On Genocide: And a Summary of the Evidence and the Judgments of the International War Crimes Tribunal* (Beacon Press, 1968).

3. Daniel Ellsberg, *Papers on the War* (Simon & Schuster, 1972), σ. 9.

* [σ. 119] Η σφαγή του Μι Λάι (Mỹ Lai Massacre) διαπράχθηκε από τα αμερικανικά στρατεύματα στις 16 Μαρτίου 1968. Δολοφονήθηκαν μαζικά περίπου 500 άμαχοι, μεταξύ των οποίων πολλές γυναίκες και παιδιά, στην περιοχή Sơn Τήν που βρίσκεται στο Νότιο Βιετνάμ. (Σ.τ.μ.)

4. Samuel Moyn, «From Antiwar Politics to Antitorture Politics», στο *Law and War*, επιμ. Austin Sarat, Lawrence Douglas και Martha Merrill Umphrey (Stanford University Press, 2014), σ. 166-67.

5. Stuart Hampshire, «Russell, Radicalism, and Reason», *New York Review of Books*, 8 Οκτωβρίου 1970, σ. 2.

6. Thomas Nagel, «Ruthlessness in Public Life», στο *Public and Private Morality*, επιμ. Stuart Hampshire (Cambridge University Press, 1978), σ. 75· Walzer, *Political Action*, σ. 121.
7. Barbara J. Keys, *Reclaiming American Virtue: The Human Rights Revolution of the 1970s* (Harvard University Press, 2014), σ. 4.
8. Δήλωση της συντακτικής ομάδας, *Philosophy and Public Affairs* 1, τχ. 1 (1971), σ. 2.
9. Richard Wasserstrom, επιμ., *War and Morality* (Wadsworth, 1970)· Marshall Cohen, Thomas Scanlon και Richard B. Brandt, επιμ., *War and Moral Responsibility* (Princeton University Press, 1974)· Paul T. Menzel, επιμ., *Moral Argument and the War in Vietnam: A Collection of Essays* (Aurora, 1971)· βλ. επίσης Virginia Held, Sidney Morgenbesser και Thomas Nagel, επιμ., *Philosophy, Morality, and International Affairs* (Oxford University Press, 1974).
10. Bruce Kuklick, *Blind Oracles: Intellectuals and War from Kennan to Kissinger* (Princeton University Press, 2006).
11. Albert R. Jonsen, *A Short History of Medical Ethics* (Oxford University Press, 2000). Robert Baker, *Before Bioethics: A History of American Medical Ethics from the Colonial Period to the Bioethics Revolution* (Oxford University Press, 2013), κεφ. 8-10.
12. Για νέα γραπτά πάνω στο ζήτημα της δικαιοσύνης, βλ., π.χ., Nicholas Rescher, *Distributive Justice* (Bobbs-Merrill Co., 1966)· A.M. Honoré, «Social Justice», στο *Essays in Legal Philosophy*, επιμ. Robert S. Summers (Oxford: Basil Blackwell, 1968).
13. Rawls, *A Theory of Justice*, σ. 245-46 [στην ελληνική έκδοση, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, ό.π., σ. 293-294]. Για την εν λόγω διάκριση στο έργο του Rawls, βλ. A. John Simmons, «Ideal and Nonideal Theory», *Philosophy and Public Affairs* 38, τχ. 1 (2010), σ. 5-36.
14. Charles Mills, «“Ideal Theory” as Ideology», *Hypatia* 20, τχ. 3 (2005), σ. 165-84.
15. Ακόμα πιο επιδραστικά βλ. τη συλλογή κειμένων στο Hampshire, *Public and Private Morality*.
16. Beth Bailey, *America's Army: Making the All-Volunteer Force* (Harvard University Press, 2009).
17. Mark Lewis, *The Birth of the New Justice: The Internationalization of Crime and Punishment, 1919-1950* (Oxford University Press, 2014), σ. 274-82.
18. Richard H. King, *Arendt in America* (University of Chicago Press, 2015), σ. 189-218.
19. Judith Shklar, *Legalism: Law, Morals, and Political Trials* (Harvard University Press, 1964), σ. 147· πρβλ. Samuel Moyn, «Judith Shklar versus the International Criminal Court», *Humanity* 4, τχ. 3 (2013), σ. 473-500.
20. Shklar, *Legalism*, σ. 173.
21. Για πρόσφατα επιχειρήματα αυτού του είδους, βλ. Chase Madar, «Short Cuts», *London Review of Books*, 2 Ιουλίου 2015· Tanisha Fazal, *Wars of Law: Unintended Consequences in the Regulation of Armed Conflict* (Cornell University Press, 2018).
22. Βλ., π.χ., John Courtney Murray, SJ, «War and Conscience», στο *A Conflict of Loyalties: The Case for Selective Conscientious Objection*, επιμ. James Finn (Pegasus, 1968).
23. United States of America κατά David Henry Mitchell, III, 246 F. Supp. 874 (Περιφερειακό Δικαστήριο του Κονέκτικατ, 1965).
24. Richard A. Falk, Gabriel Kolko, Robert Jay Lifton και λοιποί, *Crimes of War: A*

Legal, Political-Documentary, and Psychological Inquiry into the Responsibility of Leaders, Citizens, and Soldiers for Criminal Acts in Wars (Random House, 1971), σ. 206.

25. «A Call to Resist Illegitimate Authority», *New York Review of Books*, 12 Οκτωβρίου 1967, και «Individuals against the Crime of Silence», αναδημοσιευμένο στο Virginia Schomp, *American Voices from the Vietnam Era* (Benchmark Books, 2005), σ. 30· David L. Schalk, *War and the Ivory Tower: Algeria and Vietnam* (University of Nebraska Press, 1991), σ. 120-24.

26. Paul S. Boyer, «God, the Bomb, and the Cold War: The Religious and Ethical Debate over Nuclear Weapons, 1945-1960», στο *Uncertain Empire: American History and the Idea of the Cold War*, επιμ. Joel Isaac και Duncan Bell (Oxford University Press, 2012), σ. 165-94.

27. Nicholas Rengger, «On the Just War Tradition in the Twenty-First Century», *International Affairs* 78, τχ. 2 (2002), σ. 353-63.

28. William V. O'Brien, «The Nuremberg Principles», στο Finn, *Conflict of Loyalties*, σ. 140.

29. Michael Harrington, «Politics, Morality, and Selective Dissent», στο Finn, *Conflict of Loyalties*, σ. 227-28, 237.

30. Murray, «War and Conscience», σ. 28· πρβλ. Alan Gewirth, «Reasons and Conscience: The Claims of the Selective Conscientious Objector», στο Held και λοιποί, *Philosophy, Morality, and International Affairs*.

* [σ. 126] Η Πορεία στην Ουάσινγκτον Υπέρ της Ειρήνης στο Βιετνάμ, η οποία οργανώθηκε από την ακτιβιστική φοιτητική οργάνωση «Φοιτητές για μια Δημοκρατική Κοινωνία», ήταν μία από τις αριθμητικά μεγαλύτερες εκδηλώσεις διαμαρτυρίας στις Ηνωμένες Πολιτείες κατά τη δεκαετία του 1960. Οι «Φοιτητές για μια Δημοκρατική Κοινωνία» (1960-1974) υπήρξαν μία από τις σημαντικότερες οργανώσεις που δραστηριοποιούνταν στους κόλπους της αναδόμενης Νέας Αριστεράς. (Σ.τ.μ.)

31. Paul Ramsey, *War and the Christian Conscience: How Shall Modern War Be Conducted Justly?* (Duke University Press, 1961), σ. 128-33· John Rawls, δακτυλογραφημένο κείμενο βιβλιοκρισίας στο *Basic Christian Ethics* του Paul Ramsey, *Perspective* 3, τχ. 7 (Μάιος 1951), σ. 3, στο «Rational Theology (1951-1955)», Κουτί 7, Φάκελος 17, JRP.

32. Paul Ramsey, *The Just War: Force and Political Responsibility* (Rowman & Littlefield, 1991), σ. 440-48, 499, 502-9, 428, xvi. Η εν λόγω άποψη αποτελούσε κοινό τόπο για πολλούς που συσχέτιζαν τη θεωρία του δίκαιου πολέμου με πολέμους «αυτοκρατορικής επιθετικότητας», όπως ο πόλεμος των ΗΠΑ στο Βιετνάμ. Βλ. Jessica Whyte, «The “Dangerous Concept of the Just War”: Decolonization, Wars of National Liberation, and the Additional Protocols to the Geneva Convention», *Humanity* 9, τχ. 3 (2018), σ. 313-41.

33. Paul Ramsey, «Selective Conscientious Objection: Warrants and Reservations», στο Finn, *Conflict of Loyalties*, σ. 74.

34. Σχετικά με την κάλυψη του κράτους, βλ. Slobodian, *Globalists*, σ. 2-25. Για τη μεταπολεμική πορεία του διεθνούς δικαίου, βλ. Martti Koskeniemi, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960* (Cambridge University Press, 2001), σ. 471-508· πρβλ. Samuel Moyn, «The International Law That Is America:

Reflections on the Last Chapter of *The Gentle Civilizer of Nations*», *Temple International and Comparative Law Journal* 29, τχ. 2 (2013), σ. 399-415.

35. Richard A. Falk, «The Circle of Responsibility», στο Falk και λοιποί, *Crimes of War*, σ. 230.

36. Richard Wasserstrom, «On the Morality of War: A Preliminary Inquiry», στο Wasserstrom, επιμ., *War and Morality*.

37. John Rawls, «Just War and Conscientious Refusal, Talks to Students of Draft and Resistance (1968)», σ. 5, Κουτί 34, Φάκελος 7, JRP.

38. Για περαιτέρω συζήτηση, βλ. David Armitage, *Civil War: A History in Ideas* (Penguin, 2018), σ. 211-16.

39. Rawls, *A Theory of Justice*, σ. 378-79, 384 [στην ελληνική έκδοση, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, ό.π., σ. 440-441, 448].

40. Για την αντίληψη του Rawls περί πολέμου, βλ. ιδίως John Rawls, «Moral Problems, Nations and War, Topic I (1968)», και «Moral Basis, Law of Nations, Problems of War, Topic II (1968)», Κουτί 34, Φάκελοι 8-9, JRP.

41. Michael Walzer, «Moral Judgment in Time of War», στο Wasserstrom, *War and Morality*, σ. 54.

42. Michael Walzer, «World War II: Why Was This War Different?», *Philosophy and Public Affairs* 1, τχ. 1 (1971), σ. 3-21.

43. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (Harvard University Press, 1965), σ. 307-8.

44. Richard Tuck, «Democracy and Terrorism», στο *Political Judgment: Essays for John Dunn*, επιμ. Richard Bourke και Raymond Geuss (Cambridge University Press, 2009), σ. 313-32.

45. Walzer, *Political Action*, σ. 30-35.

46. Μογν, «From Antiwar Politics to Antitorture Politics», σ. 154-97.

* [σ. 129] Οργάνωση η οποία ιδρύθηκε το 1965 με σαφή αντιπολεμικό προσανατολισμό. Αρχικά αποτελούνταν μόνο από κληρικούς, αλλά στη συνέχεια προσχώρησαν και λαϊκοί. Εξέχουσα προσωπικότητα της εν λόγω πρωτοβουλίας ήταν ο Martin Luther King Jr., ο οποίος μάλιστα αποτελούσε το μοναδικό μέλος με προέλευση από τον Νότο. (Σ.τ.μ.)

47. Eric Norden, «American Atrocities in Vietnam», *Liberation* 10, τχ. 11 (1966), σ. 14-27, αναδημοσιευμένο ως Clergy and Laymen Concerned about Vietnam, *In the Name of America* (αυτοδημοσίευση, 1968).

48. Neil Sheehan, «Should We Have War Crimes Trials?», *New York Times*, 28 Μαρτίου 1971.

49. Για μια έρευνα επί των εν λόγω επιχειρημάτων, βλ. Telford Taylor, *Nuremberg and Vietnam: An American Tragedy* (Quadrangle Books, 1970), σ. 96.

50. Simon Hall, *Peace and Freedom: The Civil Rights and Anti-War Movements in the 1960s* (University of Pennsylvania Press, 2006)· Bloom και Martin, *Blacks against Empire*, σ. 48-49, 103-30.

51. Sidney Morgenbesser, «Imperialism: Some Preliminary Distinctions», στο Held και λοιποί, *Philosophy, Morality, and International Affairs*.

52. Noam Chomsky, «Review: Just and Unjust Wars», *Australian Outlook* 32, τχ. 3 (1978), σ. 357-63.

53. Taylor, *Nuremberg and Vietnam*.

54. Richard Wasserstrom, «The Responsibility of the Individual for War Crimes», στο Held και λοιποί, *Philosophy, Morality, and International Affairs*, σ. 60-62.

55. Wasserstrom, «On the Morality of War: A Preliminary Inquiry», στο Wasserstrom, *War and Morality*, σ. 80-85.

56. Richard Wasserstrom, «The Laws of War», *Monist* 56, τχ. 1 (1972), σ. 1-19· Richard Wasserstrom, Εισαγωγή, στο Wasserstrom, *War and Morality*, σ. 3.

57. Marshall Cohen, «Morality and the Laws of War», στο Held και λοιποί, *Philosophy, Morality, and International Affairs*, σ. 88.

58. Bernard Williams, «A Critique of Utilitarianism», στο J.J.C. Smart και Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge University Press, 1973), σ. 96, 112-13.

59. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Harvard University Press, 1985), σ. 108-10.

60. Stuart Hampshire, «Morality and Pessimism», στο Hampshire, *Public and Private Morality*, σ. 1, 4· πρβλ. Isaiah Berlin, *Fathers and Children* (Clarendon Press, 1972), σ. 55.

61. Alasdair MacIntyre, «Utilitarianism and Cost-Benefit Analysis: An Essay on the Relevance of Moral Philosophy to Bureaucratic Theory», στο *Values in the Electric Power Industry*, επιμ. Kenneth Sayre (University of Notre Dame Press, 1977), σ. 224.

62. Hampshire, «Morality and Pessimism», σ. 18.

63. Βλ., π.χ., Hugh LaFollette, επιμ., *The Oxford Handbook of Practical Ethics* (Oxford University Press, 2003)· Bonnie Steinbock, επιμ., *The Oxford Handbook of Bioethics* (Oxford University Press, 2009)· Jeff McMahan, *Killing in War* (Oxford University Press, 2009).

64. G.E.M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy* 33, τχ. 124 (1958), σ. 1-19· πρβλ. James Doyle, *No Morality, No Self: Anscombe's Radical Skepticism* (Harvard University Press, 2018), Μέρος 1.

65. G.E.M. Anscombe, *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, τόμ. 3 (University of Minnesota Press, 1981), σ. 62-71· G.E.M. Anscombe, «War and Murder», στο *Nuclear Weapons: A Catholic Response*, επιμ. Walter Stein (Sheed & Ward, 1961).

66. G.E.M. Anscombe, *Intention* (Basil Blackwell, 1957).

67. Joel Isaac, «Donald Davidson and the Analytic Revolution in American Philosophy, 1940-1970», *Historical Journal* 56, τχ. 3 (2013), σ. 757-79, ιδίως σ. 760-63.

68. Philippa Foot, «The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect», *Oxford Review* 5 (1967), σ. 5-15.

69. Judith Jarvis Thomson, «Killing, Letting Die, and the Trolley Problem», *Monist* 59, τχ. 2 (1976), σ. 204-17.

70. Πρβλ. Daniel Callahan, «Profile: Institute of Society, Ethics, and the Life Sciences», *Bio-Science* 21, τχ. 13 (1971), σ. 735-37.

71. George I. Mavrodes, «Conventions and the Morality of War», *Philosophy and Public Affairs* 4, τχ. 2 (1975), σ. 117-31· Robert K. Fullinwider, «War and Innocence», *Philosophy*

and Public Affairs 5, τχ. 1 (1975), σ. 90-97. Lawrence Alexander, «Self-Defense and the Killing of Non-combatants: A Reply to Fullinwider», *Philosophy and Public Affairs* 5, τχ. 4 (1976), σ. 408-15.

72. John Rawls, «Lecture XV on Jus in Bello: Absolutism and Double Effect (I)», σ. 3, Κουτί 34, Φάκελος 11, JRP. Anscombe, *Intention*.

73. John Rawls, «Jus in Bello», και «Notes on the Doctrine of Double Effect», σ. 2, 5, Κουτί 34, Φάκελος 11, JRP.

74. Peter Winch, Bernard Williams, Michael Tanner και G.E.M. Anscombe, «Discussion of "Contraception and Chastity"», στο Michael D. Bayles, *Ethics and Population* (Schenkman Publishing Co., 1976), σ. 159.

75. John Rawls, «Lecture IX: Just Conduct of War», σ. 6a-7, Κουτί 34, Φάκελος 10, JRP. πρβλ. «Jus in Bello» και «Notes on the Doctrine of Double Effect», Κουτί 34, Φάκελος 11, JRP.

76. John Rawls, «Lecture XVII: Natural Duties and Civilian Immunity», σ. 3, Κουτί 34, Φάκελος 11, JRP.

77. Rawls, «Lecture XV: Jus in Bello II: Absolutism and Double Effect (I)», σ. 7, Κουτί 34, Φάκελος 11, JRP.

78. Στο ίδιο, σ. 6.

79. Rawls, «Lecture XVII: Natural Duties and Civilian Immunity», σ. 6a (η έμφαση στο πρωτότυπο), Κουτί 34, Φάκελος 11, JRP.

80. Στο ίδιο, σ. 2-8 (η έμφαση στο πρωτότυπο). πρβλ. Rawls, «Lecture XVI: Jus in Bello II: Absolutism and Double Effect (II)», σ. 5, Κουτί 34, Φάκελος 11, JRP.

81. Paul Ramsey, «How Shall Counter-Insurgency War Be Conducted Justly», στο Menzel, *Moral Argument and the War in Vietnam*, σ. 93-113 (αναδημοσιεύθηκε από το Ramsey, *The Just War*). πρβλ. Hugo Adam Bedau, «Genocide in Vietnam?», στο Held και λοιποί, *Philosophy, Morality, and International Affairs*.

82. Rawls, «Lecture XVII: Natural Duties and Civilian Immunity», σ. 5, Κουτί 34, Φάκελος 11, JRP.

83. J.L. Austin, «A Plea for Excuses: The Presidential Address», *Proceedings of the Aristotelian Society* 57, τχ. 1 (1957), σ. 30.

84. Peter F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays* (Routledge, 1974), σ. 1-28. πρβλ. Stuart Hampshire και H.L.A. Hart, «Decision, Intention, and Certainty», αναδημοσιευμένο στο *Freedom and Responsibility: Readings in Philosophy and Law*, επιμ. Herbert Morris (Stanford University Press, 1961). Βλ. επίσης τις συνεισφορές στις βιτγκενσταϊνικές *Studies in Philosophical Psychology* [Σπουδές στη φιλοσοφική ψυχολογία], μεταξύ των οποίων τα εξής βιβλία: Anthony Kenny, *Action, Emotion, and Will* (Routledge & Kegan Paul, 1963). A.I. Melden, *Free Action* (Routledge & Kegan Paul, 1961). R.S. Peters, *The Concept of Motivation* (Routledge & Kegan Paul, 1958).

85. Barry, *Political Argument*, σ. 113.

86. Για περαιτέρω συζήτηση, βλ. Samuel Scheffler, «Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics», *Philosophy and Public Affairs* 21, τχ. 4 (1992), σ. 299-323. Michael Rosen, «Liberalism, Desert, and Responsibility: A Response to Samuel

Scheffler», *Philosophy Books* 44, τχ. 2 (2003), σ. 118-24. Eric Nelson, *The Theology of Liberalism*, κεφ. 3.

87. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, σ. 1-28.

88. Thomas Nagel, «War and Massacre», *Philosophy and Public Affairs* 1, τχ. 2 (1972), σ. 128.

89. Στο ίδιο, σ. 142.

90. Στο ίδιο, σ. 133.

91. Στο ίδιο, σ. 137-38.

92. Στο ίδιο, σ. 139.

93. Στο ίδιο, σ. 144.

94. Για την προσέγγιση της Οξφόρδης σε αντίθεση με την προσέγγιση του Harvard, βλ. G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Harvard University Press, 2008), σ. 4-5.

95. Brian Barry, «And Who Is My Neighbor?», *Yale Law Review* 88, τχ. 3 (1979), σ. 635.

96. Erwin Knoll και Judith Nies McFadden, επιμ., *War Crimes and the American Conscience* (Holt, Rinehart and Winston, 1970).

97. «Transcript: Law, Morality, and War: The Ideals of Nuremberg», στο Knoll και McFadden, *War Crimes and the American Conscience*, σ. 25.

98. Knoll και McFadden, *War Crimes and the American Conscience*, σ. 41.

99. Στο ίδιο, σ. 32.

100. Στο ίδιο, σ. 34.

101. Karl Jaspers, *The Question of German Guilt* (Fordham University Press, 2000).

102. Dwight Macdonald, *The Responsibility of Peoples and Other Essays in Political Criticism* (Victor Gollancz Ltd., 1957), σ. 21, 33. Hannah Arendt, «Organized Guilt and Universal Responsibility», *Jewish Frontier* (Ιανουάριος 1945).

103. Hannah Arendt, «Collective Responsibility», στο *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, επιμ. James W. Bernauer (Martinus Nijhoff Publishers, 1987), σ. 47.

104. Mills, *The Power Elite*, σ. 6, 26-27.

105. H.L.A. Hart και Tony Honore, *Causation in the Law* (Oxford University Press, 1959).

106. Για την αντιπαράθεση σχετικά με τον ανταποδοτισμό [retributivism], βλ. Herbert Morris, «Persons and Punishment», *Monist* 51, τχ. 4 (1968), σ. 475-501. Jeffrie Murphy, «Three Mistakes about Retributivism», *Analysis* 31, τχ. 5 (1971), σ. 166-69. John Finnis, «The Restoration of Retribution», *Analysis* 32, τχ. 4 (1972), σ. 131-35. βλ. επίσης, σχετικά με την έλλειψη νομιμοποίησης της τιμωρίας, Jeffrie G. Murphy, «Marxism and Retribution», *Philosophy and Public Affairs* 2, τχ. 3 (1973), σ. 217-43.

107. H.L.A. Hart, *Punishment and Responsibility* (Oxford University Press, 1968), σ. 181-82.

108. Στο ίδιο, σ. 226. Για την ακόμα πιο μακρά ιστορία των εν λόγω ιδεών που ξεκινά από τον Hart, βλ. Thomas L. Haskell, «Persons as Uncaused Causes: John Stuart Mill, the Spirit of Capitalism, and the "Invention" of Formalism», στο *The Culture of the Market: Historical Essays*, επιμ. Thomas L. Haskell και Richard F. Teichgraber III (Cambridge University Press, 1994), σ. 441-502.

109. Joel Feinberg, «Collective Responsibility», *Journal of Philosophy* 65, τχ. 21 (1968), σ. 674-88.

110. Για τις προεκτάσεις των εν λόγω συζητήσεων, βλ. Maeve McKeown, «Responsibility without Guilt: A Youngian Approach to Responsibility for Global Injustice», διδακτορική διατριβή, University College London (2014), κεφ. 2.

111. Bernard Williams, «Moral Luck», *Proceedings of the Aristotelian Society* (1976), σ. 115-35· Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge University Press, 1979)· T.M. Scanlon, «The Significance of Choice», στο *The Tanner Lectures on Human Values*, τόμ. 8, επιμ. Sterling M. McMurrin (Cambridge University Press, 1988), σ. 149-216.

112. Kurt Baier, «Guilt and Responsibility», στο *Individual and Collective Responsibility: Massacre at My Lai*, επιμ. Peter A. French (Schenkman Publishing Co., 1972), σ. 104.

113. D.E. Cooper, «Collective Responsibility», *Philosophy* 43, τχ. 165 (1968), σ. 258-68· Virginia Held, «Can a Random Collection of Individuals Be Morally Responsible?», *Journal of Philosophy* 67, τχ. 14 (1970), σ. 471-81· Stanley Bates, «The Responsibility of "Random Collections"», *Ethics* 81, τχ. 4 (1971), σ. 343-49.

114. Ηνωμένα Έθνη, *Charter of the International Military Tribunal – Annex to the Agreement for the Prosecution and Punishment of the Major War Criminals of the European Axis* [Χάρτης για το Διεθνές Στρατιωτικό Δικαστήριο – Παράρτημα στη Συμφωνία για τη Δίωξη και Τιμωρία των Μειζόνων Εγκληματιών Πολέμου του Ευρωπαϊκού Άξονα] (Ηνωμένα Έθνη, 8 Αυγούστου 1945).

115. Richard Wasserstrom, «The Relevance of Nuremberg», *Philosophy and Public Affairs* 1, τχ. 1 (1971), σ. 22-46, 41.

116. Στο ίδιο, σ. 41.

117. Wasserstrom, «The Responsibility of the Individual for War Crimes», σ. 53.

118. O'Brien, «The Nuremberg Principles», σ. 156.

119. Wasserstrom, «The Responsibility of the Individual for War Crimes», σ. 61.

120. Wasserstrom, «The Relevance of Nuremberg», σ. 27.

121. Shklar, *Legalism*, σ. 179.

122. Wasserstrom, «The Responsibility of the Individual for War Crimes», σ. 70.

123. Hart, *Punishment and Responsibility*, κεφ. 5.

* [σ. 145] Τα Έγγραφα του Πενταγώνου, με τον επίσημο τίτλο «Report of the Office of the Secretary of Defense Vietnam Task Force» (Εκθεση του Γραφείου του Υπουργείου Άμυνας για την τακτική στρατιωτική δύναμη στο Βιετνάμ), περιείχαν την εξιστόρηση της στρατιωτικής ανάμειξης των ΗΠΑ στο Βιετνάμ. Συντάχθηκαν από τον Daniel Ellsberg και έλαβαν ευρεία δημοσιότητα έπειτα από σχετικό πρωτοσέλιδο των *New York Times* το 1971. Μεταξύ άλλων σημαντικών αποκαλύψεων, τεκμηριώθηκε η εκ μέρους της κυβέρνησης Johnson συστηματική απόκρυψη – από την κοινή γνώμη και το Κογκρέσο – εγκληματικών ενεργειών που τελέστηκαν από τις αμερικανικές ένοπλες δυνάμεις στο Βιετνάμ. (Σ.τ.μ.)

124. Noam Chomsky, «The Rule of Force in International Affairs», *Yale Law Journal* 80, τχ. 7 (1971), σ. 1456-91.

125. Moyn, «Antiwar Politics to Antitorture Politics», σ. 171-76.

126. «Transcript: Law, Morality, and War: The Ideals of Nuremberg», στο Knoll και McFadden, *War Crimes and the American Conscience*, σ. 8.

127. Knoll και McFadden, *War Crimes and the American Conscience*, σ. 36-41. Σχετικά με την οικοκτονία, βλ. Robert Gottlieb, *Forcing the Spring: The Transformation of the American Environmental Movement* (Island Press, 2005), σ. 138.

128. Wasserstrom, «The Relevance of Nuremberg», σ. 45.

129. Falk, «The Circle of Responsibility», στο Falk και λοιποί, *Crimes of War*.

130. Richard Falk, «The Circle of Responsibility», *Nation*, 26 Ιανουαρίου 1970· Moyn, «Antiwar Politics to Antitorture Politics», σ. 176.

131. Richard Falk, «Ecocide, Genocide, and the Nuremberg Tradition of Individual Responsibility», στο Held και λοιποί, *Philosophy, Morality, and International Affairs*, σ. 126-27, 132, 136.

132. «Transcript: Law, Morality, and War: The Ideals of Nuremberg», στο Knoll και McFadden, *War Crimes and the American Conscience*, σ. 8.

133. Bailey, *America's Army*, σ. 2-33· πρβλ. Thomas E. Ricks, *Making the Corps* (Scribner, 1997).

134. Brick, *Age of Contradiction*, σ. 124-65.

135. Charles C. Moskos Jr., «Military Made the Scapegoat for Vietnam», στο Knoll και McFadden, *War Crimes and the American Conscience*, σ. 180-81· πρβλ. Friedberg, *In the Shadow of the Garrison State*, κεφ. 7.

136. Σχετικά με την ιδιωτικοποίηση του στρατού και τις επενέργειές της, βλ. Martha Minnow, «Outsourcing Power: How Privatizing Military Efforts Challenges Accountability, Professionalism, and Democracy», *Boston College Law Review* 46, τχ. 5 (2005), σ. 989-1026· Paul R. Verkuil, *Outsourcing Sovereignty: Why Privatization of Government Functions Threatens Democracy and What We Can Do about It* (Cambridge University Press, 2007). Για τις συνέπειες που έχει στην πρόνοια η αμιγώς εθελοντική δύναμη, βλ. Jennifer Mittelstadt, *The Rise of the Military Welfare State* (Harvard University Press, 2015).

137. Rawls, «Conscription (1969)», σ. 11, Κουτί 34, Φάκελος 13, JRP.

138. John Rawls, «Lecture XX», Κουτί 34, Φάκελος 14, JRP· πρβλ. Rawls, *A Theory of Justice*, σ. 380 [στην ελληνική έκδοση, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, ό.π., σ. 442-443]. Για το εν λόγω επιχείρημα, βλ. επίσης Immanuel Kant, *Political Writings*, επιμ. Hans Reiss (Cambridge University Press, 1991), σ. 100.

139. Σχετικά με τη χρηματοδότηση του Πολέμου στο Βιετνάμ και τη Μεγάλη Κοινωνία, βλ. Jeffrey W. Helsing, *Johnson's War/Johnson's Great Society: The Guns and Butter Trap* (Praeger, 2000)· Julian Zelizer, *Taxing America: Wilbur D. Mills, Congress, and the State, 1945-1975* (Cambridge University Press, 1998), σ. 257-70. Για τη σχέση της νομοθεσίας της Μεγάλης Κοινωνίας με την αυξανόμενη εξουσία του κράτους-φυλακή [carceral state], βλ. Elizabeth Hinton, «A War within Our Own Boundaries»: Lyndon Johnson's Great Society and the Rise of the Carceral State», *Journal of American History* 102, τχ. 1 (2015), σ. 100-112· Julilly Kohler-Hausmann, «Guns and Butter: The Welfare State, the Carceral State, and the Politics of Exclusion in the Postwar United States», *Journal of American History* 102, τχ. 1 (2015), σ. 87-99· Jordan T. Camp, *Incarcerating the Crisis:*

Freedom Struggles and the Rise of the Neoliberal State (University of California Press, 2016).

140. Sanford Levinson, «Responsibility for Crimes of War», *Philosophy and Public Affairs* 2, τχ. 3 (1973), σ. 251-59.

141. Στο ίδιο, σ. 271-72.

142. Στο ίδιο, σ. 270· Nagel, «Ruthlessness in Public Life», σ. 75-76· Ronald Dworkin, «Liberalism», στο Hampshire, *Public and Private Morality*, σ. 113.

143. Wasserstrom, «The Laws of War».

144. Richard B. Brandt, «Utilitarianism and the Rules of War», *Philosophy and Public Affairs* 1, τχ. 2 (1972), σ. 163-64· Richard M. Hare, «Rules of War and Moral Reasoning», *Philosophy and Public Affairs*, 1, τχ. 2 (1972), σ. 166-81.

145. Nagel, «War and Massacre», σ. 143-44.

146. Bernard Williams και W.F. Atkinson, «Ethical Consistency», *Proceedings of the Aristotelian Society* (συμπλήρωμα) 39, τχ. 1 (1965), σ. 103-38.

147. Robert Nozick, «Moral Complications and Moral Structures», *Natural Law Forum* 137 (1968), σ. 34.

148. Bernard Williams, «A Passion for the Beyond», *London Review of Books* 8, τχ. 14 (1986), σ. 5-6.

149. Michael Walzer, «Political Action: The Problem of Dirty Hands», *Philosophy and Public Affairs* 2, τχ. 2 (1973), σ. 170-72.

150. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (Basic Books, 1977), κεφ. 16.

151. Walzer, «Political Action», σ. 143-44.

152. Στο ίδιο, σ. 178-79. Walzer, «The New Left and the Old».

153. Walzer, «Political Action», σ. 179, 180.

154. Michael Walzer, «War Crimes: Defining the Moral Culpability of Leaders and Citizens», *New Republic*, 5 Νοεμβρίου 1977, σ. 23.

155. Στο ίδιο, σ. 18-21.

156. Για τους «νέους απολυτοκράτες», βλ. Brian Barry, «Morality and Geography», κείμενο που παρουσιάστηκε στην ετήσια συνάντηση της Αμερικανικής Εταιρείας για την Πολιτική Φιλοσοφία και τη Φιλοσοφία του Δικαίου [American Society for Political and Legal Philosophy] (3-4 Ιανουαρίου 1980), Brian Barry Literary Archive (εφεξής BBLA), <https://sites.google.com/a/york.ac.uk/brianbarryarchive/home> (πρόσβαση στις 10 Μαΐου 2019). Για την ετικέτα του «καζουιτισμού», βλ. Sanford Levinson, «A Symposium Review: Thoughts on a Meditation», *Nation* 227, τχ. 6 (2 Σεπτεμβρίου 1978), σ. 181-82.

157. Ο τίτλος επιλέχθηκε από τον εκδότη του.

158. Walzer, *Just and Unjust Wars*, σ. 3.

159. Βλ., π.χ., James Griffin, «Are There Incommensurable Values?», *Philosophy and Public Affairs* 7, τχ. 1 (1977), σ. 39-59· Kenneth W. Howard, «Must Public Hands Be Dirty?», *Journal of Value Inquiry* 11 (1977), σ. 29-40.

160. Βλ., π.χ., Henry Shue, «Torture», *Philosophy and Public Affairs* 7, τχ. 2 (1977/1978), σ. 124-43· Gregory S. Kavka, *Moral Paradoxes of Nuclear Deterrence* (Cambridge University Press, 1987).

161. Για πρόσφατες απόπειρες διόρθωσης του εν λόγω προβλήματος, βλ. Corey Brettschneider, *When the State Speaks, What Should It Say?* (Princeton University Press, 2012)· Eric Beerbohm, *In Our Name: The Ethics of Democracy* (Princeton University Press, 2012)· Lea Ypi, *Global Justice and Avant-Garde Political Agency* (Oxford University Press, 2011)· Bernardo Zacka, *Where the State Meets the Street: Public Service and Moral Agency* (Harvard University Press, 2017)· Chiara Cordelli, *The Privatized State* (προσεχώς) [κυκλοφόρησε τον Νοέμβριο του 2020 από τις εκδόσεις Princeton University Press (Σ.τ.μ.)].

162. Nagel, «Ruthlessness in Public Life», σ. 86.

163. Dworkin, «Liberalism», σ. 116-18.

164. Nagel, «Ruthlessness in Public Life», σ. 83.

165. Στο ίδιο, σ. 91.

166. Rawls, «Two Concepts of Rules».

167. Βλ., π.χ., Charles Fried, «Privacy», *Yale Law Journal* 77, τχ. 3 (1968), σ. 475-93. Για τη στροφή του Rawls προς τη δημοσιότητα, βλ. Rawls, «Constitutional Liberty and the Concept of Justice» (1963), στο Rawls, *Collected Papers*, σ. 73· Rawls, «Distributive Justice» (1967), στο Rawls, *Collected Papers*, σ. 149. Για τις αντιπαραθέσεις γύρω από την ιδιωτικότητα, βλ. Igo, *The Known Citizen*, κεφ. 4.

168. Πρβλ. S.I. Benn και G.F. Gaus, επιμ., *Public and Private in Social Life* (St. Martin's Press, 1983).

169. Για αμφότερα τα εν λόγω επιχειρήματα, βλ. Carole Pateman, «Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy», στο Benn και Gauss, *Public and Private in Social Life*, σ. 281-306.

Κεφάλαιο 4: Οι νέοι εξισωτιστές

1. Stuart Hampshire, «A Special Supplement: A New Philosophy of the Just Society», *New York Review of Books*, 24 Φεβρουαρίου 1972.

2. John H. Schaar, «Reflections on Rawls' *A Theory of Justice*», *Social Theory and Practice* 3, τχ. 1 (1975), σ. 75.

3. Για βιβλιογραφικές λεπτομέρειες, βλ. Wellbank, Snook και Mason, *John Rawls and His Critics*.

4. Βλ., π.χ., Frankena, *Ethics*, σ. 6· Brandt, *Social Justice*· Carl J. Friedrich και John W. Chapman, επιμ., *Nomos VI: Justice* (Atherton Press, 1963)· Chaim Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument* (Routledge & Kegan Paul, 1963)· Rescher, *Distributive Justice*· A.M. Honoré, «Social Justice», στο Summers, *Essays in Legal Philosophy*.

5. Rawls, «Nature of Political and Social Philosophy (1960-1964)», σ. 6-7, Κουτί 35, Φάκελος 10, JRP.

6. Alasdair MacIntyre, «The End of Ideology and the End of the End of Ideology», στο MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (Duckworth, 1971).

7. Michael J. Crozier, Samuel P. Huntington και Jōji Watanuki, *The Crisis of Democracy*: