

Ο Αλέξανδρος, ο Στωικός Κοσμοπολιτισμός και τα Ανθρώπινα Δικαιώματα

ΜΥΡΤΩ ΔΡΑΓΩΝΑ - ΜΟΝΑΧΟΥ, Ομότ. Καθηγήτρια Φιλοσοφίας του Εθνικού Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και Κρήτης. Ελλάδα
Email: myrtodrag@uoa.gr

Εισαγωγή

Ο όρος «κοσμοπολιτισμός» «λέγεται πολλαχώς», για να θυμηθούμε τον Αριστοτέλη, ανάλογα με τις ηθικές, φιλοσοφικές, κοινωνικές και πολιτικές συμπαραδηλώσεις και παραμέτρους του. Πυρηνικά σημαίνει ότι, ανεξάρτητα από τις άλλες συγκυριακές συναρτήσεις και δεσμεύσεις του, ο κοσμοπολίτης νιώθει πρωταρχικά «πολίτης του κόσμου», μέλος της παγκόσμιας κοινότητας, της «κοσμόπολης». Και κατά δεύτερο λόγο δημότης της πόλης όπου γεννήθηκε και πολίτης ενός συγκεκριμένου κράτους ή έθνους. Ο κοσμοπολιτισμός άλλοτε αποτελεί διεθνιστικό πολιτικο-κοινωνικό ιδεώδες, άλλοτε ηθικο-θρησκευτικό πνευματικό όραμα και σήμερα οικομικο-πολυπολιτισμική καθεστώς. Ο κοσμοπολίτης δεν θεωρεί τη γλώσσα, το χρώμα του δέρματος, τη θρησκεία και γενικώς τις πολιτισμικές παραδόσεις διαχωριστικές γραμμές της «κοινότητας των λογικών». Κοινά ιδεώδη, κοινές αρχές και αξίες με τους συνανθρώπους του αποτελούν τον ακρογωνιαίο λίθο της ένταξής του στο «σύστημα» αυτό. Ούτε όμως κόβει τον ομφάλιο λώρο με τη γη στην οποία έτυχε να γεννηθεί. Ο κοσμοπολιτισμός αντιστρατεύεται μόνο τον ακραίο εθνικισμό και τοπικισμό και όχι τον πατριωτισμό, εφόσον κομβικό στοιχείο του κοσμοπολιτισμού είναι ο σεβασμός της διαφορετικότητας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα θετικού κοσμοπολίτη, μετά τον αρνητικό κυρίως κοσμοπολιτισμό του Διογένη του Κυνικού, υπήρξε ο ιδρυτής όχι μόνο του Στωικισμού αλλά και του ηθικού κοσμοπολιτισμού στις απαρχές της ελληνιστικής εποχής, ο Ζήνων ο Κιτιεύς, υπέρμαχος της προτεραιότητας του φυσικού δικαίου, του «νόμου της φύσεως» απέναντι στο θετικό. Ως συνεπής κοσμοπολίτης ο Ζήνων, μέλος της ανθρωπότητας αλλά και πολίτης της ιδιαίτερης πατρίδας του, δεν δέχτηκε να πολιτογραφηθεί Αθηναίος πολίτης. Και σε τιμητική πλάκα για τη συμβολή του στην επισκευή κάποιου λουτρώνα, όπου είχε χαραχτεί η επιγραφή «Ζήνωνος του φιλοσόφου» αξίωσε να προστεθεί και το «Κιτιεύς» για να μην φανεί ότι αρνήθηκε την ιδιαίτερη πατρίδα του, το Κίτιον της Κύπρου (Διογένης Λαέρτιος VII 12=SVF I 3). Ο στωικός κοσμοπολιτισμός δεν εξέθρεψε σπερματικά τις ρίζες των «φυσικών δικαιωμάτων» μόνο στα νεότερα χρόνια αλλά στήριξε και στην εποχή μας την ηθική δικαίωση των ανθρώπινων δικαιωμάτων.

Παρά την εμμονή της πολιτικής φιλοσοφίας της κλασικής εποχής στην ιδιότητα του ανθρώπου ως πολίτη μιας συγκεκριμένης πόλης, κοσμοπολιτικές ιδέες ανιχνεύονται σποραδικά από τις απαρχές σχεδόν της φιλοσοφικής παράδοσης με προεξάρχοντα τον Ηράκλειτο (B2, 8, 10, 41, 50 DK. Και, παρά την επικράτηση του θεσμού της πόλης-κράτους και τη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε Έλληνες και βαρβάρους, δεν έλειψαν

φωνές όχι μόνο υπέρ ενός πανελλήνιου παιδευτικού ιδεώδους αλλά και μιας πανανθρώπινης κοινωνίας. Ακόμη και ο Αθηνολάτρης Σωκράτης, που καυχιόταν ότι ποτέ δεν έφυγε από την Αθήνα, επειδή «η πόλις του άρεσε *διαφερόντως*» (Δραγώνα-Μονάχου 2009), χαρακτηριζόταν αργότερα «πολίτης και κάτοικος του κόσμου» (Cicero Tusc.Disp. V 108). Και ο Ιππίας, όπως γνωρίζουμε από τον Πλάτωνα (*Πρωταγόρας* 337c-d), κήρυττε ότι «φύσει», δηλαδή σε αντιδιαστολή με το «νόμο», οι άνθρωποι είναι αναμεταξύ τους *οικείοι* και *συγγενείς*, μια θέση που συμεριζόταν και ο Αντιφών με βάση την ομοιότητα των ανθρώπων (Dragona-Monachou 2005). Ο Δημόκριτος έβλεπε όλη τη γη ανοικτή στον σοφό, θεωρώντας το σύμπαν «οίκο» της αγαθής ψυχής. Ακόμη, τόσο στον ύστερο Πλάτωνα, στον Αριστοτέλη και τους τραγικούς ποιητές ανιχνεύουμε εκκλήσεις στο φυσικό δίκαιο (Δραγώνα-Μονάχου 1985: 148-151).

Για πρώτη και μόνη φορά, ωστόσο, εμφανίζεται ο όρος *κοσμοπολίτης* στην ελληνική γραμματεία κατά την Ελληνιστική εποχή και αποδίδεται στον σχεδόν σύγχρονο του Μεγάλου Αλεξάνδρου Διογένη τον Κυνικό, ενώ ο όρος «κοσμοπολιτισμός» φαίνεται να είναι πολύ μεταγενέστερος. Όπως μας παραδίδει ο Διογένης ο Λαέρτιος, όταν ο κυνικός φιλόσοφος Διογένη ρωτήθηκε από πού είναι απάντησε: *κοσμοπολίτης* (VI 63). Ο Αλέξανδρος και ο Διογένης πέθαναν τον ίδιο χρόνο το 323 π.Χ. – νεότερος ο πρώτος, σε μεγάλη ηλικία ο δεύτερος -- και η παράδοση μιλά για μια επεισοδιακή τους συνάντηση. Εξόριστος από την πατρίδα του τη Σινώπη, ο Διογένης «άπολις, άοικος, πατρίδος εστερημένος», όπως προφανώς διεκτραγωδούσε (Δ. Λ. VI 38), πρώτος, όπως είπαμε, χαρακτήρισε τον εαυτό του «κοσμοπολίτη» και αντιδιέστειλε το «κατά φύσιν» στο «κατά νόμον» (Δ. Λ. VI 71), συμπληρώνοντας με κάποια θετικά στοιχεία τον κατά βάση αρνητικό κοσμοπολιτισμό του. Ωστόσο, με τα ειρωνικά του σχόλια για μερικούς ταγούς του περίγυρου του Αλεξάνδρου –Καλλισθένη, Κρατερό, Αντίπατρο -αλλά και για τον ίδιο τον Αλέξανδρο και τη θεοποίηση του (Δ. Λ. VI 45, 57, 60, 66, 68) και με τη γνωστή του αξίωση από τον Αλέξανδρο «να μην του κρύβει τον ήλιο»-- που έκανε τον νεαρό βασιλιά να τον ζηλέψει (Δ. Λ. VI 32)-- δείχνει ότι ο λεγόμενος «κοσμοπολιτισμός» του Αλεξάνδρου -αν επιδιώχτηκε-- ήταν διαφορετικού πνεύματος από τον κυνικό φιλοσοφικό κοσμοπολιτισμό που αποκρυσταλλώθηκε από τον στωικό Ζήνωνα. Υποστηρίζεται (Baldry 1959), ότι ο κοσμοπολιτισμός των Κυνικών και των Κυρηναϊκών έχει αρνητικό περισσότερο παρά θετικό χαρακτήρα, είναι σε τελική ανάλυση ατομικισμός και υποδηλώνει ότι δεν είναι κάποιος υποχρεωμένος να ζει σύμφωνα με τα πάτρια θέσμια, αλλά σύμφωνα με τη φύση. Ο Διογένης, πάντως, φέρεται να θεωρεί *μόνην ορθήν πολιτείαν ... την εν τω κόσμω* (Διογένης Λαέρτιος VI 72) και την ίδια άποψη συμεριζόταν και ο μαθητής του Κράτης σε μια από τις τραγωδίες του (Δ. Λ. VI 98), μια θέση που συνηγορεί και για ένα θετικό κοσμοπολιτισμό. Ωστόσο, ήταν οι Στωικοί αυτοί που θεμελίωσαν θεωρητικά, βίωσαν στην πράξη το ιδεώδες του κοσμοπολιτισμού και το διακήρυξαν με την ίδια συνέπεια επί πέντε αιώνες και κατά τις τρεις περιόδους της ακαδημαϊκής ζωής της Στοάς, από τον Ζήνωνα τον Κιτιέα μέχρι τον πρώην δούλο Επίκτητο και τον αυτοκράτορα Μάρκο Αυρήλιο, με κάποια εξαίρεση ίσως τον Παναίτιο, της Μέσης Στοάς.

Οπωσδήποτε, χρυσή εποχή του κοσμοπολιτισμού θεωρήθηκε η ελληνιστική εποχή -πριν καθιερωθεί ο όρος «ελληνισμός»-- και συγκεκριμένα το διάστημα από το θάνατο του Αλεξάνδρου (323 π.Χ.) μέχρι τη ναυμαχία του Ακτίου το 31 π.Χ., ως επακόλουθο του εξελληνισμού από τον Αλέξανδρο μεγάλου μέρους του τότε γνωστού κόσμου από την Αίγυπτο μέχρι την Ινδία. Σκοπός της σχεδόν πανελλήνιας εκστρατείας του Αλεξάνδρου στην Περσία και γενικώς στην Ανατολή θεωρήθηκε η αντεκδίκηση για όσα είχαν κάνει οι Πέρσες στην Ελλάδα τον περασμένο αιώνα και η απελευθέρωση μικρασιατικών πόλεων. Απώτερος στόχος ωστόσο, αλλά και επακόλουθο των μυθικών επιτυχιών του, κατέληξε η ενότητα της ανθρωπότητας με την ελληνική ως κοινή γλώσσα και με βάση τις αρχές της «ομόνοιας και της κοινωνίας». Και γενικώς η οικουμενικότητα και η υπερεθνική ομογενοποίηση της ανθρωπότητας (Tarn 1933).

Είναι αλήθεια ότι μετά την ίδρυση του οικουμενικού κράτους του Αλεξάνδρου ο ελληνιστικός κόσμος πλάτυνε πολύ. Στο μητροπολιτικό ελληνικό χώρο οι πόλεις είχαν διατηρήσει την αυτονομία τους, αλλά οι δεσμοί του πολίτη με την πόλη του είχαν αρχίσει να χαλαρώνουν. Ο άνθρωπος της ελληνιστικής εποχής άρχισε να νιώθει τον εαυτό του ως άτομο και να ζητεί προσανατολισμό και ηθική στέγη σε κάτι που υπερέβαινε τα παλαιότερα όρια που σφράγιζαν τα τείχη της πόλης του, στρέφοντας το βλέμμα του στην ψυχή του και στον ουρανό, στο απέραντο σύμπαν, για να προσανατολίσει το πνεύμα του, να δικαιώσει την ύπαρξή του και να ανταποκριθεί στα σημεία των καιρών. Ο κορυφαίος μελετητής της Ελληνιστικής φιλοσοφίας Α. Α. Long (1987: 18-22) σκιαγραφεί τον κοινό πνευματικό πολιτισμό με τις διαφορετικές επιδράσεις του που απλώθηκε σε μεγάλη έκταση και το αίσθημα ενότητας που πρόσφερε η κοινή γλώσσα και παρατηρεί: «Η φιλοσοφία ανταποκρίθηκε στην ταραγμένη εποχή των μοναρχιών των ελληνιστικών χρόνων με τη στροφή από τον ανιδιοτελή στοχασμό στη μέριμνα για την ασφάλεια του ατόμου».

Ωστόσο, παραμένει προβληματικό αν, παρά τον εξελληνισμό του μεγάλου μέρους της Ανατολής, μπορεί ο Αλέξανδρος να θεωρηθεί ότι έκανε πράξη το ιδεώδες του κοσμοπολιτισμού, όπως το οραματίστηκαν οι Κυνικοί και το συστηματοποίησαν θεωρητικά οι Στωικοί και μάλιστα ο ιδρυτής της Στοάς Ζήνων με την αντιπλατωνική σε μερικά σημεία και φιλο-κυνική σε άλλα *Πολιτεία* του, που δεν κέρδισε εντελώς την έγκριση των Στωικών διαδόχων και επιγόνων του, λόγω της «κυνικής αναισχυντίας» της, αλλά αναπτύχθηκε παγιώθηκε με βάση τα δόγματα του «νόμου της φύσεως» και της «οικειώσεως».

Ο κοσμοπολιτισμός (;) του Αλέξανδρου

α) Η μαρτυρία του Πλουτάρχου

Μια σωστά ζυγισμένη απάντηση στο ερώτημα αν ο Μέγας Αλέξανδρος δημιούργησε μια κοσμόπολη, που απασχόλησε έντονα φιλοσόφους και ιστορικούς, ιδιαίτερα τον περασμένο αιώνα, δίνει επιγραμματικά ο Peter Kemp, στο πρόσφατο βιβλίο του *Citizen of the World. Cosmopolitan Ideals for the 21st Century* (2011: 105-106). Παραδέχεται ότι ο Αλέξανδρος δημιούργησε μια παγκόσμια αυτοκρατορία, αλλά όχι ότι υπήρχε σ' αυτή ένα έμψυχο σύμπαν για το οποίο μίλησαν οι νεότεροι Στωικοί ή μια πολιτική παγκόσμια τάξη θεμελιωμένη σε αρχές όλων των κρατών. Κατ' αυτόν: «Ο Αλέξανδρος δεν έγινε ποτέ κοσμοπολίτης με αυτή την έννοια». Σε παρόμοιο συμπέρασμα έχουν καταλήξει και οι περισσότεροι μελετητές, αφότου κυρίως ο W. W. Tarn ανακίνησε το πρόβλημα της συμβολής του Αλέξανδρου στην ενότητα της ανθρωπότητας στη διάλεξή του «Alexander the Great and the Unity of Mankind» στη Βρετανική Ακαδημία το 1933 και το συζήτησε με παρόμοιο ή διαφορετικό πνεύμα –χαρακτηρίστηκε αλχημιστής-- σε άλλα έργα του, όπως *Hellenistic Civilization* (1927) “Alexander, Cynics and Stoics” (1939), *Alexander the Great* (1948) και σε άλλα. Οι θέσεις του οδήγησαν σε ευρεία συζήτηση, με κριτικό μερικές φορές πνεύμα, του ιδεολογικού υποβάθρου της κοσμοκρατορίας του Αλεξάνδρου.

Αφορμή για να αποδοθεί στον Αλέξανδρο η επίτευξη μιας κοσμοπολιτικής πολιτείας αποτέλεσαν κυρίως μια μαρτυρία του Πλούταρχου σχετικά με την *Πολιτεία* του Ζήνωνα και μια «ευχή» του Αλεξάνδρου που αναφέρει ο Αρριανός σε ένα πολυπληθές συμπόσιο στην πόλη Ώπη στον Τίγρητα ποταμό το 324 π. Χ., λίγο πριν από το θάνατό του. Αν ο Kemp αναφέρει ως θιασώτες της κοσμόπολης τους νεότερους Στωικούς, Σενέκα, Επίκτητο και Μάρκο Αυρήλιο, είναι γιατί τα έργα τους διασώθηκαν – του Επίκτητου μερικώς-- και μας δίνουν μια αυθεντική και πλήρη εικόνα του στωικού κοσμοπολιτισμού. Το θεωρούμενο κοσμοπολιτικό επίτευγμα του Αλεξάνδρου συνδέεται εδώ με το πρωτόλειο και υπό Κυνική επίδραση έργο *Πολιτεία* του ιδρυτή του Στωικισμού Ζήνωνα, που άρχισε να διδάσκει στην Ποικίλη Στοά της Αθήνας γύρω στο 300 π.Χ.

Είναι χαρακτηριστικό ότι η κυριότερη-αλλά και πολλαπλά παραπλανητική--μαρτυρία μας για την πραγμάτωση μιας κοσμόπολης από τον Αλέξανδρο προέρχεται από τον Πλούταρχο, ο οποίος έχει χαρακτηριστεί ως «προνομιούχος αντίπαλος της Στοάς» (Babut 1970: 531) αλλά και αποδειχθεί φανατικός θαυμαστής του Μεγάλου Αλεξάνδρου, καθώς και του Λακεδαιμόνιου νομοθέτη Λυκούργου με τους οποίους συνδέει για διαφορετικούς λόγους το εμβληματικό κείμενο της ηθικο-πολιτικής φιλοσοφίας της Στοάς, την *Πολιτείαν* του Ζήνωνα. Στο ηθικό του δοκίμιο *Περί Αλεξάνδρου τύχης ή αρετής λόγος* ο Πλούταρχος επισημαίνει:

«Αλλά μην η πολύ θαυματοζομένη Πολιτεία του την Στωικών αίρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εις έν τούτο συντείνει κεφάλαιον, ίνα μη κατά πόλεις και δήμους οικώμεν ιδίοις έκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, αλ-

λά πάντα ανθρώπους ηγώμεθα δημότας και πολίτας, εἰς δε βίος ἢ και κόσμος, ὡσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῶ συντρεφομένης. Τούτο Ζήνων μεν ἔγραψεν ὡσπερ ὄναρ ἢ εἶδωλον εὐνομίας φιλοσόφου και πολιτείας ανατυπωσάμενος, Ἀλέξανδρος δε τῷ λόγῳ το ἔργον παρέσχεν (399^{a-b}). Και σε δική μου μετάφραση: «Προς τούτοις ἡ πολύ θαυμαζόμενη *Πολιτεία* του ιδρυτῆ της στωικῆς αἵρεσης Ζήωνα μπορεί να συνομισθῆι στην ἐξῆς κεφαλαιώδη ἀρχή: Να μην νιώθουμε τους εαυτούς μας κατοίκους ξεχωριστῶν πόλεων και υπηκόους διαφορετικῶν λαῶν διακυβερνώμενοι ἀντίστοιχα με ἰδιαίτερους κανόνες δικαίου, ἀλλά να θεωρούμε ὅλους τους ἀνθρώπους συνδημότες και συμπολίτες και να επικρατεῖ ἓνας βίος και μια κοινὴ τάξι σαν να εἴμαστε μια ἀγέλη που βόσκει μαζί και συντρέφεται ἀπὸ ἓνα κοινὸ νόμο. Ἀυτὰ ἔγραψε ο Ζήνων δίνοντας μορφή σ' ἓνα ὄνειρο ἢ σ' ἓνα εἶδωλο μιας εὐνομούμενης φιλοσοφικῆς πολιτείας. Ἀλλά ἦταν ο Ἀλέξανδρος ἐκεῖνος ο οποίος πραγματοποιοῖσε ἀυτὴ τη θεωρία (*Περὶ Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς* 329a-b= SVF I 262).

Ἐκτὸς ἀπὸ την ἀξιοπιστία της για το περιεχόμενο της *Πολιτείας* του Ζήωνα, ἡ τελευταία πρόταση της μαρτυρίας ἀυτῆς μου φαίνεται ἀρκετὰ προβληματική, γιατί μπορεί να διαβαστεῖ διαφορετῶπως. Κατὰ μια ἐκδοχή της ἦταν ο Ἀλέξανδρος ἀυτὸς που με τα ἐπιτεύγματα του ἔκανε τον Ζήωνα να διατυπῶσει και να θεμελιῶσει θεωρητικὰ το κοσμοπολιτικὸ ἰδεῶδες. Κατὰ μιαν ἄλλη, και ἴσως ἡ επικρατέστερη, εἶναι ὅτι δεν τίθενται ἐδῶ χρονολογικῆς παράμετροι. Ο μεταφραστής της ἐκδοσης Loeb μεταφράζει: «But it was Alexander that gave effect to the idea», μια διατύπωση που κατὰ τη γνώμη μου ἐλλοχεύει τον κίνδυνο του ἀναχρονισμοῦ. Ἡ ἀπόδοση του Malcolm Schofield (*The Stoic Idea of the City* 1991), εἶναι παρόμοια: «But it was Alexander who gave effect to the theory», που στα ἑλληνικά ἀποδίδεται ἀπὸ τη Χλόη Μπάλα (1997: 131) ὡς ἐξῆς: *ἀλλά ἐκεῖνος που ὀδήγησε ἀυτὴν τη θεωρία σε ἀποτέλεσμα ἦταν ο Ἀλέξανδρος*. Και ἡ μετάφραση ἀυτῆ, ὅπως και ἡ δική μου, υποδηλώνει παρόμοιο ἀναχρονισμό. Σαν ο Ἀλέξανδρος να εἶχε κάνει πράξι το κοσμοπολιτικὸ ὄνειρο ἢ εἶδωλο του Ζήωνα ο οποίος ἀρχισε τη διδασκαλία του στην Ποικίλη Στοά γύρω στο 300 π. Χ., ἐνῶ ο Ἀλέξανδρος εἶχε ἤδη πεθάνει το 323 π.Χ., ὁσοδήποτε πρῶμο ἔργο και ὑπὸ κυνική ἐπίδραση και ἀν θεωρεῖται ἡ *Πολιτεία* του Ζήωνα. Πῶς ἦταν δυνατόν, βέβαια, να ὑπονοεῖ ο Πλούταρχος ὅτι ο Ἀλέξανδρος πραγμάτωσε το ἰδεῶδες του Ζήωνα; Ὅταν μάλιστα ἐξηγεῖ στη συνέχεια, ἀφοῦ προηγουμένως εἶχε ἀποδώσει στον Ἀλέξανδρο την ἰδιότητα του φιλοσόφου, ὅτι «ο Ἀλέξανδρος δεν ἀκολούθησε τις συμβουλές του Ἀριστοτέλη να δώσει ἡγεμονικὸ ρόλο στους Ἕλληνες θεωρώντας τους φίλους και οικείους, και να συμπεριφερθεῖ δεσποτικὰ στους βαρβάρους, γιατί ἀυτό θα εἶχε θλιβερά ἐπακόλουθα για το ἐγχείρημά του. Ἀλλά ἐμφανίστηκε ὡς θεόσταλτος *ἀρμοστής και διαλλακτῆς των ὄλων*, ἀνάμειξε τους βίους και τα ἤθη, τους ἔκανε ὅλους να θεωροῦν πατρίδα την οἰκουμένη, στους κόλπους της ὁποίας οἱ ἀγαθοὶ ἦταν συγγενεῖς και φίλοι, ἐνῶ *ἀλλόφυλοι* ἦταν μόνο οἱ κακοί. Ὡστε χαρακτηριστικὸ γνώρισμα του ἑλληνικοῦ πνεύματος να γίνεῖ ἡ ἀρετὴ και του βαρβαρικοῦ ἡ κακία (329 b-f). Ο Πλούταρχος ἐδῶ χρησιμοποιεῖ πολιτικο-κοινωνικοὺς ὀρους για να υποδηλώσει ἀυτούς που οἱ Στωικοὶ ἀποκαλοῦσαν «σπουδαίους» και «φάυλους».

Πιστεύω ότι μια ερμηνεία που θα δικαίωνε ίσως μια μη αναχρονιστική ανάγνωση της μαρτυρίας του Πλούταρχου θα ήταν αν αντί του *παρέσχεν* υπήρχε ο υπερσυντέλικος *παρεσχέκει*, ή αν τις απαρχές του ιδεώδους αυτού ανήγαγε ο Πλούταρχος στον Λυκούργο, αν του απέδιδε παρόμοιες ιδέες, ή αν ακόμη πίστευε ότι δεν διέφερε η Ζηνώνεια *Πολιτεία* από την *Πολιτείαν* που αποδίδεται στον κυνικό Αντισθένη (Δ. Λ. VI 16) ή στον Διογένη (Δ.Λ. VI 80) ο οποίος λέγεται ότι πέθανε την ίδια ημέρα με τον Αλέξανδρο (Δ. Λ. VI 79)-- περίπου 77 ετών --και στον οποίο αποδίδεται επίσης σύγγραμμα με τον τίτλο *Πολιτεία*. Ο Ζήνων είχε εξάλλου κατηγορηθεί για τα κυνικά στοιχεία της πολιτείας του. Αν λοιπόν ο Πλούταρχος είχε συσχετίσει το *έργο* του Αλεξάνδρου με το *λόγω* του Διογένη, δεν θα πρόκυπτε, κατά τη γνώμη μου, ζήτημα αναχρονισμού. Έχει ενδιαφέρον η παρακάτω επισήμανση του Long σχετικά με το θέμα αυτό και σε αναφορά με το ερώτημα αν η νέα πραγματικότητα που δημιούργησε ο Αλέξανδρος αποτέλεσε την τομή που του αποδόθηκε σχετικά με το ιδεώδες του κοσμοπολιτισμού:

« Είναι αλήθεια ότι ο Αλέξανδρος συντέλεσε στο να υπονομευτούν οι αξίες που με τόση υπερηφάνεια είχαν διακηρύξει κάποτε οι παρακμάζουσες πόλεις-κράτη, και ότι η ηθική του Αριστοτέλη προϋποθέτει ως κοινωνικό της πλαίσιο μια πόλη-κράτος σαν την Αθήνα. Αλλά ήδη ο Διογένης ο Κυνικός αμφισβητούσε τους κανόνες συμπεριφοράς της κλασικής ελληνικής δημόσιας ζωής πολλά χρόνια πριν από το θάνατο του Αλέξανδρου. Οι τρεις αυτοί άνδρες, ο Αλέξανδρος, ο Διογένης και ο Αριστοτέλης πέθαναν με ένα ή δύο χρόνια διαφορά (325-322 π. Χ.), και αυτό αξίζει να το αναφέρουμε, γιατί τονίζει την ανάγκη να λάβουμε υπόψη μας όχι τόσο τη μεταβολή αλλά και τη συνέχεια στην ερμηνεία της Ελληνιστικής φιλοσοφίας» (1987: 21).

Ίσως ο λόγος για τον οποίο είπε ο Αλέξανδρος το γνωστό «αν δεν ήμουν Αλέξανδρος, θα ήθελα να ήμουν Διογένης» (Δ. Λ. VI 32), θαυμάζοντας την αυτάρκεια, την ανεμελιά και την περιφρόνησή του Διογένη για τα αξιώματα και την υπεροψία, να μην και είναι εντελώς άσχετο και με τη θεώρησή του κόσμου ως κοινής πατρίδας, που είχε ο Διογένης προσεγγίσει με τη ζωή του και ο Αλέξανδρος οραματισθεί να πραγματώσει με το έργο του, ενώ ο Ζήνων και οι Στωικοί γενικώς το είχαν αναγάγει σε ηθική επιταγή.

Είναι βέβαια ενδεχόμενο, όπως ήδη σημείωσα, να τονίζει απλώς ο Πλούταρχος στην παραπάνω μαρτυρία τη συνάφεια του οράματος του Ζήωνα με το οικουμενικό πρόγραμμα του Αλεξάνδρου, χωρίς να θέτει χρονικές παραμέτρους. Να διακρίνει απλώς και συγχρόνως να συνδέει τη θεωρία και την πράξη μιας κοσμόπολης, έχοντας ήδη τονίσει τον κοσμοπολιτικό προσανατολισμό του Αλεξάνδρου στο *Αλεξάνδρου Βίος*. Ίσως ακόμη να έκανε τη διασύνδεση αυτή από αντίδραση σε μη κολακευτικά πορτραίτα και κρίσεις για τον Αλέξανδρο από Κυνικούς, Περιπατητικούς και ιδιαίτερα από Στωικούς ή επειδή κάποιοι από αυτούς είχαν ενοχλη-

θεί από τον *τύφον* του Αλεξάνδρου όπως και είχαν αντιδράσει σε ηθικώς ακραία και κυνικά στοιχεία της *Πολιτείας* του Ζήνωνα. Οπωσδήποτε η διατύπωση της τελευταίας πρότασης της παραπάνω μαρτυρίας επιτρέπει να εννοηθεί και μη αναχρονιστικά. Είναι ίσως το αίσθημα της γλώσσας, που έχουμε οι Έλληνες φιλόλογοι, που προσωπικά με προβληματίζει. Ωστόσο, αυτό που έχει σημασία για τους ερευνητές της στωικής φιλοσοφίας ότι η μαρτυρία του Πλούταρχου για την *Πολιτεία* του Ζήνωνα δεν είναι γενικώς αξιόπιστη, επειδή προσδίδει πλατωνικά, ακόμη και ομηρικά στοιχεία ξένα στο Στωικισμό και δεν διασταυρώνεται με άλλες σχετικές μαρτυρίες.

Αναφορικά με τη Ζηνώνια *Πολιτεία*, η οποία θεωρήθηκε και εναλλακτική απάντηση στην πλατωνική και όχι ακριβώς αναίρεσή της, όπως εκ πρώτης όψεως εισηγείται ένα άλλο απόσπασμα πάλι από τον Πλούταρχο (SVF I 260), με τον όρο *αντέγραψε*, και μάλιστα εγγύτερη από την πλατωνική στο πνεύμα του Σωκράτη (Rowe 2002:291-308), και όχι ουτοπική (Schofield 2002: 309-324), οι μαρτυρίες ποικίλλουν. Ο ίδιος ο Πλούταρχος θεωρεί πρότυπο της Ζηνώνιας *πολιτείας*-αλλά και της πλατωνικής--, τη σπαρτιατική πολιτεία του Λυκούργου που χαρακτηριζόταν από *αρετή* και *ομόνοια* (SVF I 260, 263), το ιδεώδες της οποίας φαίνεται να συμερίζεται ο Αλέξανδρος, όχι μόνο κατά τον Πλούταρχο αλλά και σύμφωνα με τη μαρτυρία του Αρριανού (7,11,9) από το λόγο του στο περίφημο συμπόσιο στην Ώπη, που επίσης θεωρήθηκε ενδεικτικό του κοσμοπολιτισμού του.

Η αναφορά του Πλούταρχου στο κοσμοπολιτικό πρόγραμμα του Αλεξάνδρου και η συνάφειά του με το πολίτευμα του Ζήνωνα έχει επιδεχτεί πολλές ερμηνείες, σημαντικότερες από τις οποίες θεωρώ αυτές των Tarn (1927/ 1937/ 1939/1948), Baldry (1959), Erskine (1990) και κυρίως του Schofield (1991). Ενώ ο Tarn είχε παλαιότερα υποστηρίξει ότι ο Αλέξανδρος ενέπνευσε τις πολιτικές θεωρίες του Ζήνωνα, αργότερα, με βάση επίσης κάποιες διαφοροποιήσεις του Πλούταρχου, αντιπαράθεσε στον αριστοκρατικό διεθνισμό των Στωικών τον πανελλήνιο εθνικισμό του Αλεξάνδρου. Και σε μεταγενέστερα κείμενά του πολλαπλασίαζε τις αντιθέσεις ανάμεσα στον Αλέξανδρο και τη Στοά. Πολλοί μίλησαν για τον «αλχημισμό» του πολυγραφότατου αυτού ιστορικού.

Το θέμα γενικώς της αμεροληψίας και αξιοπιστίας του Πλούταρχου έχει κατά τη γνώμη μου συζητηθεί και λυθεί αποτελεσματικά από τον αξιόλογο μελετητή της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας Malcolm Schofield στο Παράρτημα Α «Ζήνων και Αλέξανδρος» του έργου του *Η Στωική ιδέα της πόλης* (ελλην. μετάφρ. 1997 131-139). Σημειώνει εκεί ο Schofield ότι, καίτοι η *Πολιτεία* του Ζήνωνα, σύμφωνα με πολλές μαρτυρίες εμφανίζεται να εμπνέεται από το πολίτευμα του Λυκούργου, ο Πλούταρχος, με εντελώς διαφορετικό πνεύμα, τη θεωρεί υπόδειγμα της παγκόσμιας κοινότητας την οποία προσπάθησε να προωθήσει ο Αλέξανδρος για δικούς του λόγους. Οι θέσεις που αποδίδει ο Πλούταρχος στον Ζήωνα δεν συμβιβάζονται με τις λοιπές μαρ-

τυρίες για την *Πολιτεία* του. Και τα σχετικά με τη δομή και το ήθος της πόλης που μας δίνει δεν εξηγούνται με την εξελικτική ερμηνεία που επιχείρησε αρχικά ο Tam. Γενικώς ο Schofield δεν θεωρεί τις πληροφορίες του Πλουτάρχου αξιόπιστες. Πρόκειται, λέει, για μια ρητορική άσκηση «χωρίς κανένα σοβαρό σκοπό» (σ. 134). Κατ' αυτόν ο Πλούταρχος, σκιαγράφησε τη Ζηνώνια *πολιτεία* στην προσπάθειά του να προσεγγίσει τα επιτεύγματα του Αλέξανδρου με τις φιλοσοφικές καινοτομίες του Ζήνωνα και να εξάρει την προσωπικότητα και τα οράματα του Αλεξάνδρου, ερμηνεύοντας διαφορετικά απ' ό,τι στο βίο του ποικίλες ενέργειές του και εμφανίζοντάς τον ιδρυτή μιας κοινότητας αγαθών με φιλοσοφικό πνεύμα, κάνοντας και από αυτή την άποψη αδιαμφισβήτητη την αναξιοπιστία του. Πράγματι, η εικόνα της *Πολιτείας* του Ζήνωνα που μας δίνει εκεί με στοιχεία ομηρικά και πλατωνικά, δύσκολα συμβιβάζεται με άλλα, πιο αξιόπιστα, στοιχεία της παράδοσης. Ούτε η παρομοίωση της ανθρώπινης πόλης με αγέλη συναντάται συστηματικά στις λοιπές μαρτυρίες, ώστε να μη θεωρηθεί αυτή αποκλειστικά έκφραση του Πλουτάρχου και όχι των Στωικών, ο οποίος, για να αποδώσει Ζηνώνιες ιδέες στον Αλέξανδρο, χρησιμοποιεί εκφράσεις ξένες προς το λεξιλόγιο των αρχαίων Στωικών (σ.138). Παρόμοια άποψη για τη σχέση των προθέσεων του Ζήνωνα και του Αλεξάνδρου έχουν εκφράσει και οι J. R. Hamilton (1969), D. Babut (1969) και άλλοι. Στη μαρτυρία του Πλουτάρχου, σημειώνει ακόμη ο Schofield (σ. 138, υποσ. 11-12) μόνο η έννοια του «κοινού νόμου» είναι αυθεντική, όπως προκύπτει και από άλλα αποσπάσματα του Ζήνωνα, λ.χ. (SVF I 162), από τον Ύμνο στο Δία του Κλεάνθη και από αποσπάσματα που αποδίδονται στον Χρυσίππο αντιπροσωπευτικά για τη Στοά (SVF III 327-348). Κατά τον Schofield, τέλος, η αυθεντική Ζηνώνια ιδέα του νόμου της φύσεως οδήγησε τον Πλούταρχο «σε ότι ο ίδιος είχε ταυτίσει με το πρόγραμμα πολιτισμικής ομογενοποίησης του Αλεξάνδρου» (σ. 139).

Ο Πλούταρχος γνώριζε προφανώς ότι στη Ζηνώνια *Πολιτεία*, όπως προκύπτει και από τον Διογένη Λαέρτιο (VII 33), κομβικό σημείο ήταν η ιδέα του κοινού νόμου, του νόμου της φύσεως, ταυτόσημου με τον ορθό λόγο, πυρήνα του ηθικού κοσμοπολιτισμού της Στοάς (Δραγώνα-Μονάχου 1984, 1991). Αυτό που φαίνεται να έχει σημασία για τον Ζήωνα ήταν η ενότητα του δικαιοκούς συστήματος και όχι οι πόλεις-ιδιαιτέρως κοινότητες. Γιατί ο Ζήνων είναι ίσως ο πρώτος που μίλησε σύμφωνα με αρκετές και διαφορετικές μαρτυρίες για ένα «κοινόν νόμον», τον «ορθόν λόγον» και τον «νόμον της φύσεως» (SVF I 162) και για την «οικείωσιν» ως «αρχήν δικαιοσύνης» (SVF I 197) –καίτοι με διαφορετικό πνεύμα απ' ό,τι ο Θεόφραστος ο οποίος στο δόγμα αυτό είχε προηγηθεί (Watson 1971: 216-238). Ο Ζήνων διέκρινε τους παραδοσιακούς πολίτες, σε «δύο γένη ανθρώπων», σε «σπουδαίους και φαύλους» (SVF I 216). Και μάλιστα στην *πολιτείαν* του θεωρεί «πολίτες, φίλους, οικείους και ελευθέρους τους σπουδαίους μόνον» (SVF I 222: 226:228), ενώ ο Πλούταρχος διακρίνει με όρους αρετής και κακίας» το ελληνικό από το βαρβαρικό στοιχείο (329d).

Η ερμηνεία της μαρτυρίας του Πλουτάρχου από τον Schofield είναι πειστική. Πράγματι, σε ό,τι αφορά τον Ζήωνα, η μαρτυρία αυτή δεν είναι εντελώς αξιόπιστη. Και σε ό,τι αφορά τον Αλέξανδρο, η ίδια μαρτυρία δεν τον αποδειχνει πρόδρομο ενός κοσμοπολιτισμού αντίστοιχου με αυτόν των Στωικών.

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Tarn στο παράρτημα 25, IV του έργου του *Alexander the Great*, που έχει τίτλο *Alexander the Great and the Unity of Mankind* (1945: 417-427) μιλά ή για δύο πολιτείες του Ζήωνα ή εννοεί τον όρο *πολιτεία* στη μαρτυρία του Πλουτάρχου ως πολιτικό σύστημα, ανάλογο με του Λυκούργου, και όχι απαραίτητα ως έργο του Ζήωνα με αυτό τον τίτλο, με το επιχείρημα ότι το πρώιμο έργο του Ζήωνα *Πολιτεία* δεν θαυμάστηκε ποτέ ούτε από τους Στωικούς, όπως δηλώνει ο Πλούταρχος.

Στη συνέχεια, ο Πλούταρχος επισημαίνει ότι ο Αλέξανδρος δεν ακολούθησε τις συμβουλές του Αριστοτέλη να φέρεται «ηγεμονικά» στους Έλληνες και «δεσποτικά» στους βαρβάρους, να φροντίζει τους Έλληνες ως φίλους και οικείους και να αντιμετωπίζει τους βαρβάρους ως ζώα και φυτά, γιατί μια τέτοια συμπεριφορά θα συνεπαγόταν για την ηγεμονία του πλήθος πολέμων, εξοριών και στάσεων. Αυτός όμως, με την πεποίθηση ότι ήλθε εκ θεού ως «κοινός...αρμοστής και διαλλακτής των όλων», όσους δεν έπειθε να ενωθούν μαζί του με το λόγο, τους κατακτούσε με τη δύναμη των όπλων και τους ενσωμάτωνε, σαν να είχε αναμείξει «τους βίους και τα ήθη», τους γάμους και τον τρόπο ζωής τους σ' ένα μεγάλο κρατήρα αγάπης. Και τους διέταξε να θεωρούν όλοι πατρίδα την *οικουμένην*, ακρόπολη τη φρουρά και το στρατόπεδο, *συγγενείς δε τους αγαθούς, αλλοφύλους δε τους πονηρούς*. Τους έπειθε, δηλαδή, να μη διαχωρίζουν Έλληνες και βαρβάρους από την ενδυμασία, αλλά να θεωρούν διακριτικό σημείο των Ελλήνων την αρετή και των βαρβάρων την κακία. Να έχουν ακόμη «κοινή ενδυμασία, γάμους και τρόπο ζωής, έχοντας γίνει ένα με δεσμούς αίματος και παιδιών» (329b-d).

Αυτά, οπωσδήποτε όχι όλα τους στωικά, δεν σημαίνουν ότι δεν προσπάθησε ο Αλέξανδρος για λόγους στρατηγικής αλλά και προσωπικής υπέρβασης από μέρους του της διχοτόμησης Ελλήνων και βαρβάρων να ιδρύσει ένα οικουμενικό κράτος. Όμως το κράτος αυτό ελάχιστα συνέπιπτε με τον ηθικό κοσμοπολιτισμό όπως τον κήρυξε η Στοά, εξορκίζοντας μάλιστα στη διαδρομή της και στοιχεία της Ζηώνειας πολιτείας που δεν ανταποκρίνονταν στο ηθικό αίσθημα ήδη του μαθητή του Κλεάνθη και οπωσδήποτε των ηγετών του Μέσου και του Νεότερου Στωικισμού.

β) Η ευχή του Αλεξάνδρου στην Ώπη.

Ένα δεύτερο στοιχείο που επίσης συνηγόρησε για τον δήθεν κοσμοπολιτικό χαρακτήρα του οικουμενικού κράτους του Αλεξάνδρου είναι η *ευχή* που απηύθυνε ο Αλέξανδρος στη σύναξη Μακεδόνων και Περσών στην πόλη Ώπη σύμφωνα με τον Αρριανό (*Αλεξάνδρου Ανάβασις* (7, 11, 9). Όπως είναι γνωστό, το θέρος του 324 π.Χ. ο Αλέξανδρος στο δρόμο του προς τον Περσικό κόλπο προχώρησε στις εκβολές των ποταμών Ευφράτη και Τίγρη και έφθασε μέχρι την «Ώπιν... επί του Τίγρητος ωκισμένην». Εκεί συγκέντρωσε τους Μακεδόνες και τους ανήγγειλε ότι οι ηλικιωμένοι θα μπορούσαν να επιστρέψουν στις πατρίδες τους με πολλές παροχές. Οι Μακεδόνες πικράθηκαν, διαμαρτυρήθηκαν, στασίασαν και ζήτησαν να απολυθούν και να φύγουν όλοι. Κατηγορώντας τους για αχαριστία, ο Αλέξανδρος θανάτωσε τους πρωταίτιους της στάσης και κατηγόρησε τους άλλους για αχαριστία, επειδή μόχθησε και αυτός μαζί τους για τη δόξα και την τιμή τους. Αργότερα κάλεσε τους επίλεκτους Πέρσες τους μοίρασε αξιώματα, τους αποκάλεσε «συγγενείς» και τους έδωσε ορισμένα δικαιώματα. Τότε οι Μακεδόνες μετανόησαν και τον ικέτευαν να τους λυπηθεί, πράγμα που τον συγκίνησε βαθύτατα και τον έκανε να συμφιλιωθεί μαζί τους. Επακολούθησε συμπόσιο 9.000 ατόμων, έγινε σπονδή και εκεί εκφώνησε ο Αλέξανδρος μια «ευχή» που κατά μερικούς μελετητές σηματοδοτεί τον οικουμενικό χαρακτήρα του όλου εγχειρήματός του. Λέει ο Αρριανός, αφού προηγουμένως (*Αλεξάνδρου Ανάβασις* 7, 8, 2) κάνει λόγο για «ανάμιξιν αλλοφύλων» στις τάξεις των εταίρων, για ευλογία μεικτών γάμων Ελλήνων και Περσών, κ.λπ. ότι στο Συμπόσιο που παρέθεσε έκανε και την παρακάτω *ευχήν*: «Εύχετο δε τά τε άλλα [και τα] αγαθά και ομόνοιαν και κοινωνίαν της αρχής Μακεδόσι και Πέρσαις» (7, 11, 9).

Σχετικά με τη σημασία της ευχής αυτής λέει ο Ταρν: «Ο άνθρωπος ως πολιτικό ζώο, κλάσμα της πόλης... τελείωσε με τον Αριστοτέλη. Με τον Αλέξανδρο αρχίζει ο άνθρωπος ως άτομο. Αυτό το άτομο έπρεπε να λάβει υπόψη του και τη ρύθμιση της δικής του ζωής και τις σχέσεις του με άλλα άτομα που αποτελούσαν μαζί του 'τον κατοικημένο κόσμο'. Για να καλύψουν την πρώτη ανάγκη εμφανίστηκαν οι φιλοσοφίες της συμπεριφοράς [οι ηθικοί φιλόσοφοι]. Για τη δεύτερη εμφανίστηκαν μερικές νέες ιδέες για την ανθρώπινη αδελφοσύνη. Αυτές ξεπήγασαν την ημέρα –μια από τις κρίσιμες στιγμές της ιστορίας—όταν στο Συμπόσιο στην Ώπη ο Αλέξανδρος προσευχήθηκε για μια ένωση των καρδιών και για μια κοινή κοινοπολιτεία Μακεδόνων και Περσών. Ήταν ο πρώτος που ξεπέρασε τα εθνικά σύνορα και οραματίστηκε, έστω ατελώς, μια ανθρώπινη αδελφοσύνη, στην οποία δεν θα έπρεπε να υπάρχουν Έλληνες και βάρβαροι. Η στωική φιλοσοφία άρπαξε αμέσως την έννοια και το πιο πρώιμο έργο του Ζήνωνα, η *Πολιτεία* του, παρουσίασε μια εκτυφλωτική ελπίδα που ποτέ έκτοτε δεν εγκατέλειψε τον άνθρωπο. Ονειρεύτηκε ένα κόσμο στον οποίο δεν θα υπήρχαν πλέον ξεχωριστά κράτη, αλλά μια μεγάλη Πόλη υπό το θεϊκό νόμο όπου όλοι ήταν πολίτες και μέλη δεμένοι μαζί ο ένας με τον άλλο όχι με ανθρώπινους νόμους αλλά με τη δική τους εκούσια συναίνεση ή (όπως το διατύπωσε) με τον Έρωτα. Αυτό μερικές φορές ονομάστηκε Κοσμοπολιτισμός, μια λέξη που έπλασαν οι Κυνικοί για να δηλώσουν ότι δεν ανήκαν σε κανένα κράτος» (*Hellenistic Civilization* 69). Στη

συνέχεια επισημαίνει ότι τον όρο αυτό δεν τον χρησιμοποίησαν άλλοι Έλληνες, γιατί –κατ’ αυτόν--δεν εκφράζει το στωικό πνεύμα. Αυτό είναι σωστό ως προς τη μη χρήση του όρου, όχι όμως και κατά το πνεύμα. Γιατί το ιδεώδες του ηθικού κοσμοπολιτισμού ακόμη και στην εποχή μας θεωρείται στωικό.

Στο Συμπόσιο στην Ώπη επανέρχεται ο Tarn προφανώς στη ρηξικέλευθη διάλεξή του το 1933, δημοσιευμένη όπως συμπεραίνω, στο παραπάνω Παράρτημα του 1948: 434-449, υποστηρίζοντας τώρα ότι στον Αλέξανδρο δεν έχουμε να κάνουμε με κοσμοπολιτισμό. Ενώ ο Αρριανός, προφανώς περιληπτικά, μνημονεύει Μακεδόνες και Πέρσες, κατά τον παρόντα εκεί Πτολεμαίο αλλά και κατά τον Ερατοσθένη, κύρια πηγή του Πλουτάρχου, ανάμεσα στους συνδαιτημόνες του Αλέξανδρου στο τραπέζι του υπήρχαν και Έλληνες και Μάγοι, προφανώς από τη Μηδία, και εκπρόσωποι άλλων λαών. Η μνεία μόνο Μεκεδόνων και Περσών οδηγεί στη θεωρία της συγχώνευσης (fusion), ενώ η μαρτυρία του Πλουτάρχου (ο.π. 330c), προφανώς από τον Ερατοσθένη, αφορά όλους τους ανθρώπους (*Πάσιν ανθρώποις ομόνοιαν ειρήνην και κοινωνίαν*). Η ομόνοια λοιπόν της ευχής περιλάμβανε όλους τους ανθρώπους, όχι μόνο Μακεδόνες και Πέρσες, πράγμα που σημαίνει ότι όλοι οι άνθρωποι είναι αδελφοί και διαπνέονται από «ομόνοια και κοινωνία» όχι ως υπήκοοι αλλά ως σύντροφοι και συνεργάτες. Και ισχυρίζεται ότι πίσω από τον Ζήνωνα ήταν ο Αλέξανδρος, καίτοι όχι τόσο το έργο που επιτέλεσε όσο οι ιδέες του, ενώ μετά το θάνατό του Αλεξάνδρου εξαφανίστηκε και η ιδέα της ενότητας της ανθρωπότητας (σ. 449).

Η κοσμοκρατορία που επέτυχε να συγκροτήσει ο Αλέξανδρος διαμελίστηκε γρήγορα από τους διαδόχους του, μερικοί από τους οποίους ωστόσο, όπως ο Αντίγονος είχαν γοητευθεί από τη διδασκαλία του Ζήνωνα και είχαν-μάτια-- επιδιώξει να τον προσελκύσουν στην αυλή τους. Οι πρωτοποριακές όμως για την εποχή ιδέες που έκαναν τον Ζήνωνα ιδρυτή του ηθικού κοσμοπολιτισμού και θεμελιωτή της έννοιας του φυσικού δικαίου που στήριξε στα νεότερα χρόνια την ιδέα των φυσικών δικαιωμάτων και στην εποχή μας τα ανθρώπινα δικαιώματα ήταν η έννοια του «νόμου της φύσεως» του θεϊκού νόμου –ανάλογου με τον καντιανό «Ηθικό νόμο» -- που επιτάσσει το ορθό και απαγορεύει το άδικο. Ο Ζηνώνειος νόμος της φύσεως είναι ταυτόσημος με τον ορθό λόγο και με το θεό (SVF I 160-162). Ο νόμος αυτός υπαγορεύει καθήκοντα -μια λέξη που έπλασε ο Ζήνων- ως πράξη για την οποία υπάρχει εύλογη δικαιολογία, εναρμονισμένη με τη ζωή, τα οποία όμως τελικά ανάγονται σε δικαιώματα, εφόσον «πρώτο καθήκον» είναι «το τηρείν εαυτόν», δηλαδή η αυτοσυντήρηση και όσα επιβάλλει ο λόγος να κάνουν οι άνθρωποι, συνακόλουθα με τη ζωή (SVF I 230). Με τις πρωτοποριακές αυτές ιδέες του Ζήνωνα και γενικώς της Στοάς, που είναι αμφίβολο αν απηχούν το ιδεώδες του Αλεξάνδρου, οι Στωικοί ήλθαν τα τελευταία χρόνια εντυπωσιακά στην επικαιρότητα.

2. Ο Στωικός κοσμοπολιτισμός και τα ανθρώπινα δικαιώματα.

Πράγματι, από τα μέσα του περασμένου αιώνα ο σεβασμός των ανθρώπινων δικαιωμάτων που δικαιούται ο άνθρωπος από μόνο το γεγονός ότι είναι άνθρωπος, χωρίς καμιά διάκριση φυλής, φύλου, γλώσσας, θρησκείας, παιδείας, οικονομικής κατάστασης, εθνότητας και εθνικότητας, αποτελούν κεφαλαιώδη άρθρα μιας κοσμοπολιτικής ηθικής, μιας ηθικής «εντός και εκτός των συνόρων» και ασφαλιστική δικλείδα για μια ειρηνική συνύπαρξη με αναγνώριση της διαφορετικότητας στους κόλπους της συγκαιρινής μας πολυπολιτισμικής κοινωνίας. Στο πλαίσιο αυτό επανήλθαν στο προσκήνιο για άλλη μια φορά οι Στωικοί με τον ηθικό κοσμοπολιτισμό τους. Γιατί αυτοί, αντιδρώντας στα σημεία των καιρών, μίλησαν απερίφραστα για κοσμοπολη, καλλίτερα για τον κόσμο ως την κατεξοχήν «πολιτείαν» παντοδαπών ατόμων που δεν ένιωθαν ξένοι στον κόσμο.

Η αναγνώριση της συμβολής των Στωικών στη διαμόρφωση της έννοιας του κοσμοπολιτισμού και των καταβολών της ιδέας των ανθρώπινων δικαιωμάτων την επαύριον της Οικουμενικής τους Διακήρυξης ήταν πανηγυρική και ίσως συντέλεσε στην εντυπωσιακή έκτοτε σπουδή της στωικής φιλοσοφίας. Ειπώθηκε σχετικά με το κίνημα των ανθρώπινων δικαιωμάτων: «Αλλά ήταν με τους στοχαστές της Στοάς στην ελληνιστική εποχή που το κίνημα απέκτησε για πρώτη φορά γενική και πλατιά έκφραση και η έκφραση αυτή έγινε η παράδοση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας που εκτείνεται συνεχώς από τους δασκάλους της Στοάς μέχρι την αμερικανική επανάσταση του 1776 και τη γαλλική του 1789 (Ernest Barker 1948). Και ο Gerard Watson (1971) παρατηρούσε σχετικά με τις καταβολές των ανθρώπινων δικαιωμάτων: «Τα γεγονότα των τελευταίων τριάντα χρόνων στην Ευρώπη ήταν αρκετά για την αναβίωση της έννοιας. Από την εποχή των δικών της Νυρεμβέργης τουλάχιστον ξαναέγινε επίκαιρο το αίτημα να δικάζονται εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας στο δικαστήριο του φυσικού δικαίου. Η Παγκόσμια διακήρυξη των Ανθρώπινων Δικαιωμάτων διαβάστηκε από μερικούς ως ο φυσικός νόμος του 20ού αιώνα. Οι Έλληνες Στωικοί είχαν διδάξει ότι δεν ήταν απλή σύμβαση να σέβεται ο άνθρωπος τα δικαιώματα των άλλων, αλλά μάλλον ότι η συνείδηση της εκτίμησης των άλλων ήταν ριζωμένη μέσα του, ήταν πραγματικά η φύση του». Ο Maurice Cranston (1973) χαρακτήριζε τον θεμελιωτή των φυσικών δικαιωμάτων John Locke μαθητή των Στωικών. Και ο A. D' Entreves (1951/79) επισήμαινε ότι «χωρίς το στωικό φυσικό νόμο δεν θα υπήρχαν η αμερικανική και η γαλλική επανάσταση».

Η θεώρηση των Στωικών ως θεωρητικών του κοσμοπολιτισμού και προδρόμων της ιδέας ή της ιδεολογικής υποδομής των ανθρώπινων δικαιωμάτων στις αρχές της τελευταίας πενηκονταετίας εξηγείται από την εκτίμηση της σημασίας του φυσικού νόμου για τη θεωρητική θεμελίωση των ανθρώπινων δικαιωμάτων και κυρίως από την αναγνώριση της στωικής πατρότητας της αντισοφιστικής και ηρακλείτειας ως ένα σημείο εκ-

δοχής του νόμου της φύσεως ως άγραφου νόμου της κοσμοπόλης. Αυτός ο νόμος της φύσεως δεν ήταν πια ο «νόμος

του ισχυρού» του Καλλικλή στον πλατωνικό *Γοργία* (483e). Χαρακτηρίστηκε από τον Χρύσιππο «πάντων βασιλεύς, προστάτης των καλών πραγμάτων, κανόνας δικαίων και αδίκων και των φύσει πολιτικών ζώων προστακτικός μεν των ποιητέων, απαγορευτικός δε των μη ποιητέων» (SVF III 314). Και ως υπέρτατη αρχή έγινε η ψυχή και ο νους της μεγαλόπολης που είναι η στωική κοσμοπόλη, ο κόσμος, για όλους τους αρχηγέτες της Στοάς κατά τους πέντε αιώνες του ακαδημαϊού στωικού βίου.

Ο πληρέστερος ορισμός του φυσικού νόμου μας έχει διασωθεί σε δυο εκδοχές από τον Κικέρωνα: «Νόμος είναι ο υπέρτατος λόγος που έχει εγχαραχθεί μέσα μας από τη φύση και προστάζει αυτά που πρέπει να πράττουμε ενώ απαγορεύει τα αντίθετά τους» (*De legibus* I 6, 18=SVF III 315). Και: «Ο αληθινός νόμος είναι πραγματικά ο ορθός λόγος που είναι σύμφωνος με τη φύση, έχει καθολική εφαρμογή και είναι σταθερός και αιώνιος... Και δεν υπάρχει διαφορετικός νόμος στη Ρώμη και διαφορετικός στην Αθήνα, διαφορετικός τώρα και άλλος στο μέλλον αλλά ένας αιώνιος και αμετάβλητος νόμος ισχύει για όλα τα έθνη και όλους τους καιρούς» (*De republica* II 22, 33 =SVF III 325). Ο φυσικός αυτός νόμος ελάχιστα διαφέρει από το νόμο της φύσης που συναντάμε στη *B' Πραγματεία για την Κυβέρνηση* (I, 1, 6) του John Locke (1690), που ως ορθός λόγος διδάσκει όλη την ανθρωπότητα ότι «όλοι είναι ίσοι και ανεξάρτητοι και κανείς δεν πρέπει να βλάπτει τον άλλο στην υγεία, την ελευθερία ή τα υπάρχοντά του». Βέβαια ο στωικός νόμος της φύσεως με τα προστάγματά του κλητεύει στο καθήκον» και όχι σε δικαιώματα όπως στον Locke, αλλά, όπως έχω δείξει εκτενώς αλλού (Δραγώνα-Μονάχου 1985) ο πρωτόγνωρος στωικός όρος «καθήκον» έχει ως «οικεία στον άνθρωπο λειτουργία» και την έννοια του δικαιώματος και όχι μόνο της υποχρέωσης, εφόσον καθήκον είναι αυτό που προστάζει ο λόγος «οικείον ταις κατά φύσιν κατασκευαίς» (SVF III 493) και πρώτο καθήκον του λογικού ζώου είναι «το τηρείν εαυτό» (SVF III 188, 192), δηλαδή η αυτοσυντήρησή του και η διατήρησή του στη φυσική του κατάσταση.

Η στωική έννοια του νόμου της φύσεως, όπως αναπτύχθηκε αργότερα από τους Hooker, Grotius, Locke και άλλους (Δραγώνα-Μονάχου 1985) και κυρίως στο πλαίσιο της «σχολής του φυσικού δικαίου» σε συνάφεια με τα φυσικά δικαιώματα, λειτούργησε ως θεμελιακή φιλοσοφική υποδομή των πρώτων Διακηρύξεων και ανέδειξε τους Στωικούς σκαπανείς της ιδέας των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Δεν είναι τυχαίο που η χρυσή εποχή των δικαιωμάτων συμπίπτει με την αναβίωση του Στωικισμού, με το «νεοστωικισμό» των νεότερων χρόνων του Justus Lipsius και άλλων (Long 1987).

Ωστόσο ούτε στην Οικουμενική Διακήρυξη του 1948 ούτε στην πλούσια φιλοσοφική βιβλιογραφία που ακολούθησε γίνεται πλέον έκκληση στο νόμο της φύσεως για την επιστημολογική θεμελίωση των δικαιωμάτων, εκτός ίσως από τον John Finnis (1980), τον Jacques Maritain (1980) και μερικούς άλλους κυρίως νεοθωμιστές. Αυτό δεν σημαίνει ότι αναχαιτίστηκε και η συνάφεια των Στωικών με την ιδέα ή την πρωτοϊστορία των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Έχουμε κατά καιρούς αναβιώσεις του Στωικισμού και δεν είναι τυχαίο ότι γίνεται λόγος και σήμερα για «νεοστωικισμούς» ή για ένα «νέο στωικισμό» (Lawrence Becker 1998) στο πλαίσιο του σύγχρονου φιλοσοφικού και κυρίως του ηθικού κοσμοπολιτισμού ως αντίδοτου ή συμπληρώματος της οικονομολογικής παγκοσμιοποίησης.

Ενδεικτικοί για την επικαιρότητά των Στωικών στην κανονιστική (φυσιοκρατική) ηθική, στην οικολογία και τη βιοηθική είναι οι τίτλοι πρόσφατων βιβλίων και άρθρων, όπως το βιβλίο του Lawrence Becker (1998), τα άρθρα των Jim Cheney (1989) και William Stephens (1994) που έχω συζητήσει εκτενώς αλλού (Dragona-Monachou 2002 / 2010), καθώς και οι σχετικές με τους Στωικούς αναφορές στην έκδοση των Mark Kuczewski-Ronald Polansky (2000). Και έχει αναγνωρισθεί η συμβολή της Στοάς στη διαμόρφωση της έννοιας της ανθρώπινης «αξιοπρέπειας», της «ανθρωπότητας» ως ηθικής ιδιότητας του ανθρώπου από το Μάρκο Αυρήλιο και της “humanitas” από το Σενέκα.

Πιο πρόσφατα ωστόσο οι Στωικοί επανήλθαν και πάλι στο προσκήνιο στο πλαίσιο συζητήσεων για τον κοσμοπολιτισμό και των ποικίλων εκδοχών του, ως θεμελιωτές της άλλης, της ηθικο-πολιτικής, όψης της παγκοσμιοποίησης, σε συνάφεια με τα δικαιώματα του ανθρώπου ή στη λεγόμενη «κοσμοπολιτική ηθική». Στις συζητήσεις αυτές, έστω υπόρρητα, τα δικαιώματα του ανθρώπου ως ελάχιστες ηθικές αρχές μιας οικουμενικής ηθικής αποτελούν αναντίρρητα αιτήματα για τη βιωσιμότητα της σύγχρονης εκδοχής αυτού του πολιτικο-ηθικού μορφώματος με την υποβάθμιση των λοιπών συγκυριακών συναρτήσεων του ανθρώπου και την αντιμετώπισή του ως ατόμου «ριγμένου» μέσα στον κόσμο. Θα περιορισθώ εδώ να αναφέρω επιγραμματικά ελάχιστες αναφορές από σύγχρονους φιλοσόφους και στοχαστές που τεκμηριώνουν την πρόσφατη επικαιρότητά του στωικού κοσμοπολιτισμού.

Ο πρώτος πανηγυρικός εορτασμός της «Ημέρας της φιλοσοφίας στην Ουνέσκο» το 2002 ήταν αφιερωμένος στη σχέση της φιλοσοφίας και των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Ο τότε διευθυντής του Τμήματος Φιλοσοφίας της Ουνέσκο Jerome Binde στην εναρκτήρια ομιλία του με τίτλο *Philosophie et droits humains* (2000), αφού αναφέρθηκε στην όχι πάντοτε φιλική προς τα ανθρώπινα δικαιώματα φιλοσοφία (Πλάτων, Hobbes, Hegel, Nietzsche, Marx, Heidegger), εντόπισε δύο στιγμές κατά τις οποίες η φιλοσοφία αγκάλιασε συστηματικά, όχι απλώς ως καλλιέργεια της αρετής, τα δικαιώματα, η πρώτη από τις οποίες ήταν η στωική. Λέει: «Εγώ προσωπικά πιστεύω ότι υπάρχει μια πρώτη στιγμή-κλειδί που μπόρεσε να σφραγίσει μια κοινή μοίρα

ανάμεσα στη φιλοσοφία και τα ανθρώπινα δικαιώματα: η στωική στιγμή. Είναι στους κόλπους του αρχαίου στωικισμού που αναδύεται πράγματι η ιδέα, αποτελεσματική για την ανάδυση της οικουμενικότητας των δικαιωμάτων, της πολιτογράφησης στον κόσμο (*de citoyennete du monde*), [δηλαδή η ιδέα του πολίτη του κόσμου]. Και ίσως είναι η ίδια στιγμή που γεννιέται, μέσα στον ίδιο χώρο της αρχαίας φιλοσοφίας, η ιδέα της παγκοσμιοποίησης (*mondialisation*)» (9-10). Και εντοπίζει αυτή τη στιγμή στον ιστορικό Πολύβιο και στην ενοποίησή του κάτω από στωική επίδραση της ιστορίας της Ελλάδας, της Ρώμης, της Ασίας και της Αφρικής, όλου δηλαδή του τότε γνωστού κόσμου, μια στιγμή που οπωσδήποτε ανακαλεί στη μνήμη την «ευχή» του Αλεξάνδρου στην Ώπη. Επισημαίνει ωστόσο ότι οι Στωικοί δεν χτίζουν ακόμη μια πολιτική ανθρώπινων δικαιωμάτων αλλά κληροδοτούν την ιδέα αυτή με τις προεκτάσεις της στους ρωμαίους και τους νεότερους. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Binde δεν χρησιμοποιεί για την παγκοσμιοποίηση τον όρο *globalization* αλλά τον όρο *mondialisation* για τον οποίο επιμένει ο Jaques Derrida (2003) γιατί παραπέμπει στον κόσμο (*monde*) και την ιστορία του σε διάκριση από την υδρόγειο (*globe*) και την οικουμένη (*univers*) και σηματοδοτεί πληρέστερα την ιδιότητα του «πολίτη του κόσμου»

Εκτενή και τεκμηριωμένη αναφορά στους Στωικούς ως θεμελιωτές του κοσμοπολιτισμού κάνει και η Martha Nussbaum (1999) στο δοκίμιό της “Υπέρ Πατρίδος: Πατριωτισμός ή κοσμοπολιτισμός” στο πλαίσιο μιας ενδιαφέρουσας πρότασης για μια κοσμοπολιτική εκπαίδευση, θεωρώντας το σεβασμό των ανθρώπινων δικαιωμάτων απαραίτητο «μέσα σ’ ένα κόσμο όπου ασκούνται αλληλεπιδράσεις μεταξύ των εθνών υπό όρους... δικαιοσύνης και αμοιβαίου σεβασμού» (16). Με βάση κυρίως τους γνωστούς «ομόκεντρους κύκλους» του στωικού Ιεροκλή δείχνει η Nussbaum ότι το να είναι κάποιος πολίτης του κόσμου δεν συνεπάγεται να εγκαταλείψει τις τοπικές του ταυτότητες, όπως έκανε και ο Ζήνων, γενάρχη του κοσμοπολιτισμού. Λέει ακόμη η Nussbaum: «Θα ήθελα να δω την εκπαίδευση να υιοθετεί τη στωική στάση του κοσμοπολίτη» (23), εκφράζοντας όμως την επιφύλαξη ότι δεν βρίσκουμε στους Στωικούς το σεβασμό της διαφορετικότητας των ανθρώπων και των θεμελιωδών προσωπικών ελευθεριών, ίσως γιατί τότε δεν είχε προκύψει το ζήτημα αυτό. Θεωρητικά οι Στωικοί ήταν υπέρμαχοι της ελευθερίας, παρά τη φυσική αιτιοκρατία τους (Dragona-Monachou 2007) και οι πρώτοι στον κόσμο που θεωρητικά τουλάχιστον είχαν καταργήσει τη δουλεία, ανάγοντάς την σε ηθική ιδιότητα και καθιερώνει μια εξισωτική έννοια δικαιοσύνης (Dragona-Monachou 1992). Οι Στωικοί πράγματι είναι οι πρώτοι φιλόσοφοι στην ιστορία του πνεύματος που διακήρυξαν την ελευθερία και την «αρρεπή ισότητα» όλων των και αποκήρυξαν θεωρητικά τη δουλεία (SVF III 351-52, 355, 357) και τις παντοειδείς διακρίσεις (III 254, 355). Η συνάφεια της οικουμενικής—καίτοι όχι αναγκαία δημοκρατικής—παιδείας με τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι εμφανής τόσο στα θετικά όσο και στα αρνητικά σχετικά με το δοκίμιό της σχόλια που βρίσκουμε στον πιο πάνω τόμο. Ενδιαφέρουσες είναι και οι πιο πρόσφατες θέσεις της Nussbaum (2007: 66-67, 77-79) σχετικά με το είδος των δικαιωμάτων που θα ενδιέφεραν τους Στωικούς (Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου 2007).

Σημαντική, τέλος, είναι η αναφορά στους Στωικούς της Julia Kristeva στο δοκίμιό της «Οι Έλληνες ανάμεσα σε βαρβάρους, ικέτες και μέτοικους» αλλά και σε άλλα, δημοσιευμένα στον τόμο *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας* (2004), δοκίμιά της, καθώς και η ετυμολογία της ότι «την πρώτη κοσμοπολιτική ηθική την οφείλουμε στους Στωικούς και στη βασισμένη στην ατομική σοφία ηθική τους» (76) αλλά και στις φιλελεύθερες και εξισωτικές ιδέες τους, που επιτρέπει τη θεώρησή τους ως προδρόμων των φιλοσόφων του Διαφωτισμού και της φιλοσοφικής θεμελίωσης των ανθρώπινων δικαιωμάτων (81).

Οι παραπάνω αναφορές σύγχρονων διανοουμένων στους Στωικούς τεκμηριώνουν την επικαιρότητα των Στωικών στο πλαίσιο των συζητήσεων όχι τώρα πια τόσο για το φυσικό νόμο όσο για τον κοσμοπολιτισμό--που τελικά είναι το ίδιο πράγμα γιατί ο κόσμος ως όλον διέπεται από το «νόμο της φύσεως» και οι άνθρωποι όλου του κόσμου από το λεγόμενο «Νόμο των ανθρώπινων δικαιωμάτων». Το ερώτημα είναι αν οι Στωικοί είχαν μια θεωρία δικαιωμάτων με βάση το φυσικό νόμο αναγκαίο για τον κοσμοπολιτισμό τους ή τουλάχιστον διαμόρφωσαν τις θεμελιώδεις αρχές των ηθικών ανθρώπινων δικαιωμάτων: την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, την ηθική ισότητα, την ελευθερία, τη δικαιοσύνη και την αδελφοσύνη. Το ερώτημα αυτό έχει συζητηθεί εκτενώς (Δραγώνα-Μονάχου 1985 και 1986) και ως απάντηση σε κάποιες ενστάσεις κορυφαίων ειδικών της αρχαίας φιλοσοφίας (Burnyeat 1984 και Sorabji 1993) σχετικά με το αν οι αρχαίοι, συμπεριλαμβανομένων και των Στωικών, είχαν μια έννοια ανθρώπινων δικαιωμάτων (Dragona-Monachou 2002) Όταν κέντρο της πολιτικής τους δραστηριότητας ήταν η δημοκρατούμενη πόλη, οι Έλληνες πολίτες πράγματι δεν χρειάζονταν «ανθρώπινα δικαιώματα», εφόσον είχαν δικαιώματα πολιτικά και νομικά (Dragona-Monachou 1992:113-117 και Δραγώνα-Μονάχου 2000: 37-56). Ήταν αυτόνομοι τυπικά και ουσιαστικά με την άμεση δημοκρατία τους. Οι Στωικοί όμως, μετά την κατάρρευση της πόλης-κράτους και το άνοιγμα των οριζόντων με τον Αλέξανδρο, στη μεγάλη πόλη, την κοσμόπολη του Επικτήτου και του Μάρκου Αυρήλιου, ανοιχτοί πια στον κόσμο, στο θεό- ψυχή του κόσμου και στο νόμο της φύσεως, υπήρξαν αρκετά καινοτόμοι και ριζοσπαστικοί ώστε να προσγραφεί στο ενεργητικό τους και ένα δικαίωμα αντίστασης που άσκησαν κυρίως επιφανείς στωικίζοντες ρωμαίοι συγκλητικοί (Δραγώνα-Μονάχου 1995).

Ωστόσο, παρά τις ενστάσεις μου απέναντι στους μελετητές που δεν ανιχνεύουν στους Στωικούς τουλάχιστον την πρωτοϊστορία των ανθρώπινων δικαιωμάτων, δεν συμμερίζομαι απόλυτα την ελληνική εκδοχή του άρθρου του Philip Mitsis «Στωικοί και δικαιώματα» (1997), στην οποία αποδίδει στους Στωικούς μια θεωρία φυσικών δικαιωμάτων ανάλογων με του Locke, αλλά συμφωνώ αρκετά με τη μετριοπαθέστερη αγγλική εκδοχή του «The Stoic Origin of Natural Rights» (1999) στην οποία υποστηρίζει ότι οι Στωικοί είχαν μια έννοια που οικουμενικά απέδιδε σε όλα τα ανθρώπινα όντα δικαιώματα, δυνάμει του φυσικού νόμου και σύμφωνα με το σκεπτικό ότι, όπως τα θετικά συμβατικά δικαιώματα προέρχονται από τους θετούς νόμους των κρατών και των εθνών, έτσι και τα φυσικά προέρχονται από το φυσικό νόμο. Σωστά πάντως ο Mitsis συμπεραίνει: «Οι πολίτες της κοσμόπολης δεν έχουν ένα δικαίωμα καθολικής πρόνοιας για την υγεία, αλλά

ζουν σ' ένα ηθικό κλίμα που τους οδηγεί στην αναγνώριση των δικαιωμάτων των συμπολιτών τους, ως έλλογων συνανθρώπων, δικαιώματα που οι Στωικοί πιστεύουν ότι έχουμε όλοι δυνάμει του γεγονότος ότι είμαστε ανθρώπινα όντα».

Για το στωικό κοσμοπολιτισμό έχουν γραφτεί πολλά καθώς και για την ιδέα τους της ενότητα της ανθρωπότητας, μια έμμονη ιδέα ιδιαίτερα του Μάρκου Αυρήλιου (Baldry 1965). Ενδεικτικό ίσως του «κοσμικού» (secular) στοιχείου που φαίνεται φυσικό να διέπει τον κοσμοπολιτισμό, για να μη χωρίζει, όπως ίσως οι επιμέρους εθνικές, φυλετικές και εθνοτικές θρησκείες, αλλά να ενώνει τους ανθρώπους, είναι ότι στην *Πολιτεία* που ονειρεύτηκε ο Ζήνων δεν συνιστά να υπάρχουν ναοί και αγάλματα θεών και θέλει μόνο θεό τον Έρωτα, «φιλίας, ελευθερίας και ομοιοίας προπαρασκευαστικών» και «συνεργόν προς την της πόλεως σωτηρίαν», για να γίνουν οι πολίτες της κοσμόπολης «ελευθέριοι και αυτάρκεις» (SVF I 263-264). Σε μια τέτοια ιδεώδη κοσμόπολη τα δικαιώματα, αν και δεν χρειάζονται για την προστασία των προσώπων, είναι οπωσδήποτε αυτονόητα.

Χωρίς, λοιπόν, να μπορεί να αποδοθεί στους Στωικούς μια θεωρία ανθρώπινων δικαιωμάτων, οι Στωικοί με το δόγμα του φυσικού νόμου, με τις ιδέες τους για την ελευθερία, την ισότητα, την αξιοπρέπεια και την ανθρωπιά και κυρίως με τον ηθικό κοσμοπολιτισμό τους μπορούν θεωρηθούν, και δικαίως θεωρήθηκαν, σκαπανείς των ανθρώπινων δικαιωμάτων ως αυτονόητων ασφαλιστικών δικλείδων του κοσμοπολιτισμού τους. Ο κοσμοπολιτισμός αυτός διαφέρει ουσιαστικά από το παγκόσμιο κράτος που κατόρθωσε να δημιουργήσει ο Αλέξανδρος. Οι αρχές όμως της «ομόνοιας και της κοινωνίας» που διακήρυξε εντάχτηκαν στις στωικές αξίες και μάλιστα ο σπουδαίος αρχαίος Στωικός Χρύσιππος έγραψε βιβλίο *Περί ομοιοίας*. Ότι οι άνθρωποι έχουν γεννηθεί «προς φυσική κοινωνία» αποτέλεσε στωικό δόγμα εφόσον μάλιστα «ο του όλου νους κοινωνικός», κήρυξε ο τελευταίος μεγάλος Στωικός Μάρκος Αυρήλιος. Αν η συγκαιρινή «παγκοσμίωση» δεν εξελιχθεί σε γνήσιο ηθικό κοσμοπολιτισμό και δεν παύσει ο «άλλος» να θεωρείται ηθικά ξένος, ο κόσμος θα επιστρέψει στη βαρβαρότητα την οποία οπωσδήποτε θέλησε να καταλύσει ο Μέγας Αλέξανδρος με τον εξελληνισμό του κόσμου που επιδίωξε ο οποίος έστρεψε την Ελληνιστική φιλοσοφία στον Άνθρωπο.

Βιβλιογραφία

- Arnim ab Ioannes (1964) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner.
- Babut D. (1969) *Plutarque et le Stoicisme*, Paris.
- Bardry H.C. (1965) *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge U.P.
- Barker Ernest (1948) *Traditions of Civility*, London.
- Becker Laurence C. (1998) *A New Stoicism*, Princeton U.P.
- Binde Jerome (2000) *Philosophie et droits humains*, UNESCO, Paris.
- Burnyeat Myles (1994) “Did the Ancient Greeks have the Concept of Human Rights?” *Polis* 13.
- Cheney Jim (1989) “The Neostoicism of Radical Environmentalism”, *Ethics* 11
- Cranston Maurice (1973) *What are Human Rights?*, London.
- D’ Entreves A. (1951) *Natural Law*, London.
- Derrida Jacques (2003) *Πέραν του κοσμοπολιτισμού* (ελλ. Μετάφρ. Β. Μπιτσιώρη, Αθήνα. Κριτική.
- Dragona-Monachou Myrto (1974), *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Athens, Saripolion.
- Δραγώνα-Μονάχου Μυρτώ (1984), «Ο νόμος της φύσεως στη Στοά», *Μνήμη Ε.Π. Παπανούτσου*, Αθήνα 1984: 133-163.
- Dragona-Monachou Myrto (1984), “God, the World and Man as a Social Being in Marcus Aurelius’ Stoicism”, *Diotima* 12 86-97
- Δραγώνα-Μονάχου Μυρτώ (1986) *Φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα*, Αθήνα, Παπαζήσης.
- Dragona-Monachou Myrto (1985) “Stoicisme et les droits de l’ homme”, *Discorsi* 2, 209-236.
- Δραγώνα-Μονάχου Μυρτώ, (1991) «Ο ορθός λόγος στην αρχαιότητα με ειδική αναφορά στην ηθική φιλοσοφία», *Θεωρία και Κοινωνία* 5:157-178.
- Dragona-Monachou Myrto, (1992) “Justice and Law in Stoic Philosophy”, *Diotima* 20, 37-42.
- Dragona-Monachou (1992) “Greek Philosophy and human Rights”, *2.500 χρόνια δημοκρατίας*, Αθήνα, σελ. 113-117.
- Δραγώνα-Μονάχου (2000) «Δημοκρατία και ανθρώπινα δικαιώματα», Δ. Παπαδής (επιμ.) *Το ανθρώπινο πρόσωπο της Δημοκρατίας*, Λευκωσία, σελ. 37-56.
- Δραγώνα-Μονάχου Μυρτώ (1995) «Το δικαίωμα της αντίστασης και οι Στοικοί», στο Κ. Μπέη (επ.) *Το δικαίωμα της Αντίστασης*, Αθήνα 61-84.
- Δραγώνα-Μονάχου Μυρτώ (1997) «Στωικισμός και ανθρώπινα δικαιώματα» στο Δραγώνα-Μονάχου –Γ. Ρουσσόπουλος (επ.) *Η επικαιρότητα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 361-371.
- Dragona-Monachou Myrto (2002) “Zeno’s Moral and Political Radicalism”, Th. Scaltsas-A. Mason (Eds.) *The Philosophy of Zeno*, Larnaka, 325-350.
- Dragona-Monachou Myrto, (2005), “The Similarity of Humans in the Past and Now”, J. Ferrari-J.J. Wunenburger (eds.) *La difference Anthropologique a l’ ere des biotechnologies*, Lyon: 53-70.
- Dragona-Monachou Myrto (2007), “Epictetus on Freedom: Parallels between Epictetus and Wittgenstein” στο Th. Scaltsas- A. Mason (Eds.) *The Philosophy of Epictetus*, Oxford U.P.,
- Δραγώνα-Μονάχου Μυρτώ (2007), «Η Martha Nussbaum, οι Στοικοί και τα Ανθρώπινα Δικαιώματα», *Ισοπολιτεία* XI:179-199.

- Δραγώνα-Μονάχου Μυρτώ (2009), *Σωκράτης*, Αθήνα, Σκάϊ Βιβλίο .
- Δραγώνα-Μονάχου Μυρτώ (2010) « Η Φύσις των Όλων και ο Άνθρωπος στο Στωικισμό του Μάρκου Αυρήλιου από τη σκοπιά της Οικοθητικής, Έλενα Παπανικολάου (επιμ.) *Περιβάλλον, Κοινωνία, Ηθική*: 21-47.,
- Baldry H. C. (1959) “Zeno’s Ideal State”, *Journal of Hellenic Studies* 79: 3-15.
- Finnis John (1980) *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon.
- Hamilton J. R. ((1969). *Plurarch: Alexander*, A Commrntrary, Oxford.
- Kemp Peter (2011) *Citizen of the World: Cosmopolitan Ideas for the 21st Century*, Translated and revised by Russell Dees, N.Y. Prometheus Books.
- Kristeva Julia (2004) «Οι έλληνες ανάμεσα σε βαρβάρους, κέτες και μέτοικους», (ελλ. μετάφρ. Β. Πατσογιάννη στο *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*, Αθήνα, Scripta.
- Kuczewski Mark-Polansky Ronald (2000), *Bioethics: Ancient Themes in Contemporary Issues*, Cambridge Mass.
- Locke John (1690) *Two Treatises of Civil Government*, London.
- Long A.A. (1987) *Η ελληνιστική φιλοσοφία* (μετάφρ. Μυρτώς Δραγώνα-Μονάχου-Στυλιανού Δημόπουλου, Αθήνα ΜΙΕΤ.
- Maritain Jacques (1980) *The Rights of Man and Natural Law (English translation)* Oxford 1980.
- Mitsis Philip (1999) “The Stoic Origin of Natural Rights” στο Katerina Ierodiakonou (Ed.) *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford.
- Mitsis Philip (1997) “Στωικοί και δικαίωματα” , *Δευκαλίων* 15/1 (173-192) επιμ. Κ. Ιεροδιακόνου, μετάφραση Ελένη Βαμπούλη. .
- Nussbaum Martha(1999)“Υπέρ πατρίδος: Πατριωτισμός ή κοσμοπολιτισμός» ελλ. μετάφραση Τσοτσορού-Μύστακα, Αθήνα, Scripta.
- Nussbaum Martha (2007).*Πρόλογος στη δικαστική περίοδο 2006: Συντάγματα και ικανότητες «Κρίσις εναντίον υγιεινούς φορμαλισμού»* Μετάφραση Τριαντάφυλλου Γκούβα, *Ισοπολιτεία* XI 17-178.
- Rowe Christopher (2002) *The Politeiai of Zeno and Plato*, Th Scartsas and Andrew Mason, *The Philosophy of Zeno*, ο.π.290-308. .
- Schofield Malcolm (1991) *The Stoic Idea of the City*, Cambridge U.P, Ελληνική μετάφραση Χλόης Μπάλα, *Η στωική ιδέα της Πόλης*, Αθήνα, ΜΙΕΤ 1997.
- Schofield Malcolm (2002) “ “Impossible Hypotheses”: Was zeno;s Republic Utopian?”, Theodro Scaltsa and Andrew Mason, *The Philosophy of Zeno*, Larnaka 2002 309-324.
- Sorabji Richard (1993) “Did the Greeks have the Idea of Human and Animal Rights?” στο *Animal Minds and Human Morals*, London Duckworth.
- Stephens Williams (1994) *Stoic Naturalism, Rationalism and Ecology*”, *Environmental Ethics* 16.
- Tarn W.W. (1913 *Antigonos Gonatas*, Oxford Clarendon.
- Tarn W.W. (1927/1952, *Hellenistic Civilization*, Edward Arnold a& Co.
- Tarn W. W. (1933) «Alexander the Great and the Unity of Mankind», *Proceedings of the British Academy*, XIX..
- Tarn W.W. (1939) “ Alexander, Cynics and Stoics”, *AJP. LVIII*.,
- Tarn W.W. *Alexander the Great* (1948) C.U.P.
- Watson Gerard, (1971) “The Natural Law and Stoicism” στο A.A.Long, *Problems in Stoicism*, London, The Athlone Press. 216-238.