

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΘΕΣΜΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ

Σειρά: η Ελληνική Σκέψη



ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ

Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ, ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΟΣΜΟΣΥΣΤΗΜΑ
ΚΑΙ Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΤΟΜΟΣ Α

Υπό την αιγίδα
των Κοσμητόρων του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης

Καθηγητή ΜΙΧΑΗΛ ΤΡΙΤΟΥ
της Θεολογικής Σχολής

Καθηγητή ΜΙΛΤΙΑΔΗ ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ
της Φιλοσοφικής Σχολής

Καθηγητή ΣΠΥΡΟΥ ΠΑΥΛΙΔΗ
της Σχολής Θετικών Επιστημών

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2013

ISSN : 2241-5599

Τίτλος : Σειρά : η Ελληνική Σκέψη
Πρακτικά Συνεδρίου
Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ, ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΟΣΜΟΣΥΣΤΗΜΑ
ΚΑΙ Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΑ
ΤΟΜΟΣ Α

Εκδότης : ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΘΕΣΜΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ

Copyright © ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΘΕΣΜΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ

Έτος : 2013, Θεσσαλονίκη

Web site : www.academy.edu.gr

Email : civitas@academy.edu.gr

Σκοπός του Συνεδρίου

Το Συνέδριο έχει ιστορικών πυρήνα, αλλά όχι ιστορική επιστημονική αιτία, η δε σημασία του και η βαρύτητα του απηχούν στον σύγχρονο κόσμο μας.

Κεντρικός σκοπός του Συνεδρίου είναι μέσα από μία εκ νέου ψηλάφηση της προσωπικότητας αυτού του κατ' εξοχήν οικουμενικού Έλληνα, να επανεξετάσουμε την ελληνική σύλληψη για την Οικουμένη, καθώς και τις δυνατότητες μίας σύγχρονης εφαρμογής της στον ταραγμένο κόσμο μας, τον πληγωμένο από την Νεωτερικότητα, την «επανασυγγραφή» της Ιστορίας των εθνών, τις θεωρίες της αποδόμησης, της «παγκόσμιας οικονομικής διακυβέρνησης» και τα Διευθυντήρια της παγκοσμιοποίησης. Η ανάδειξη της οραματικής προσωπικότητας του Αλεξάνδρου γίνεται ακόμα επιτακτικότερη σήμερα, σε έναν κόσμο ασήμαντων πολιτικών ηγετών, εξαρτημένων ως υποχείρια από την - κατά Τσόμσκυ - Εταιριοκρατία. Η ίδια η Ευρώπη, που από χώρα των προσδοκιών και των ελπίδων για τους Πολίτες της μετεβλήθη σε τοπίο του ζόφου, θα έδινε άλλη προοπτική αν ως εμβληματικό πρόταγμα της είχε την ελληνική Οικουμενικότητα.

Η εξέταση της προσωπικότητας του Αλεξάνδρου αποκτά ιδιαίτερη σημασία σήμερα που οι σύγχρονοι λαοί των αρχαίων Πολιτισμών πρέπει να επανανιχνεύσουν την ταυτότητά τους και να ανακτήσουν τις ηθικές Αξίες τους.

Ας μην διαλανθάνει, ότι η Οικουμενικότητα ανιχνεύεται στην πρώιμη ελληνική Σκέψη, εγκαθίσταται ως πολιτικό, κοινωνικό και κυβερνητικό σημείο αναφοράς από τον Αλέξανδρο, μεταβάλλεται από τους Στωϊκούς σε φιλοσοφικό σύστημα, διαμορφώνει τον Ορθόδοξο Στοχασμό, διαχέεται στην Φιλοσοφία του Ισλάμ και αποτελεί το πεδίο, επί του οποίου ο Ρήγας προτείνει την δική του Κοινοπολιτεία Εθνών και Πολιτισμών.

Το Συνέδριο οργανώνεται επί τριών βασικών αξόνων, προσδιορισμένων ήδη από τον τίτλο του.

1) Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΩΣ ΣΥΜΒΟΛΟ ΣΤΑ ΕΘΝΗ

Με την ελληνική αντίληψη ο Αλέξανδρος υπήρξε «δαίμων», δηλαδή «θείος», στον κόσμο του Ισλάμ καθιερώθηκε ως «κανούν», που σημαίνει «νομοθέτης», από άλλα έθνη θεωρήθηκε «θεός», από άλλους απεκληθή «ο δίκαιος», και από όλους συνολικά, «απελευθερωτής». Στην έντεχνη περσική ποίηση του Φερντουςί και του Νιζαμί θεωρείται Πέρσης, που επιστρέφει να λάβει τον θρόνο του. Αξιοσημείωτο και μοναδικό φαινόμενο στην Ιστορία της ανθρωπότητας είναι, ότι και σε λαούς που δεν έφτασε ο ίδιος αλλά μόνον η φήμη του,

αναγορεύθηκε αμείλικτος διώκτης του κακού στον κόσμο και συνομιλητής του Θεού και των στοιχειακών φυσικών δυνάμεων.

Στον άξονα αυτόν εξετάζεται ο Αλέξανδρος μέσα στις Θρησκείες, ειδικότερα δε στην Ορθοδοξία και το Ισλάμ, αλλά και συνολικότερα στον εσωτερικό θρησκευτικό στοχασμό. Επίσης στην λαϊκή και λόγια φιλολογία και στην λογοτεχνία, στους μύθους και στους θρύλους, στις παραδόσεις και στα λαϊκά τραγούδια των εθνών. Ο Αλέξανδρος στην Νομισματική και την Τέχνη, επίσης ως εραλδικό ή εταιριστικό σύμβολο.

2) Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΟΣΜΟΣΥΣΤΗΜΑ

Εξετάζεται η ελληνική έννοια «Οικουμένη» ως σύλληψη, ως ιδέα, ως φιλοσοφικό ανάπτυγμα και ως συστατικό στοιχείο του ελληνικού Κοσμοσυστήματος. Η έννοια «Πόλις» στο ελληνικό Κοσμοσύστημα. Η ανάδυση του Αλεξάνδρου μέσα από το ελληνικό Κοσμοσύστημα. Η συμβολή του Αλεξάνδρου στην ανάδειξη ως αξιακού συστήματος, της έννοιας της Οικουμένης. Η Αλεξάνδρεια, ως η κατ' εξοχήν Οικουμενική Πόλις. Τα πορίσματα των συγχρόνων υποθαλασσιών και χερσαίων ερευνών στην Οικουμενική πόλη. Οι Αλεξάνδρειες επ' εσχάτοις. Η συμβολή του Αλεξάνδρου στην μετάβαση του

ελληνικού κόσμου, στην μετακρατοκεντρική Οικουμένη. Οι διαφορές ως προς την ποιότητα του πολιτικού συστήματος, το ανθρωποκεντρικό στοιχείο και τις Αξίες της ελληνικής Οικουμενικότητας από τα άλλα συστήματα, κυρίως δε τα μετέπειτα. Η έννοια του Οικουμενικού Πολίτη.

Η ανάπτυξη των Επιστημών επί Αλεξάνδρου, μέσα στο πνεύμα της Οικουμένης, όπου η Γνώση αντλείται από όλους τους τομείς και δίδεται σε κοινή θέαση και χρήση σε όλους - και όχι μόνο στα Ιερατεία, τα οποία στα θεοκρατικά καθεστώτα διασφάλιζαν την συνέχεια των ανατολικών αυτοκρατοριών. Το ιδιαίτερος αξιοπρόσεκτο με τον Αλέξανδρο και εν συνεχεία με τους επιγόνους κατά την ελληνιστική εποχή είναι ότι όχι μόνον ενθαρρύνουν, αλλά και χρηματοδοτούν την επιστημονική έρευνα.

Στον άξονα αυτόν πρέπει να ενταχθεί σπόνδυλος με την διαχρονική κληρονομιά που κατέλιπαν στην Κοινωνία και την Τέχνη τα ελληνιστικά βασίλεια στην μακρυνή Ανατολή - θέμα υποθετικά γνωστό, όμως ανεπαρκέστατα ερευνημένο. Επίσης πρέπει να αναδειχθούν οι αρχαιολογικές έρευνες που πιστοποιούν την διεύρυνση της ελληνικής Οικουμένης σε «εσχατιές», προ Αλεξάνδρου αλλά και από αυτόν.

3) Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΚΑΙ Ο ΚΟΣΜΟΣ

Χρήση της θεωρίας των παιγνίων: ποια θα ήταν η εξέλιξη του κόσμου, αν δεν είχε πεθάνει ο Αλέξανδρος σε ηλικία 33 ετών; Τι θα είχε συμβεί, αν είχε κατακτήσει και την Δύση; Ποια θα ήταν σήμερα η Ευρώπη, αν εφαρμόζονταν πολιτικά οι Αξίες της ελληνικής Οικουμένης;

Σύγχρονες Σπουδές για τον Αλέξανδρο. Σύγχρονες μελέτες για την στρατηγική και την διπλωματία του Αλεξάνδρου, από διεθνή Ινστιτούτα και Ερευνητικά Ιδρύματα.

Γλώσσες εργασίας του Συνεδρίου είναι η ελληνική, η γαλλική και η αγγλική.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΡΝΑΣΙΩΤΗΣ

Ερευνητής Γεωμυθολογίας

Πρόεδρος του Επιστημονικού Συμβουλίου της Α.Θ.Π.

ΣΠΥΡΟΣ ΣΥΡΟΠΟΥΛΟΣ

Αναπληρωτής Καθηγητής της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας,
του Τμήματος Μεσογειακών Σπουδών, του Πανεπιστημίου Αιγαίου

Aims of the Conference

The Conference has an historical core, however not historical scientific cause; its meaning and value resonate our contemporary world.

The main scope of the Conference is to re-consider the personality of this Oecumenical Greek par excellence, to re-examine the Greek perceptions about Oecumene, as well as the potentials of a contemporary application of it to our turbulent world, hurt by modernity, the re-writing of the History of nations, deconstruction theories, global economical government and the Directorates of globalization. The projection of Alexander's visionary personality become even more impressing today, in a world of Lilliput political leaders, pherphones and fully dependent upon what Chomsky called domination of corporations. Europe itself, transformed from land of expectations and hopes for its citizens to barren country, would present a different perspective with the Greek Oecumenical Aspects as its emblem.

The investigation of Alexander's personality gains special meaning today that the descendants of the ancient civilizations are called to retrace their identity and regain their moral Values.

Let it not escape out attention that the idea of Oecumenic is traced in early Greek Thought, it is established as a political, social and governmental point of reference by Alexander, it is transformed into a philosophical system, it informs the Orthodox Thought and comprises the basis, upon which Regas Ferraios suggests his own Commonwealth of Nations and Civilizations.

The Conference is organized according to three principal axes, already designated by its title.

1) ALEXANDER AS A SYMBOL OF NATIONS

In Greek thought Alexander was a *daimon*, that is *divine*, in the world of Islam he was established as *canoun*, which means *lawgiver*, other nations considered him a *god*, some called him *The Just*, and for everyone he was *The Liberator*. In the poetry of Ferdhuzi and Nizamee, he is considered a Persian who returns to reclaim his throne. It is a noticeable and unique phenomenon in the history of mankind, that even for peoples who knew him only by reputation, he was named a merciless avenger of evil in the world and conversing with Divinity and the elementary powers of nature.

In accordance to this axis Alexander is examined through Religions, especially in the Orthodox religion and Islam, as well as in esoteric religious thought. Furthermore, he is examined within popular and scholarly philology and literature, within myths and legends, traditions and folk songs of various nations.

Alexander is examined in Numismatics and Art, as well as a heraldic or corporal symbol.

2) ALEXANDER AND THE GREEK COSMOS-SYSTEM

The Greek essence of *Oecumene* is examined as a perception, as an idea, as a philosophical system and as a main component of the Greek cosmos-system. Especially they are examined: the meaning of *Polis* in the Greek cosmos; the emergence of Alexander through this Greek Cosmos-system; the contribution of Alexander in constituting the essence of Oecumenical a value-system; Alexandria, as the Oecumenical city par excellence; the findings of modern underwater and land researches in the Oecumenical city;

Alexandrias at the remotest parts of Oecumene; the contribution of Alexander to the transition of the Greek world towards the post state-central Oecumene; the differences of the political system with regards quality, the anthropocentric element and the Values of Greek Oecumenical Thought compared to other systems, especially latter ones; the concept of Oecumenical Citizen.

The development of Sciences in the time of Alexander in the spirit of Oecumene, where Knowledge is drawn from all fields and offered in common view and use by everyone – not only to Priesthoods, which ensured the continuity of the eastern empires within the theocratic constitutions. A remarkable fact regarding Alexander and later his descendants throughout the Hellenistic era is that not only they encourage, but they also fund scientific research.

Integrated in this axis should be a section with the timeless legacy bequeathed in Society and Art by the Hellenistic kingdoms in the far East – an issue theoretically known, nevertheless insufficiently researched. Furthermore, it is vital to highlight the archaeological excavations that certify the expansion of Greek Oecumene to the remotest locations of the world, before and Alexander and by him.

3) ALEXANDER AND THE WORLD

Use of the game theory: what would have been the evolution of the world, had Alexander not died at the age of 33? What would have happened, had he conquered the West, too? What would Europe be today, had the Values of Greek Oecumene been applied politically?

Modern Studies about Alexander. Modern works on the strategy and diplomacy of Alexander by international Institutes and Research Foundations. Modern studies of Alexander's strategy, especially in the U.S. by great enterprise institutes.

The official languages of the Conference are Hellenic, French and English.

CONSTANTINOS KARNASSIOTIS

Researcher of Geomythology,
Chairman of the Scientific Committee of the A.I.C. Hellas

SPYROS SYROPOULOS

Associate Professor of Ancient Greek Literature
with emphasis on Historiography,
Department of Mediterranean Studies,
University of the Aegean. Hellas

ΑΞΟΝΑΣ Ι

AXES I

Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ

ΚΑΙ ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΟΣΜΟΣΥΣΤΗΜΑ

ALEXANDER

AND THE GREEK COSMOS-SYSTEM

Η Οικουμενική Κοσμόπολη ως Κράτος και ως Πολιτεία

ΓΙΩΡΓΟΣ ΚΟΝΤΟΓΙΩΡΓΗΣ, Καθηγητής Πολιτικής Επιστήμης, πρ. Πρύτανης του Παντείου Πανεπιστημίου. Ελλάδα
Email: gdc14247@gmail.com

1) Η κοσμόπολη ως το κράτος της οικουμενικής φάσης του ελληνικού/ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας

α) Κράτος και πολιτεία στην κοσμόπολη. Η κοσμοπολιτεία

Η έννοια της οικουμένης, αποδίδει τη μετα-κρατοκεντρική περίοδο του ελληνικού ή ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, στην οποία εισέρχεται, μετά την παρέμβαση του Αλεξάνδρου στα ελληνικά πράγματα και την ενσωμάτωση του ουσιώδους της αφροασιατικής κρατικής δεσποτείας στην περιμέτρο του. Υπό το πρίσμα αυτό, οικουμένη είναι η ανθρωποκεντρική οικουμένη, η οποία συγκροτείται πολιτειακά ως *κοσμόπολις*.

Η μετάβαση του ελληνικού κοσμοσυστήματος στη μετα-κρατοκεντρική περίοδο, στην οικουμένη, θα συνδυασθεί, *απαρχής* (4^{ος} αιώνας π.Χ.) μέχρι τέλους (19ος αιώνας μ.Χ.), με κοσμοϊστορικές μεταλλάξεις στο σύνολο του κοινωνικο-οικονομικού και πολιτικού του γίνεσθαι. Η διαδικασία αυτή σηματοδοτείται, εντούτοις, από την αρχή της υπαγωγής του συνόλου κοσμοσυστήματος υπό την αιγίδα μιας *καθολικής*, δηλαδή *κοσμοσυστημικής πολιτείας*. Η *κοσμο-πολιτεία* αυτή, όμως, προόριστα να ενσωματώσει και όχι να ανατρέψει το πολιτειακό κεκτημένο της προηγούμενης περιόδου και, συγκεκριμένα, τη θεμελιώδη κοινωνία της πόλης.

Το νέο αυτό κοσμο-πολιτειακό μόρφωμα θα αναλάβει να υποβάλει σε κανονιστική πειθαρχία τόσο τις υπερ-πολεοτικές παραμέτρους του κοσμοσυστήματος όσο και τις δια-πολεοτικές σχέσεις. Η πόλη θα εξακολουθήσει να αποτελεί τη θεμελιώδη κοινωνία, κινούμενη στο μεταίχμιο ανάμεσα στην ανεξαρτησία και στην αυτονομία, έως τη ρωμαϊκή επέμβαση, οπότε η επιβολή της ηγεμονίας της Ρώμης θα γύρει τους συσχετισμούς υπέρ της μητρόπολης.

Η διαδικασία αυτή θα ολοκληρωθεί κατά τη βυζαντινή εποχή, χωρίς ωστόσο να απολέσει τον δυναμικό της χαρακτήρα, όπως αποδεικνύει τόσο η φάση της ρωμαϊοκρατίας όσο και η περίοδος της ελληνικής οικουμένης, που διανοίγεται μετά την Άλωση του 1204. Η οθωμανική πολιτική κυριαρχία στοιχειοθετεί έναν αναγκαστικό «ιστορικό συμβιβασμό», ο οποίος επήλθε ως απόρροια της κατάκτησης του κυρίως ελληνικού ζωτικού χώρου, ανάμεσα σε μια ασιατική κρατική δεσποτεία και στο ελληνικό ή ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας.

β) Κοσμοπολιτεία και μητρόπολις πολιτεία

Η υπέρβαση της κρατοκεντρικής φύσης της πόλης και η μετάβαση στη μετα-κρατοκεντρική οικουμένη σήμανε αναπόφευκτα μια σοβαρή μετατόπιση του επίκεντρου της πολιτειακής πολιτικής στο βάθρο της αυτόνομης εξουσιαστικής πυραμίδας, που συγκροτούσε το μητροπολιτικό κέντρο. Η μετατόπιση αυτή έγινε αναπόφευκτη από τη στιγμή που το κεντρικό πολιτικό σύστημα της κοσμοπόλης έμελλε να λειτουργήσει στο επικοινωνιακό περιβάλλον της μεγάλης εδαφικής επικράτειας. Το περιβάλλον αυτό, επειδή εγγράφεται στο κλίμα της *φυσικής συνάντησης του κοινωνικού ανθρώπου*, έθετε ως προϋπόθεση, για την ανθρωποκεντρική υποστασιοποίηση του κοινωνικού φαινομένου, τη μικρή κοσμοσυστημική κλίμακα. Στη μεγάλη εδαφική επικράτεια, η συνάντηση της κοινωνίας με την πολιτική ήταν, επομένως, επικοινωνιακά ανέφικτη.

Εξού και το δίλημμα που τέθηκε εξ αρχής εστιάσθηκε στη θεμέλια βάση της κεντρικής πολιτείας: εάν δηλαδή θα απομυμηθεί το καθεστώς της βασιλείας ή θα αναπαραγάγει το κεκτημένο της πόλης. Το ζήτημα αυτό κρίθηκε στην αρχή του με γνώμονα το δεδομένο ότι η διαχείριση της μετάβασης στην οικουμένη έγινε από την "μακεδονική" μοναρχία.

Το ανθρωποκεντρικά πρώιμο αυτό μητροπολιτικό πολιτικό σύστημα της κοσμοπόλης δεν θα υποχωρήσει, ωστόσο, σε βαθμό που να μπορεί τυπολογικά να ταξινομηθεί στην κατηγορία του δεσποτικού κοσμοσυστήματος. Θα λάβει όμως, όπως είναι φυσικό, ως σημείο εκκίνησης το τύπο της μακεδονικής βασιλείας και θα μετεξελιχθεί στη συνέχεια ανθρωποκεντρικά με γνώμονα τη θεμελιώδη διακρίνουσα της μικρής κλίμακας, δηλαδή την πόλη. Η *πρωτεύουσα πόλις* θα μεταλλαχθεί εντέλει σε *μητρόπολη* και, ουσιαστικά, στο κεντρικό πολιτικό σύστημα της οικουμενικής κοσμοπόλης. Η μετάθεση αυτή, που αρχικά θα υπακούσει στο γινόμενο της ηγεμονίας, την οποία σηματοδότησε η νίκη της Ρώμης, θα εναρμονισθεί στη συνέχεια, ιδίως κατά τη βυζαντινή περίοδο, με την εσωτερική δυναμική της κοινωνίας της μητρόπολης.

Η μοναρχική διαμόρφωση του κεντρικού πολιτικού συστήματος της οικουμενικής κοσμοπόλης, αντιστοιχεί σε μια πρώιμη ανθρωποκεντρικά κατηγορία του φαινομένου, η οποία εντούτοις χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι υπήρξε υπόλογος της δυναμικής που εξέπεμπε το μητροπολιτικό πολεοτικό κέντρο (και το σύστημα των πόλεων). Το οποίο, υπενθυμίζουμε, διέθετε ουσιαστικά πλήρη αυτονομία, ιδίαν πολιτειακή υπόσταση και, προφανώς, θεσμημένη πολιτική βούληση. Ο βασιλέας, επομένως, κινείται σε ένα πλαίσιο νομιμότητας, που εδράζεται στο κεκτημένο του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας, και λαϊκής νομιμοποίησης, που συναρτάται από την ηγεσία του και τις πολιτικές του. Το γεγονός αυτό εξηγεί, από μια άλλη άποψη, γιατί η ελληνιστική μοναρχία δεν αποτέλεσε μακροχρόνια τη μοναδική οδό πολιτειακής συγκρότησης του κέντρου, που έμελλε να γνωρίσει στην ιστορική της διαδρομή η κοσμοπόλη.

Οπωσδήποτε, το νέο οικουμενικό επικοινωνιακό περιβάλλον, σε συνδυασμό με τη μετακίνηση του επίκεντρου του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος στο έδαφος της πρώην αφροασιατικής κρατικής δεσποτείας, ήταν αναπόφευκτο να αφήσει το στίγμα της τελευταίας στην κοσμοπόλη. Δεν υπήρξε όμως αυτή, η θεμελιώδης

πηγή της μοναρχικής συγκρότησης του κεντρικού πολιτικού συστήματος της κοσμοπολιτείας. Το σύστημα αυτό αντλούσε μάλλον την έμπνευσή του από το «πολιτειακό» κερκτημένο της περιφέρειας του ελληνικού κοσμοσυστήματος και, συγκεκριμένα, της Μακεδονίας. Κυρίως, ανάγεται στην πρωτόγνωρη ανθρωποκεντρικά πραγματικότητα που στοιχειοθετούσε η προβληματική της συγκρότησης της σχέσης μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής στη μεγάλη εδαφική επικράτεια, που εμπεριείχε η έννοια της κοσμόπολης.

Από την άλλη, όμως, καταγράφεται η εναρμόνιση της κεντρικής πολιτείας στο διατακτικό του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας. Πράγμα που εξηγεί γιατί η ανθρωποκεντρική όσμωση και, μάλιστα, η ανθρωποκεντρική μετεξέλιξη του κεντρικού πολιτικού συστήματος, επιδιώχθηκε όχι σε αναφορά με την σύνολη κοινωνία της κοσμόπολης, αλλά με μέτρο τη συγκρότησή του ενείδει πόλεως, σε συνάφεια δηλαδή με τη θεμέλια κοινωνία του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας. Εξού και, όπως η πολιτεία της πόλης, έτσι και το μητροπολιτικό πολιτικό σύστημα της οικουμένης χρειάστηκε έναν επαρκή σε διάρκεια χρόνο για να ωριμάσει ανθρωποκεντρικά: από την αυστηρή εξουσιαστική συγκρότηση -το κράτος/σύστημα με υπόβαθρο την ιδιοκτησία του μονάρχη ή της ολιγαρχίας- στην αντιπροσώπευση και, εντέλει, στη δημοκρατία. Η παρακολούθηση του εξελικτικού αναπτύγματος της μητρόπολης, από τον Αλέξανδρο και τους ελληνιστικούς χρόνους, μέσω της Ρώμης, έως το Βυζάντιο, συγκεντρώνει από την άποψη αυτή, ένα εξαιρετικό ενδιαφέρον.

Πυρήνα της εξέλιξης αυτής αποτελεί η διαπίστωση ότι το κεντρικό πολιτικό σύστημα θα κυμανθεί με βάση τη δυναμική της σχέσης ανάμεσα στο μονάρχη και στην κοινωνία της μητρόπολης. Σε κάθε περίπτωση όμως, η μητρόπολη θα λειτουργήσει εναρμονιστικά, έναντι του συστήματος των πόλεων και σε συμπληρωματική συνάφεια με αυτές. Ουδέποτε θα αξιώσει να υπερβεί τις πόλεις και να καταλάβει τη θέση του εξέχοντος πολιτικού συστήματος, που αναφέρεται ευθέως στη σύνολη κοινωνία της επικράτειας. Το κεντρικό πολιτικό σύστημα, για να αποτελέσει οργανικό παρακολούθημα της οικουμενικής περιόδου του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας, όφειλε να αναπτυχθεί, σε παραλληλία με τις πόλεις και στη βάση του προτύπου της πόλεως, δηλαδή στο εσωτερικό της μητρόπολης πολιτείας. Διαφορετικά, η εγκαθίδρυση ενός κεντρικού πολιτικού συστήματος, που δεν θα αναγόταν στο θεμελιώδες υποστατικό της πόλεως, θα συνεπήγετο την υπέρβαση του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας προς την κατεύθυνση είτε της δεσποτικής του απομείωσης είτε της μεγάλης ανθρωποκεντρικής κλίμακας.

Στο σχήμα αυτό, ο μονάρχης της ελληνιστικής κοσμόπολης δεν αποτελεί παρά τον κορυφαίο πολιτειακό συντελεστή και διαλλακτή, στο πλαίσιο της κοσμοπολιτείας, τον φορέα "εννόμου επιστασίας", του οποίου η εξουσία σταματά ουσιωδώς στα τείχη μιας εκάστης των πόλεων της επικράτειας. Η πόλις δεν θα πάψει, όπως είδαμε, να συγκεντρώνει τις θεμελιώδεις αρμοδιότητες της κρατοκεντρικής περιόδου και, μάλιστα, λειτουργίες του κεντρικού συστήματος, ενσωματώνοντας συγχρόνως, ως προς αυτό, την αρχή της επικουρικότητας, σε ό,τι αφορά στις μεταξύ της σχέσεις.

Κεφαλαιώδης θα αποβεί, στο πλαίσιο αυτό, η σχέση που θα υφανθεί μεταξύ της μητροπολιτικής πολιτείας (και του λαού της) και του βασιλέα, η οποία αφορά τόσο στις ενδο-εξουσιαστικές διεργασίες (στην ενθρόνι-

ση, στη διατήρηση στο θρόνο ή στη διαδοχή του φορέα της εξουσίας) όσο και στις ασκούμενες πολιτικές. Θα λέγαμε ότι η βασιλεία ήταν πλήρως ενταγμένη και επηρεαζόταν βαθιά από τη δυναμική της μητροπολιτικής πολιτείας με τον εξέχοντα ανθρωποκεντρικό της χαρακτήρα. Η Αλεξάνδρεια, η Αντιόχεια, η Σελεύκεια και οι άλλες μητροπόλεις κατείχαν έναν θεμελιώδη ρόλο στο κεντρικό πολιτικό σύστημα. Κατά τούτο, η μητρόπολη και η κοινωνία των πολιτών της θα αποτελέσουν μια σημαίνουσα παράμετρο του κεντρικού πολιτικού συστήματος, η οποία θα υποβάλει, συνακόλουθα και με το σύστημα των πόλεων, σε ανθρωποκεντρική τροχιά τη μοναρχία και τις πολιτικές της. Ο βασιλέας οφείλει, εν προκειμένω, να αντλεί νομιμοποίηση από το κοινωνικό σώμα των πόλεων και της μητρόπολης, για τις πολιτικές του, όσο και να επιβεβαιώνει την ικανότητά του να ηγείται της κοσμόπολης.

γ) Η πόλη ως συστατική παράμετρος της κοσμόπολης και ως πολιτειακός εταίρος της κοσμοπολιτείας

Η κρατούσα νεοτερική άποψη υποστηρίζει ότι η σχέση ανάμεσα στο οικουμενικό κράτος, που αποκαλείται ούτως ή άλλως με το προσωνύμιο της *αυτοκρατορίας*, και στις πόλεις, ορίζει ένα καθεστώς αναγκαστικής συνείκησης, χωρίς να συγκροτεί μια ιδιαίτερη πολιτειακή κατηγορία. Ο Victor Eherenberg θα υποστηρίξει μάλιστα ότι η πόλις "αποτελούσε ένα ξένο σώμα σε σχέση με την πραγματική φύση του ελληνοιστικού κράτους, στο οποίο δεν ήταν οργανικά συνδεδεμένο". Την *αυτοκρατορική* ιδιοσυστασία του ελληνοιστικού κράτους και, ιδίως, τον *δεσποτικό/απολυταρχικό* του χαρακτήρα, προς τον οποίο απάδει η πόλις, θα υιοθετήσει, όπως θα δούμε, το σύνολο της νεότερης επιστήμης. Η άποψη αυτή, όπως έχουμε επανειλημμένα υποστηρίζει, δεν αποδίδει την πραγματικότητα. Δεν εξηγεί, μεταξύ των άλλων, το γεγονός ότι η εμφύτευση πόλεων, αποτέλεσε μια σταθερά της μητροπολιτικής εξουσίας, η οποία εγκαινιάσθηκε από τον Αλέξανδρο και συνεχίσθηκε με την ίδια εμμονή από τους διαδόχους και τους επιγόνους. Μάλιστα, το παράδειγμά τους ακολούθησαν με συνέπεια οι Ρωμαίοι και οι Βυζαντινοί φορείς της μητροπολιτικής πολιτείας. Δεν συνεκτιμά, επίσης, ότι η κεντρική εξουσία της κοσμόπολης οικοδόμησε το πολιτικό και διοικητικό της σύστημα με γνώμονα την προϋπόθεση της πόλης. Με διαφορετική διατύπωση, η πόλη συνέχισε να εκπληρώνει θεμελιώδεις λειτουργίες στο πλαίσιο της οικουμενικής κοσμόπολης, οι οποίες σε ένα δεσποτικό και, μάλιστα, σε ένα πρωτο-ανθρωποκεντρικό κράτος, όπως εκείνο της νεότερης εποχής, ανήκουν αποκλειστικά στην κεντρική πολιτική εξουσία.

Εν πάσει περιπτώσει, η κοσμοσυστημική γνωσιολογία διδάσκει ότι η έννοια της κοσμόπολης αποδίδει μια οργανικά διατεταγμένη σχέση μεταξύ της μητρόπολης πολιτείας της οικουμένης και των επιμέρους πόλεων. Η οποία, μολονότι θα γνωρίσει σημαντικές διακυμάνσεις στη διάρκεια του χρόνου, εντούτοις δεν θα αγγίζει την καταστατική φυσιολογία των τελευταίων και τη θέση τους ως θεμέλιας κοινωνίας του ελληνικού κοσμοσυστήματος. Ωστε, η ιδεολογική βαρύτητα της πόλης δεν θα αμφισβητηθεί, καθόλον τον χρόνο που επιβεβαιώνεται ο βίος του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας. Τη θεμέλια κοινωνία της πόλης, δηλαδή το ιδιοσυ-

στατικό γνώρισμα του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας, θα σεβασθούν και οι κατά καιρούς δεσποτείες, που θα επικαθίσουν επ' αυτού.

Στο πλαίσιο αυτό, η αυτονομία της πόλης θα διατηρήσει βασικά το εύρος της κρατοκεντρικής εποχής, όπως ακριβώς και τις ελευθερίες που συνέχονται με τη διαμόρφωση της σχέσης μεταξύ κοινωνίας και οικονομίας ή κοινωνίας και πολιτικής. Το διακύβευμα της κοινωνίας της πόλης θα εξακολουθήσει να έχει ως ζητούμενο τη σημειολογία της ατομικής, της κοινωνικής και της πολιτικής ελευθερίας. Εξού και το διακύβευμα αυτό, θα διέλθει από τα ίδια πολιτειακά μορφώματα που διέκριναν τη ζωή της πόλης κατά την κρατοκεντρική περίοδο: την ολιγαρχία, τη δημοκρατία κλπ. Στις ελευθερίες αυτές, προβάλλει ως θεμελιώδης προϋπόθεση η αυτονομία της πόλεως έναντι της μητρόπολης. Δεν περιλαμβάνεται, όμως εφεξής, η αυτοδιάθεση, που συναρτάται με την ανεξαρτησία, καθώς αυτή κρίνεται ως αναίρετική της οικουμενικής κοσμόπολης.

Σε αντιστάθμισμα, η πόλη θα αναλάβει τις αρμοδιότητες εκείνες που αφορούν στη λειτουργία της ως συστατικής παραμέτρου της κοσμοπολιτείας. Όντως, η διαχείριση της σχέσης των πόλεων μεταξύ τους και, ιδίως, με τη μητρόπολη πολιτεία, ανήκει κατά το ουσιώδες στις πρώτες. Τυπικά παραδείγματα αποτελούν η δημοσιονομική αρμοδιότητα, η οργάνωση και η διαχείριση της σχέσης μεταξύ εργασίας και κεφαλαίου, η άσκηση της κοινωνικής πρόνοιας, η οικονομική διαδικασία (η λειτουργία και η επάρκεια της αγοράς, ο έλεγχος των τιμών κ.α.), η εγγύηση του κανονιστικού περιβάλλοντος που διασφαλίζει την ελευθερία, η ασφάλεια της περιοχής της επικράτειάς της κλπ.

Οπωσδήποτε, η οικουμενική μητρόπολη, στο μέτρο που αποτέλεσε τη διακρίνουσα παράμετρο του μετακρατοκεντρικού σταδίου της ανθρωποκεντρικής ολοκλήρωσης, κλήθηκε να διαχειρισθεί τις δια-πολεοτικές υποθέσεις, να εγκαθιδρύσει το κανονιστικό πλαίσιο της επικράτειας και, ιδίως, να εκφράσει το συνολικό διακύβευμα της κοσμόπολης. Στο πλαίσιο αυτό, οι αρχές της μητρόπολης πολιτείας στο περιβάλλον της επικράτειας, θα περιορισθούν σε έναν ανάλογο εποπτικό και, εν πολλοίς, εναρμονιστικό ρόλο, που εστιάζει κυρίως το ενδιαφέρον του στην ανταποκρισιμότητα των πόλεων στις λειτουργίες τους έναντι του κέντρου και στην εφαρμογή της έννομης τάξης της κοσμόπολης.

Τούτο εξηγεί, άλλωστε, γιατί η πόλη, όσο και αν εξελίχθηκε στο χωροχρόνο, ουδέποτε απώλεσε τα θεμελιώδη γνωρίσματα της προ-οικουμενικής εποχής, όπως η πολιτειακή της αυτοσυγκρότηση, η πολυ-συστημική της ιδιοσυστασία, η αυτονομία της απέναντι στην κεντρική πολιτεία και, πράγματι, η διατήρηση των καίριων αρμοδιοτήτων (η δημοσιονομική κ.λπ.), που της επέτρεπαν να εκπληρώνει μια εταιρικού χαρακτήρα λειτουργία στο πλαίσιο της κοσμόπολης. Η παρέκκλιση της περιόδου της ρωμαϊκής πολιτείας, με την ολιγαρχική και, ευρέως, λεηλατική οπτική, δεν αναιρεί, αντιθέτως, επιβεβαιώνει το γεγονός αυτό.

δ) Η ελευθερία στην κοσμόπολη. Οι μεταλλάξεις στην ελευθερία και στην θεσμική της υποστασιοποίηση

Οι συνέπειες της υπέρβασης του δίπολου *ολιγαρχική/κοινωνία της εργασίας* ή *δημοκρατική κοινωνία τηςσχόλης* και, κατ' επέκταση, της κατάργησης της *πολιτικής μισθοφορίας*, θα αποδειχθούν καθοριστικές για την εσωτερική δομή και λειτουργία των πολιτειών, ιδίως δε της δημοκρατίας. Πρωταρχικά, διότι θα επιδιωχθεί η υποστασιοποίηση της κοινωνικής ελευθερίας πέραν και ανεξαρτήτως της πολιτικής, μέσω της *εταιρικής συγκρότησης του οικονομικού συστήματος*, δηλαδή με τη μερική ή ολική αποσύνδεση του τελευταίου από τη διαφοροποιημένη ιδιοκτησία. Με τον τρόπο αυτό, η πολιτική λειτουργία παύει να συμπυκνώνει τη διφυή ιδιότητα της εποχής της κοινωνίας τηςσχόλης: να ενσαρκώνει την ελευθερία ως διακύβευμα της σύνολης κοινωνίας και να μετουσιώνει σε γινόμενο την κοινωνική ελευθερία (με όχημα την πολιτική μισθοφορία).

Με άλλα λόγια, η εναρμόνιση του κοινωνικο-οικονομικού συστήματος και του αξιακού κεκτημένου της σύνολης οικουμένης στο διατακτικό της εταιρικής συγκρότησης της σχέσης μεταξύ της *ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής* και της *ιδιοκτησίας επί του συστήματος της παραγωγής*, θα γίνει κατά μικρόν, σε βάθος χρόνου. Εναρμόνιση, που συνεπάγεται αφενός την αποδέσμευση της κοινωνικής από την πολιτική ελευθερία (η κοινωνία τηςσχόλης), που συναντήσαμε στη φάση της κρατοκεντρικής ολοκλήρωσης, και αφετέρου, την ανάδειξη μιας ενιαίας αντίληψης για την υποστασιοποίηση της κοινωνικής και της πολιτικής ελευθερίας. Η οποία, θα επισυμβεί με τη μεταφορά της αρχής της δημοκρατικής αρχής στη συγκρότηση του οικονομικού συστήματος. Η μεταφορά ακριβώς αυτή, που συνεπάγεται την μετάβαση στην καθόλα εταιρική οικονομία, θα οδηγήσει, εντέλει, στην ουσιαστική κατάργηση την "ώνιας" δουλεία/εργασίας και της εξαρτημένης μισθωτής εργασίας υπέρ της εταιρικής εργασίας. Η διαβάθμιση του αναπτύγματος της εταιρικής οικονομίας, από πόλη/κοινό σε πόλη/κοινό, ανάγεται στην εσωτερική ιδιοσυστασία της τελευταίας, ως κοινωνικού μορφώματος. Θα διαπεράσει, ωστόσο, καταφανώς το δίπολο αγροτικό και αστικό "κοινό", για να αποτελέσει το καθολικό οικονομικό σύστημα της οικουμένης, μέχρι τέλους.

Η πολιτική ελευθερία θα εξακολουθήσει να αποτελεί καταστατικό πρόταγμα για τις κοινωνίες των πόλεων. Η αποσύνδεση όμως της κοινωνικής ελευθερίας από αυτήν, θα αποσυμφορήσει την πολιτική λειτουργία από τις επιπτώσεις του εκρηκτικού μίγματος που συνεπήγετο η συνάντησή τους στο πεδίο της πολιτικής, ενώ την ίδια στιγμή θα κάνει εφικτή τη σταδιοδρομία της κοινωνικής ελευθερίας και πέραν της δημοκρατίας. Κατά τούτο, η μεν πολιτική ελευθερία θα αποκτήσει, εξ επόψεως ενδιαφέροντος, το πραγματικό της μέγεθος, η δε κοινωνική ελευθερία θα απολήξει στο βάθος του χρόνου να αποτελέσει -με όχημα την εταιρική συνάντηση της κοινωνίας με το σύστημα της οικονομίας- μια αξιωματική, σχεδόν αυτονόητη, συνιστώσα του αξιακού και θεσμικού περιβάλλοντος της πόλης, μέχρι το τέλος του ελληνικού κοσμοσυστήματος.

Η εξέλιξη αυτή, εξηγεί το γεγονός ότι, ως προς ορισμένες αρμοδιότητες, το κενό πολιτικής συμμετοχής θα κληθούν να καλύψουν οι θεσμοί της εταιρικής κοινωνίας, ιδίως δε εκείνοι της συν-εταιρικής εργασίας. Το

φαινόμενο ακριβώς αυτό, που θα γενικευθεί από τις απαρχές του Βυζαντίου, θα αποτελέσει την κυρίαρχη πολιτική πραγματικότητα από τον 9ο αιώνα, οπότε εκπίπτουν οι παραδοσιακές *δημοτικές παρατάξεις*.

Σε κάθε περίπτωση, το πολιτικό σύστημα μιας εκάστης πόλεως εκπορεύεται αποκλειστικά από τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της κοινωνίας της. Μπορεί να συνάδει με την *υπήκοο κοινωνία πολιτών* ή με την *πολιτική κοινωνία*, να είναι δηλαδή προ-αντιπροσωπευτικό, αντιπροσωπευτικό ή δημοκρατικό, κατά το μέτρο που οι κοινωνικο-οικονομικές παράμετροι αποδεικνύονται ικανές να υποστηρίξουν την προσιδιάζουσα στην καθέκαστη πολιτεία, ελευθερία. Η κεντρική πολιτεία δεν υπεισέρχεται, καταρχήν, σ' αυτό, όπως δεν αποφασίζει και για το κοινωνικο-οικονομικό σύστημα της πόλης.

Το υπόβαθρο ακριβώς αυτό της οικουμενικής κοσμοπόλης, που συνδυάζει πολιτειακά την πόλη με την μητρόπολη, θα αποτελέσει τη διακρίνουσα πραγματικότητα στον ελληνικό κόσμο και, ασφαλώς, στο ενγένει ανθρωποκεντρικό γίγνεσθαι του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, έως την άλωση και, υπό μια άλλη έννοια, έως τις παρυφές του 20^{ου} αιώνα.

ε) Η δια-πολεοτική πολιτική στην οικουμενική κοσμοπόλη. Από την πολιτική ως δύναμη στην πολιτική των συνεργειών

Ανάμεσα στην πολιτική εντός της πόλεως (ή κράτους) και στην πολιτική πέραν του κράτους, δηλαδή στο διακρατικό πεδίο, διαπιστώνεται μια θεμελιώδης διαφορά. Η πολιτική εντός του κράτους προσλαμβάνεται, κατ' ελάχιστον, ως εξουσία και, σε ό,τι αφορά στη φάση της ανθρωποκεντρικής ολοκλήρωσης, ως πεδίο εμπραγματώσης της καθολικής ελευθερίας. Με άλλα λόγια, η εσωτερική πολιτική δυναμική -συμπεριλαμβανομένης και της λειτουργίας του κράτους- αναπτύσσεται σε ένα πολιτικά δομημένο κανονιστικό πλαίσιο, δηλαδή με όρους πολιτείας. Το κανονιστικό αυτό περιβάλλον, στο μέτρο που υπαγορεύει την πολιτική λειτουργία, θέτει όρια στη δράση και των ισχυρών και της εξουσίας.

Αντιθέτως, η πολιτική στο διακριτικό περιβάλλον του συνόλου κοσμοσυστήματος, εκτυλίσσεται πέραν του πολιτειακού συστήματος και του πεδίου της αρμοδιότητάς του. Και τούτο διότι, το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα, στην κρατοκεντρική του φάση, γίνεται αντιληπτό ως αναγκαστική συνάρθρωση κρατών και, συγκεκριμένα, ως «έννομη τάξη», όχι ως πολιτειακό σύστημα, υπό την καθαρή έννοια του όρου.

Το γεγονός αυτό δεν σημαίνει ότι η πολιτική σχέση πέραν του κράτους είναι *άναρχη* ή *βαρβαρώδης*. Υπόκειται σε στοιχειώδεις τουλάχιστον ρυθμίσεις, που αφορούν είτε σε συνέργειες μεταξύ των συντελεστών του κοσμοσυστήματος είτε σε τυπικές σχέσεις δύναμης, συμπεριλαμβανομένου και του πολέμου. Οι «κανόνες» όμως αυτοί, που διέπουν τις διακρατικές σχέσεις, έχουν ως καταστατική συνιστώσα την αναγνώριση της *ισχύος* ως τρόπου κανονιστικής θέσμισης του κοινωνικού και, μάλιστα, ως περιεχομένου της πολιτικής.

Η επισήμανση, επομένως, ότι ο ανθρωποκεντρισμός με τη μετάβαση στην οικουμένη, μεταβάλλεται σε καθολική λειτουργία του συνόλου κοσμοσυστήματος ή, έστω, της οικουμενικής κοσμόπολης, υποδηλώνει ότι η ανθρωποκεντρική σταδιοδρομία του κοινωνικού ανθρώπου εξέρχεται, ως προς πολλά, της θεμελιώδους κοινωνίας (του κράτους) για να αναπτυχθεί επίσης με γνώμονα την κοσμοπολιτική πραγματικότητα. Υπό το πρίσμα αυτό, ο πολίτης της πόλης, αποκτά μια νέα θεσμική πολιτιστική ιδιότητα, που συνέχεται με την οικουμενική κοσμόπολη. Γίνεται *κοσμοπολίτης*.

Συγχρόνως, η πόλη (το κράτος της θεμελιώδους κοινωνίας) απώλυται τον χαρακτήρα του κρατοκεντρικού κράτους και, κατ' επέκταση, του κράτους-δύναμης, έναντι των άλλων πόλεων (κρατών), και μεταλλάσσεται σε θεσμική συνιστώσα της κοσμοπολιτίας. Η εσωτερική πολιτική συνεχίζει να δομείται *ως εξουσία*, με την έννοια ότι ενσαρκώνεται, εν όλω ή εν μέρει, από το κράτος/σύστημα, ή *ως πεδίο της ελευθερίας*, οπότε το πολιτικό σύστημα υποστασιοποιεί την κοινωνία σε δήμο. Όμως, η δια-πολεοτική πολιτική σχέση, προσεγγίζεται εφεξής, όχι υπό το πρίσμα της δυνάμεως, αλλά με τους όρους της εσωτερικής πολιτικής. Επενδύεται δηλαδή τη μορφή θεσμιζόμενων ή μη συνεργειών (όπως η συμπολιτειακή) ή, όταν διαπιστώνεται αντίθεση συμφερόντων μεταξύ των πόλεων, οι διαφορές τους υποβάλλονται στη διαιτησία του συμπολιτειακού κέντρου ή της μητρόπολης πολιτίας.

1) Η κοσμόπολη στο σύνολο ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα. Η κοσμόπολη ως ιδιαίτερος τύπος κοσμοκράτους, στον αντίποδα της κρατικής δεσποτείας, της απολυταρχίας και της αυτοκρατορίας.

Ποιά είναι η θέση της οικουμενικής κοσμόπολης στην τυπολογία του κρατικού φαινομένου;

α) Αντιμετωπίζοντας την οικουμενική κοσμόπολη υπό το πρίσμα της κοσμοσυστημικής γνωσιολογίας, συμπεραίνουμε ότι αποδίδει το οικονομικο-κοινωνικό και πολιτικό σύστημα της μετα-κρατοκεντρικής φάσης του ελληνικού ή ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας. Όπως ήδη διαπιστώσαμε το σύστημα αυτό στο σύνολό του διαφέρει καταστατικά από το βαρβαρικό τύπου δεσποτικό κράτος και δη την κρατική δεσποτεία. Η τελευταία αποτελεί εγγενές γνώρισμα του δεσποτικού κοσμοσυστήματος, που αντανακλά μια ιδιοκτησιακή προσέγγιση της πολιτικής -με όχημα το κράτος-, η οποία συνδυάζεται με το περιβάλλον μιας βασικά «κοινωνίας υποκειμένων» (δουλοπαροικιακού ή και "δουλοκτητικού" τύπου).

Η κρατική δεσποτεία απαντάται είτε ως η ολοκληρωμένη φάση στο εξελικτικό γίγνεσθαι του δεσποτικού κοσμοσυστήματος είτε ως η μεταβατική γέφυρα στη διαδικασία μετάλλαξης της δεσποτικής, σε ανθρωποκεντρική κοινωνία. Η εσπεριανή *κρατική δεσποτεία*, η γνωστή μοναρχική απολυταρχία, που έκαμε της εμφάνισή της στην ευρωπαϊκή ήπειρο, για να διαδεχθεί την προγενέστερη *ιδιωτική δεσποτεία*, εγγράφεται ακριβώς στην κατηγορία αυτή.

Στον αντίποδα, η κοσμόπολη αντιπροσωπεύει το ολοκλήρωμα της μετα-κρατοκεντρικής ή οικουμενικής περιόδου του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος. Το πολιτικό σύστημα της κοσμόπολης είναι, όπως είδαμε, διαρθρωμένο, σε επάλληλα πολιτειακά επίπεδα, τα οποία συνθέτουν ένα ενιαίο όλον μιας πυραμίδας, της οποίας η κορυφή αποδίδει την έννοια της "έννομης επιστασίας". Σε κάθε περίπτωση, η κοσμόπολη δεν εδράζεται στη λογική του ενός, ενιαίου και πολιτικά κυρίαρχου κεντρικού πολιτικού συστήματος, το οποίο ενσαρκώνει το κράτος. Το σύστημα αυτό, προσιδιάζει στην πρόμη ανθρωποκεντρική εποχή και, κατά τούτο, αντιβαίνει απολύτως στο κεκτημένο της οικουμένης. Αντιβαίνει, διότι η κοινωνία της κοσμόπολης έχει να επιδείξει μορφές οικονομικής και κοινωνικής οργάνωσης, οι οποίες εισάγουν ως προαπαιτούμενο το διακύβευμα της καθολικής ή, κατ'ελάχιστον, της ατομικής και κοινωνικής ελευθερίας.

β) Για τους ίδιους λόγους, η οικουμενική κοσμόπολη τοποθετείται σε μια ριζικά διαφορετική τυπολογική τροχιά, σε σχέση με την έννοια της *αυτοκρατορίας*. Η έννοια αυτή, εισήχθη από τη νεότερη επιστήμη, προκειμένου να ορίσει φαινόμενα του μεταβαλλόμενου ευρωπαϊκού δεσποτικού χώρου ή και δυσνόητα, για τη νεοτερικότητα, πολιτικά φαινόμενα του παρελθόντος, στη φύση των οποίων ελάχιστα είχε εντυφίσει. Με την έννοια της αυτοκρατορίας οι νεότεροι επιχειρούν να ορίσουν καθεστώτα εκτατικής δεσποτικής ιδιοποίησης είτε πολιτικής κυριαρχίας με μη εθνικό ή αλλιώς πολυ-εθνοτικό πρόσημο είτε τέλος φαινόμενα (οικονομικής κλπ) ηγεμονίας, ανεξαρτήτως συστήματος και εσωτερικής κοινωνικής ιδιοσυστασίας.

Τα μεν, από τα φαινόμενα αυτά, έχουν κοινό παρονομαστή το δεσποτικό ή, αναλόγως, ημι-δεσποτικό και, οπωσδήποτε, μεταβατικό χαρακτήρα της απολυταρχίας και, σαφώς, μια ανάλογη δομή και λειτουργία του κράτους. Πρόκειται για πολιτικά μορφώματα ληλατικού βασικά τύπου, που επιδιώκουν την άντληση οικονομικού πλεονάσματος με όχημα την οπλική δύναμη και την πολιτική (εξουσιαστική) κυριαρχία. Συναφή αυτοκρατορικά φαινόμενα είναι και εκείνα της νεότερης αποικιοκρατίας, στο μέτρο που επιχειρούν να ενσωματώσουν τις χώρες της περιφέρειας στη μητροπολιτική επικράτεια.

γ) Εξίσου τρέχουσα είναι η ταξινόμηση από τη νεότερη επιστήμη της ελληνοιστικής κοσμόπολης στις απολυταρχίες. Ενδεικτική είναι η περίπτωση του Μιχάλη Σακελλαρίου, ενός από τους πλέον σημαντικούς νεοέλληνες ιστορικούς. Ο εν λόγω ιστορικός, θα υιοθετήσει με τρόπο σθεναρό της ιδέα της *ελληνοιστικής απολυταρχίας*. Θα συναντήσει δε το συγκριτικώς αντίστοιχο της ελληνοιστικής μοναρχίας "στις απολυταρχίες της Ευρώπης κατά τον Μεσαίωνα και τους νεώτερους χρόνους".

Η προσέγγιση αυτή δεν συνεκτιμά το στάδιο που αντιπροσωπεύει η ελληνοιστική μοναρχία έναντι της νεότερης ευρωπαϊκής απολυταρχίας. Η μια, αντιστοιχεί στην ανθρωποκεντρική φάση της οικουμένης. Η άλλη, ορίζει μόλις την κρατική δεσποτεία σε μετάβαση, επομένως μια κοινωνία που δεν έχει ακόμη αποκρυσταλλωθεί ανθρωποκεντρικά.

Οι πηγές, στις οποίες προσχωρεί και ο Σακελλαρίου, μας πληροφορούν ότι οι υπήκοοι της κοσμοπόλης δεν είναι αποξενωμένοι ελευθερίας και δικαιωμάτων. Αλληλογραφούν, απευθυνόμενοι στον ίδιο τον βασιλέα, ο οποίος τους απαντούσε και, εν ανάγκη, τους δεχόταν σε ακρόαση. Ιδιαίτερη αξία έχει, από την άποψη αυτή, η μαρτυρία του χωρικού, που αναφέρει ο Σακελλαρίου, της οποίας το θέμα πιστοποιείται από πολλές άλλες πηγές: "ζητάει από τον να διατάξει τον στρατηγό που κατακράτησε την προηγούμενη αίτησή του είτε να την διαβιβάσει είτε να εφοδιάσει τον ίδιο με τρόφιμα ενός μηνός, για να μπορέσει να πάει αυτοπροσώπως στην Αλεξάνδρεια και να παρουσιασθεί στον βασιλέα": "...δέομαι ουν σου, βασιλεύ, ει σοι δοκεί συντάξαι Αρίστωνι των στρατηγώ δόντι μοι τριάκοντα ημερών τα επιτήδεια την ταχίστην με προς σε αποστείλε την ή την έντευξιν".

Οπωσδήποτε, τα μέλη της κοινωνίας της πόλης, στο επίπεδο της κοσμοπόλης, διαθέτουν ενεργή την ιδιότητα του πολίτη. Αν και, έναντι του κεντρικού πολιτικού συστήματος που ενσαρκώνει ο βασιλέας, η ιδιότητα του πολίτη της πόλης δεν αποδίδει μια εταιρική σχέση, ο τελευταίος συνεκτιμάται ως κοσμοπολίτης. Ο κοσμοπολίτης, εν προκειμένω, είναι, έναντι του κεντρικού πολιτικού συστήματος, καθόλα *ατελής πολίτης*.

Για να γίνει αντιληπτή η επισήμανση αυτή, θα διακινδυνεύαμε να παραλληλίσουμε το καθεστώς του κοσμοπολίτη, με το αντίστοιχο καθεστώς του ευρωπαϊού πολίτη. Όντως, η ευρωπαϊκή πολιτεότητα δεν συνδέεται με το ανήκειν του πολίτη του κράτους μέλους στην *ευρωπαϊκή πολιτεία* -η οποία προφανώς δεν διαθέτει καμία λαϊκή νομιμοποίηση-, αλλά με το απλώς ανήκειν στο ευρωπαϊκό "κρατικό" οικοδόμημα. Το οποίο, του αναγνωρίζει το δικαίωμα της ελεύθερης κινητικότητας, του αναφέρεσθαι και ορισμένα άλλα οριακά δικαιώματα. Ωστε, ο πολίτης Ευρωπαϊκής Ένωσης, είναι εξίσου *ατελής πολίτης* όπως και ο κοσμοπολίτης. Θα προσθέταμε, επίσης, ότι στα μεν κράτη μέλη της Ένωσης, ο πολίτης είναι επίσης *ατελής*, ενώ στις πόλεις της κοσμοπόλης, μετέχει κατά τεκμήριο της *απλής* ή και της *πλήρους πολιτεότητας*. Όπως, επομένως, ο πολίτης της Ένωσης, έτσι και ο πολίτης της κοσμοπόλης, μολονότι έναντι του κεντρικού κράτους παραμένουν *υπήκοοι (ατελείς πολίτες)*, η σχέση τους μαζί του, δεν εξομοιώνεται με τον *υπήκοο* της απολυταρχικής δεσποτείας των κρατών της νεότερης Ευρώπης. Εξού και συλλαμβάνεται ως αδόκιμος ο ισχυρισμός του Μ.Σακελλαρίου ότι τα μέλη των κοσμοπολιτειακών κοινωνιών δεν έχουν κανένα δικαίωμα, καθώς και η παράληψή του να τοποθετήσει στο πραγματικό πλαίσιο την επισήμανση ότι ο βασιλέας είναι "*έμψυχος νόμος*". Το εύρος της νομοθετικής πρωτοβουλίας του βασιλέα της κοσμοπόλης είναι καταφανώς περιορισμένη, εάν συγκριθεί με εκείνη του απολυταρχικού μονάρχη της ευρωπαϊκής νεοτερικότητας και, προφανώς, με την αρμοδιότητα ενός πρωθυπουργού ή προέδρου στο προαντιπροσωπευτικό ή πολιτικά κυρίαρχο κράτος της εποχής μας. Πολλώ δε μάλλον, της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

Ο ανωτέρω ιστορικός δηλώνει ορθώς ότι στις κοσμοπόλεις απουσιάζει η έννοια της "*λαϊκής κυριαρχίας*", εν αντιθέσει προς τις δημοκρατικές πόλεις κράτη. Δείχνει, όμως, να περιορίζει την λαϊκή κυριαρχία μόνο στις εξωτερικές σχέσεις της σύνολης κοινωνίας και μάλιστα του κράτους, όχι όμως στο ουσιαστικό δίλημμα που εισάγει η έννοια της λαϊκής κυριαρχίας, δηλαδή στη σχέση μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής. Στον αντίποδα, θεωρεί αυτόνομο ότι η λαϊκή κυριαρχία είναι συντρέχουσα στα κράτη της εποχής μας. Σύμφωνα με τον συλλογισμό αυτόν, οφείλουμε να αποδεχθούμε ότι είναι συμβατή η συνύπαρξη της λαϊκής κυριαρχίας με την πολιτική/εξουσιαστική κυριαρχία του (νεοτερικού) κράτους/συστήματος. Η αποδοχή της άποψης αυτής, ισοδυναμεί

με την υπόθεση εργασίας ότι είναι εφικτή η συνύπαρξη της φεουδαρχίας με την ατομική ελευθερία των δουλοπαροίκων μελών της.

Από την άλλη, ο Μ. Σακελλαρίου θεωρεί ότι είναι ασύμβατη η λαϊκή κυριαρχία της κοινωνίας στο εσωτερικό της (δημοκρατικής) πόλεως, που συμβιώνει ως μέλος της οικουμενικής κοσμοπόλης. Η απλούστευση αυτή και η εξομίωση της κοσμοπολιτειακής βασιλείας με την δεσποτική απολυταρχία της νεότερης εποχής, οδηγεί τον ενλόγω ιστορικό στην καθόλα ανιστόρητη άποψη ότι "το κράτος του τύπου της ελληνοιστικής μοναρχίας ήταν απόλυτα προσωπικό. Ανήκε σ'εκείνον που το σχημάτισε και στους απογόνους του. Όλη η εξουσία ανήκε στον μονάρχη. Όλοι οι άλλοι κάτοικοι του κράτους ήταν απλοί υπήκοοί του. Κανείς δεν είχε δικαιώματα προερχόμενα από άλλη πηγή. Κάθε διάκριση, προνόμιο, θέση οφειλόταν στον βασιλέα, ανεξάρτητα αν είχε εκχωρηθεί με τη θέλησή του ή είχε αναγνωρισθεί από ανάγκη".

Η ερμηνευτική αυτή προσέγγιση αγνοεί, επομένως, το γενικό πολιτειακό κλίμα της οικουμενικής κοσμοπόλης στο οποίο εντασσόταν επίσης και η "πολιτεία" του βασιλέα. Εάν ήταν όντως απολυταρχικός ο ελληνοιστικός βασιλέας, θα είχε καταργήσει πρωταρχικά τις πόλεις, οι οποίες ακύρωναν την ίδια τη λογική της απολυταρχίας. Στον αντίποδα, οι ελληνοιστικοί βασιλείς, με προεξάρχοντες τους Σελευκίδες, ακολούθησαν, εν είδει σταθεράς, την πολιτική του Αλεξάνδρου, εμφυτεύοντας πόλεις σε όλο το εύρος της κοσμοπόλης. Οι οποίες, όπως μόλις υποσημειώσαμε, διέθεταν σημαίνουσες αρμοδιότητες, που προσιδιάζουν σε κρατικές οντότητες και όχι σε απλές τοπικές αυτοδιοικητικές μονάδες. Στο μέτρο, για παράδειγμα, που η πόλις νομοθετεί, διαθέτει ιδιον νόμισμα, δικαιοσύνη, πολιτεία, οικονομική και δημοσιονομική ζωή, ασκεί δε για λογαριασμό του κέντρου και τη δημοσιονομική του αρμοδιότητα, απομειώνει κατ' αναλογία την πολιτική εξουσία του βασιλέα. Ανάλογα ισχύουν και για τα "έθνη", τα οποία εμφανίζονται να διεκδικούν και, συνήθως, επιτυγχάνουν τη συγκρότησή τους σε εσωτερική αυτόνομη πολιτειακή οντότητα, προκειμένου να διαχειρίζονται τις ιδιαιτερότητές τους.

δ) Ωστε, η έννοια του "νόμου καθεαυτού", που αποδίδεται στον ελληνοιστικό βασιλέα, εγγράφεται αυστηρά στο κανονιστικό περιβάλλον της οικουμενικής κοσμοπόλης. Υποδηλώνει ότι ο βασιλέας ενσαρκώνει την πολιτειακή νομιμότητα και την πολιτική βούληση που ανάγεται στην κορυφαία εναρμονιστική λειτουργία της οικουμενικής κοσμοπόλης. Ο ίδιος, σε ό,τι αφορά στην άσκηση της πολιτικής αυτής λειτουργίας, δεν υπόκειται προφανώς στο νόμο, όπως ακριβώς αρμόζει στον οποιονδήποτε φορέα της καθολικής πολιτικής αρμοδιότητας. Εγγράφεται, ωστόσο, στο κανονιστικό περιβάλλον της οικουμενικής φάσης του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας και, ως προς αυτό, προόριστα να εναρμονίσει το κεκτημένο του με το διατακτικό της. Εν προκειμένω, η πολιτική κυριαρχία του βασιλέα της οικουμενικής κοσμοπόλης υπόκειται στις δουλείες της κοσμοπολιτειακής νομιμότητας και, ως εκ τούτου, ελάχιστα μετακυλύεται στο αισθητό περιβάλλον του καθημέραν βίου των επιμέρους κοινωνιών της πόλης.

Η ιδεολογική και θεσμική θεμελίωση της κοσμοπολιτειακής βασιλείας θα διατυπωθεί από πολύ νωρίς. Στο έργο, που αποδίδεται στον Αριστοτέλη, "*Περί βασιλείας*" ή, όπως αλλιώς τιτλοφορείται, "*Επιστολή του*

Αριστοτέλη προς Αλέξανδρον ως προς την ακολουθητέα πολιτική έναντι των πόλεων", αναπτύσσεται η έννοια της *παμβασιλείας*, ενώ στην ίδια κατεύθυνση κινείται όλη η ελληνιστική γραμματεία, συμπεριλαμβανομένου και του Πολύβιου. Όντως, ο βασιλέας, περιγράφεται ως *διαλλακτής*, ο οποίος "*κατασκευάζειν γαρ και κοσμεῖν την πόλιν ως επίτροπον όντα και μη τύραννον*" ή "*ούτω γαρ αν τις διοικόν οικονομός αλλ'ού τύραννος είναι δόξειεν*". Ο παμβασιλέας αυτός ενώνει την οικουμένη ως "μια πόλη", όπως θα επισημάνει αργότερα και ο Αίλιος Αριστείδης: "*όπερ δε πόλις τοις αυτοίς ορίοις και χώραις εστί, τούθ'ήδε η πόλις τη πάσει οικουμένη, ώσπερ αυτής (χώρας) άστν κοινόν αποδεδειγμένη*". Εντούτοις, "*η πόλις τη πάσει οικουμένη*" δεν υποβάλλει την επικράτεια σε ένα ενιαίο σύστημα απολυταρχικής ή, έστω, πολιτικής κυριαρχίας. Αποδέχεται την πολιτειακή πολυσημία της, αυτήν που οικοδομείται με πρόσημο τη μικρή κλίμακα της πόλης, στο εσωτερικό της.

Κατά τούτο, το καθεστώς της ελληνιστικής βασιλείας δεν υπόκειται σε σύγκριση με την ομολογη εξουσία του απολυταρχικού μονάρχη της κρατικής δεσποτείας. Υπολείπεται όμως εξίσου, από τις πρόνοιες που περιβάλλουν την πολιτική εξουσία στο πολιτικό σύστημα της πρωτο-ανθρωποκεντρικής εποχής, όπως είναι αυτό που βιώνει ο νεότερος κόσμος. Όντως, στην πολιτικά προ-αντιπροσωπευτική αυτή φάση, η πολιτική τάξη τοποθετείται σαφώς υπεράνω του νόμου, υπέρκειται της έννομης τάξης, σε ό,τι αφορά στην άσκηση της πολιτικής του λειτουργίας.

Ο Μ. Σακελλαρίου θα βασίσει την άποψη ότι η ελληνιστική βασιλεία αποτελεί "*απολυταρχία στην πιο καθαρή της μορφή*" στο γεγονός ότι ατονεί η συνέλευση του στρατού στα ελληνιστικά κράτη. Αναφερθήκαμε μόλις στο αδόκιμο του ισχυρισμού αυτού σε ό,τι αφορά στη σχέση του βασιλέως με τους υπηκόους του. Οφείλει να συνεκτιμηθεί, επίσης, η βαρύνουσα θέση της μητρόπολης στη λειτουργία της βασιλικής εξουσίας και στη διαμόρφωση των πολιτικών της. Παρόλον ότι η μητρόπολη δεν αναλαμβάνει ακόμη θεσμική θέση στο κεντρικό πολιτειακό σύστημα, διαπιστώνουμε ότι ο βασιλέας υπόκειται, υπό μια έννοια, στις πολιτικές διεργασίες της μητρόπολης, εγγράφεται δηλαδή και συνεκτιμά τη δυναμική της. Έτσι, μολονότι η γνώριμη στη μακεδονική βασιλεία συνέλευση του στρατού απώλεσε την παλαιά της αίγλη στους βασιλείς των αφροασιατικών κοσμοπόλεων, τη θέση της θα καταλάβει η πολιτική δυναμική της μητρόπολης.

Σε κάθε περίπτωση, *απολυταρχία* και *ανθρωποκεντρισμός* είναι έννοιες φύσει ασύμβατες. Η απολυταρχία ορίζεται από άλλα στοιχεία, τα οποία η νεότερη επιστήμη πόρρω απέχει από του να έχει αποκωδικοποιήσει, καθώς προϋποθέτουν την τοποθέτησή της στο κλίμα μιας καθολικής γνωσιολογίας. Η απολυταρχία αποτελεί, όπως είδαμε, πολιτικό φαινόμενο του δεσποτικού κοσμοσυστήματος ή, κατ'ελάχιστον, της περιόδου της μετάβασης από τη δεσποτεία στον ανθρωποκεντρισμό. Είναι συνώνυμη της κρατικής δεσποτείας. Προϋποθέτει, επομένως, μια δομή και αντίληψη κράτους, ιδιοκτησιακού τύπου, το οποίο στοιχειοθετεί το όχημα για την επέκταση της ιδιοκτησίας του μονάρχη επί της κοινωνίας. Εξού και δεν αναγνωρίζεται η θεσμική ατομικότητα των μελών της κοινωνίας (η πολιτειότης, η φοροδοτική ευθύνη κλπ) ούτε και η ύπαρξη αυτόνομων πολιτειακών θυλάκων, όπως οι πόλεις. Οι θύλακες που ενυπάρχουν στην κρατική δεσποτεία, ανάγονται βασικά στην ιδιωτική δεσποτεία. Η ελευθερία στο ατομικό και στο συλλογικό αποτελεί, καταρχήν, άγνωστο πεδίο σ'αυτήν.

Η ελληνιστική κοσμόπολη, αντιθέτως, είναι ακραιφνώς ανθρωποκεντρική. Στο πτολεμαϊκό κράτος, το σύστημα των πόλεων είναι γενικευμένο, αν και τα αστικά κέντρα δεν είναι τόσο πυκνά, όπως στο κράτος των Σελευκιδών. Την έλλειψη αυτή, εντούτοις, αντισταθμίζει η Αλεξάνδρεια, η οποία εμφανίζεται να παίζει ένα ρόλο καταλύτη στα πολιτικά πράγματα της κοσμόπολης. Το Σελεύκειο κράτος είναι λιγότερο συγκεντρωτικό, το σύστημα των πόλεων γενικευμένο επίσης ενώ παρατηρείται μια ισχυρή ανάπτυξη των αστικών κέντρων, ορισμένα από τα οποία ξεπερνούν τις 500.000 κατοίκους. Η συγκρότηση της κεντρικής και της περιφερειακής διοίκησης στις κοσμοπόλεις αυτές, είναι υπαλληλική, όχι φεουδαλική. Τα μέλη της κοινωνίας αναγνωρίζονται ως θεσμικές ατομικότητες, που υπέχουν αντίστοιχες υποχρεώσεις προς το κράτος (φορολογικές, στρατιωτικές κλπ). Επισημαίνεται, τέλος, ότι η επικέντρωση των Σελευκιδών στη δυτική παρειά του κράτους τους, ιδίως στην Εγγύς Ανατολή, στη Μικρά Ασία και στο Αιγαίο, ή των Πτολεμαίων γύρω από την Αλεξάνδρεια και την Παλαιστίνη, θα προικίσει με συμπληρωματικό ανθρωποκεντρικό πρόσημο την κεντρική πολιτεία και τις πολιτικές της.

Ωστε, ταξινομώντας, η νεότερη επιστήμη, την οικουμενική περίοδο του ελληνικού/ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος στη χορεία των "απολυταρχιών" και, επίσης, των "αυτοκρατοριών", παραγνωρίζει την τυπολογικά, δηλαδή διαμετρικά διαφορετική φύση τους. Διαφορετική ως προς τις κοινωνίες, τις οικονομίες, τις πολιτείες που έχουν να επιδείξουν. Η οικουμενική κοσμόπολη ανήκει στην ύστερη φάση του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, ενώ η απολυταρχία και η αυτοκρατορία, στην καλύτερη περίπτωση, απαντάται στη φάση της μετάβασης από τη δεσποτεία στον ανθρωποκεντρισμό. Τη διαφορά ανάμεσα στα μορφώματα αυτά και στην οικουμενική κοσμόπολη την αποδίδει με ακρίβεια ο Πλούταρχος όταν διακρίνει το εγχείρημα του Αλεξάνδρου στην αφροασιατική ενδοχώρα με τον εκτατικό ή ληλατικό «τρόπο» των βαρβαρικών λαών της εποχής του.

Ένα τελευταίο, αλλά μείζον ζήτημα που συνέχεται με τη διευκρίνιση του χαρακτήρα της οικουμενικής κοσμόπολης, αφορά στην έννοια της (πολιτικής) *ηγεμονίας*. Έννοια, η οποία αποτέλεσε το κρίσιμο διακύβευμα στις σχέσεις της μητρόπολης με τις πόλεις, δηλαδή στη διαλεκτική της ελευθερίας. Στην έννοια αυτή, επικεντρώνει ο Πολύβιος την προβληματική του για να καταδείξει τη διαφορά φύσεως ανάμεσα στην δημοκρατικά λειτουργούσα οικουμενική κοσμόπολη και στην ηγεμονική ομολογή της. Η έννοια της *ηγεμονίας* όμως αν και αντιδιαστέλλεται προς την ελευθερία, σε καμιά περίπτωση δεν ταυτίζεται με εκείνη της *κυριαρχίας*.

3) Η κοσμόπολη στον ιστορικό χρόνο

Η οικουμενική κοσμόπολη θα αποτελέσει τη σταθερά της οικουμενικής φάσης του ελληνικού ή ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας έως το τέλος του Βυζαντίου.

Στο πλαίσιο αυτό, μολονότι η πολιτική παρέμβαση του Αλεξάνδρου στη μετεξέλιξη του ελληνικού κοσμοσυστήματος ανακόπηκε ως προς πολλές πτυχές της, κατά την περίοδο των επιγόνων, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι υπήρξε κοσμοϊστορική και κομβική για τη μετέπειτα πορεία της ανθρωπότητας στο σύνολό της. Αν η πόλις, ως κράτος, αποτέλεσε τη μήτρα πάνω στην οποία οικοδομήθηκε το σύστημα της κοσμοπόλης, η τελευταία οφείλει τη γένεσή της στην ελληνική οικουμένη, της οποίας το υπόβαθρο συγκροτήθηκε ουσιαστικά με αφετηρία τον Αλέξανδρο και ιδίως κατά τη διάρκεια των ελληνιστικών χρόνων.

Η Ρώμη θα παραλάβει αυτούσιο το σχήμα της οικουμενικής κοσμοπόλης, από το οποίο θα διαφοροποιηθεί, ουσιαστικά, μόνον σε ό,τι αφορά στη δομή της μητρόπολης πολιτείας και ιδίως στις πολιτικές της. Όμως, παρόλον ότι η παγίωση της οικουμένης θα συντελεσθεί από τη Ρώμη, η σχετική ολοκλήρωση του κοσμοπολιτειακού της σχήματος, που συγκρότησε η αλεξανδρινή οικουμένη, θα συντελεσθεί μόλις στο Βυζάντιο. Η βυζαντινή οικουμενική κοσμοπόλη θα αποτελέσει την εξελικτική προέκταση, υπό την έννοια αυτή, του ελληνιστικού και του ομόλογου ρωμαϊκού κόσμου, του οποίου εμφανίζεται ως η πλέον αντιπροσωπευτική έκφραση και απόληξή τους. Έχει ενδιαφέρον να προσεχθεί ότι, ακόμη και στις εξωτερικές της σχέσεις, θα ακολουθήσει κατά πόδας την πολιτική διείσδυσης και διεμβολισμού της δεσποτικής περιφέρειας, που εγκαινίασε ο Αλέξανδρος και εφήρμοσαν τόσο οι ελληνιστικές κοσμοπόλεις όσο και η Ρώμη. Έτσι, όταν θα χρειασθεί να αναπροσανατολίσει τον εξωτερικό στρατηγικό της προσανατολισμό, θα λειτουργήσει, εξίσου, ως καταλύτης για τη ρυμούλκηση του (σλαβικού, λατινικού και αγγλοσαξονικού) ευρωπαϊκού κόσμου, από το δεσποτικό στο ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα.

Τέλος δεν πρέπει να αγνοείται ότι η ελληνιστική οικουμένη προσέφερε το κοσμοσυστημικό ή γεωπολιτικό πλαίσιο και, κατ' επέκταση, το πολιτισμικό, πνευματικό και ιδεολογικό υπόβαθρο όπου θα αναπτυχθεί αργότερα ο Χριστιανισμός και το Ισλάμ. Ιδίως σε ό,τι αφορά στο χριστιανισμό, το ελληνικό υπόβαθρο της οικουμένης, αποτέλεσε το εκ των ων ουκ άνευ όχημα για την οικοδόμησή του ως θρησκείας, ικανής να εγκαταβιώσει στο περιβάλλον του ανθρωποκεντρικού κόσμου και της ομόλογης ελευθερίας.

Κυρίως, όμως, το σχήμα της ελληνικής οικουμένης αντιπροσωπεύει μια φάση του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, που εγγράφει το κεκτημένο του, όχι πια ως την *καθολική αξία*, η οποία εμπεδώνεται αποκλειστικά στο πλαίσιο μιας εκάστης θεμελιώδους κοινωνίας (της πόλεως). Το ανθρωποκεντρικό κεκτημένο μεταβάλλεται σε *καθολικό γεγονός*, που προσφέρεται ως βίωμα του συνόλου κόσμου, ο οποίος εγγράφεται στην οικουμενική κοσμοπόλη. Η οικουμένη αποτελεί μια φάση της ανθρώπινης και δη της ανθρωποκεντρικής εξέλιξης, που η νεοτερικότητα αγνοεί παντελώς, καθώς δεν έχει κατά νουν άλλο βίωμα, πλην του κρατοκεντρικού και, μάλιστα, της πρωτο-ανθρωποκεντρικής περιόδου. Η φάση της οικουμένης προϋποθέτει το κεκτημένο του κρατοκεντρισμού (το σύστημα των πόλεων κλπ) και, συγκεκριμένα, την εξάντληση του ανθρωποκεντρικού του γινομένου, με την έννοια της ολοκλήρωσης. Η ίδια όμως συνάπτεται με νέα εξαιρετικής σημασίας φαινόμενα, που ανάγονται στην ανάπτυξη του ανθρωποκεντρισμού, πέραν της πόλεως, στο επίπεδο της κοσμοπόλης. Η επισήμανση αυτή είναι ισχυρή και για το κεκτημένο της γνώσης.

Αυτός ακριβώς ο οικουμενικός ανθρωποκεντρικός πολιτισμός θα αποτελέσει, αρχικά, για τις κοινωνίες της νέας υστερο-βυζαντινής ζωτικής περιφέρειας του ευρωπαϊκού χώρου το μείζον ζητούμενο. Το γεγονός ότι η μετάβαση από τη μικρή στη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα, σε συνδυασμό με την υποχώρηση του «καθοδηγητικού» κέντρου, της βυζαντινής οικουμενικής κοσμόπολης, θα επαναφέρει την ανθρωποκεντρική πραγματικότητα στο σημείο της κρατοκεντρικής και, στο πλαίσιο αυτό, μηδενικής αφετηρίας, δεν αναιρεί την κοσμοϊστορική της σημασία για την ανθρωπότητα. Η μετάβαση του νεότερου κόσμου στον ανθρωποκεντρισμό, δεν είναι νοητή χωρίς την ελληνική ή κοσμοσυστημική οικουμένη.

Επίλογος

Συγκρατούμε, εντούτοις, καταληκτικά τις σταθερές του πολιτειακού συστήματος της κοσμόπολης. Πρώτον, το κεντρικό πολιτικό σύστημα συγκροτείται με πρόσημο όχι την σύνολη κοινωνία της επικράτειας, αλλά εκείνη της μητροπολιτικής πόλης. Ακόμη και κατά τη μεταβατική περίοδο των ελληνοιστικών χρόνων, κατά την οποία το κεντρικό πολιτικό σύστημα ενσαρκώνεται από τη λογική της μοναρχίας, η σχέση του (κοσμο-)(παμ-)βασιλέα με την μητρόπολη παραμένει συνεκτική και, θα λέγαμε, αναφορική της θέσης του στην κοσμόπολη και των πολιτικών του. Δεύτερον, η εξελικτική τροχιά της μητρόπολης πολιτείας ακολουθεί το ανθρωποκεντρικό γίνεσθαι των πόλεων, με την έννοια ότι κατατείνει προς τη δημιουργία μιας σχέσης μεταξύ της κοινωνίας της μητρόπολης και της πολιτικής, η οποία, στο βάθος του χρόνου, αναπτύσσεται με γνώμονα τη θεσμική ενσωμάτωση της κοινωνίας στο πολιτικό σύστημα. Κορύφωση της εξέλιξης αυτής αποτελεί η μητρόπολις πολιτεία του Βυζαντίου. Τρίτον, η σχέση μεταξύ των πόλεων και της μητρόπολης ακολούθησε μια δυναμική πορεία. Ουδέποτε όμως αμφισβητήθηκε ουσιαστικά η αυτονομία των πόλεων, σε ό,τι αφορά στη δυνατότητά τους να αυτοθεσμούνται πολιτειακά και, μάλιστα, ως προς τις αρμοδιότητές τους, οι οποίες δεν απέχουν ιδιαίτερα από εκείνες της κρατοκεντρικής περιόδου. Άλλωστε, και αυτές ακόμη οι αρμοδιότητες, που συνέχονταν με την ανεξαρτησία της πόλεως-κράτους (λ.χ. το δικαίωμα στον πόλεμο ή στην απόσχιση από την κοσμόπολη), αναπληρώθηκαν με άλλες, οι οποίες είχαν να κάμουν με τη διαχείριση της μεταξύ τους σχέσης και, ιδίως, με τη λειτουργία της κοσμοπολιτείας.

Alexandre le Grand et la formation de l'idée d'universalité multiculturelle

LAMBROS COULOUBARITSIS, Professeur émérite à l'Université Libre de Bruxelles, Membre de l'Académie Royale de Belgique. Belgium

Email : ousia@swing.be

1. Introduction

Comme on le sait, Alexandre le Grand fut l'objet d'un nombre considérable d'études. Les unes tentèrent d'éclairer le phénomène historique qu'il représente, d'autres magnifièrent sa personnalité et ses exploits ou, à l'inverse, relevèrent la brutalité de ses conquêtes, et d'autres encore s'efforcèrent de démêler la réalité historique à travers des documents qui comportent également des légendes et des fictions rhétoriques. Je ne crois pas utile de revenir sur ces développements, ni pour les expliciter, ni pour les compléter. Je souhaite plutôt aborder la figure d'Alexandre dans l'éclairage d'un moment historique dont il fut l'initiateur, et qui inaugura le phénomène du cosmopolitisme. Thématisée philosophiquement par la pensée stoïcienne, cette politique aboutit, après de nombreux détours, à la mondialisation actuelle. Non pas qu'il n'y a pas eu d'autres conquérants qui ont dominé des grands espaces, puisque même les Perses avaient déjà anticipé cette politique, mais parce que Alexandre inaugura une *nouvelle façon* de gérer les conquêtes. C'est cette idée qui m'interpelle, car elle demeure encore en retrait dans nos études.

Je souhaite montrer qu'entre la conception d'Alexandre de la gouvernance et la politique des diadoques, il y a une différence essentielle, dont les conséquences ont été incommensurables pour la suite de l'histoire européenne. Si l'idée d'universalité qu'il conçut anticipa et inspira le cosmopolitisme stoïcien, elle n'est ni celle des Rois perses, qui avaient pratiqué une forme d'unité, autoritaire et hiérarchique, dans un empire diversifié, ni celle de ses successeurs, qui instaurèrent des régimes despotiques en vue d'helléniser les peuples. C'est d'ailleurs cette dernière politique qui sera poursuivie, d'abord, par la romanisation des Romains, ensuite, par l'évangélisation des Médiévaux et, enfin, par la colonisation occidentale, après la conquête du Nouveau Monde. Je pense, que la politique d'Alexandre est, au contraire, opposée à la soumission idéologique des peuples conquis, et elle est plus respectueuse de leur culture. Elle est proche de la *multiculturalité*, telle que nous la concevons aujourd'hui, et ouvre la voie à une possible *interculturalité*, car elle est fondée sur une *symétrie* et une *réciprocité*, d'après laquelle le conquérant devrait consentir à intégrer dans sa propre culture des éléments pertinents issus des cultures des peuples conquis, — même si, sur le plan de l'autorité, les attitudes et symboles utilisés empruntent des données problématiques du pouvoir de l'adversaire. Je qualifie cette idée d'« universalité multiculturelle » dont le sens apparaîtra au fil de mon exposé, et qui constitue une voie inédite et pertinente pour penser l'interculturalité aujourd'hui.

2. *Un anachronisme fécond*

Face à cette hypothèse de travail, la question qui vient immédiatement à l'esprit est celle de savoir si un tel projet d'étude ne se heurte pas au problème bien connu de l'anachronisme. Car, il peut paraître excessif de rapprocher le problème actuel de l'interculturalité *démocratique* avec une tentative de multiculturalité dans un contexte de conquête *monarchique*.

On le sait, la question de la multiculturalité est au cœur des politiques de nos États contemporains, démocratiques, et consiste en la reconnaissance des cultures extra-européennes après la politique assimilatrice des différentes colonisations, qui s'achève aujourd'hui avec l'accueil des anciens colonisés, ainsi que par des divers régionalismes en l'Europe après les politiques d'échanges de populations, lesquelles prirent récemment le sens d'un « nettoyage ethnique ». Or, la conjonction de ces phénomènes de mobilité a créé une situation épineuse de l'immigration en Europe d'un nombre considérable de populations venant de presque toutes les régions du monde, dans l'espoir de jouir d'une vie meilleure. C'est pourquoi on pourrait penser que cette question ne peut être retirée de son contexte pour la transplanter à l'époque d'Alexandre, car elle s'inscrit dans le fonds propre à notre *contemporanéité*, qui se détache désormais tant de la modernité que de la postmodernité, lesquelles sont souvent les références principales de la culture occidentale depuis la Seconde Guerre mondiale.

En fait, la *contemporanéité* se caractérise par la conjonction antinomique de deux instances liées à la mondialisation. L'une est dominée par les structures (voire les puissances) technico-économiques qui poussent vers une globalisation favorisée par l'usage planétaire des productions, des activités techniques innovantes et de la marchandisation des objets et des activités, en amplifiant le règne des finances, et, l'autre, est constituée par les aspirations démocratiques en tensions permanentes, qui alimentent l'incertitude dans l'évolution diversifiée et imprévisible de l'humanité. En outre, cette mondialisation se manifeste par une apparente forme d'unité, grâce aux moyens de communication multiformes alimentés par les nouvelles technologies, alors qu'au fond, elle est traversée par des antagonismes permanents qui brisent l'idée même d'unité. On comprend parfois cette forme d'unité soit comme cristallisant une pensée unique et réductionniste, soit, au contraire, comme source possible d'un monde commun fondé sur la recherche de la dignité humaine, considérée à travers l'éclairage des Droits de l'homme. Il s'agit là d'une illusion, car la première interprétation ignore la diversité et la complexité impliquées dans la contemporanéité, tandis que la seconde occulte les innombrables obstacles qui se dressent face au respect de la dignité humaine un peu partout sur la planète. Dans tous les cas, les antagonismes se nourrissent par des intérêts et des passions, et arrivent à se manifester par diverses formes de violence, visibles ou détournées. Si ces dernières ne sont pas aussi spectaculaires que les guerres qui dominaient les politiques du passé partout sur la planète, elles empêchent néanmoins la réalisation d'un monde commun régi par la paix.

Lorsqu'on tient compte de cette complexité inouïe du monde contemporain, il peut paraître téméraire de comparer la quête de l'universalité à l'époque d'Alexandre et celle d'aujourd'hui. L'anachronisme est évident. À l'époque d'Alexandre, les principes démocratiques étaient affaiblis, et l'économie, fort important dans sa stratégie de conquête, était fondé sur l'appropriation de fonds, le pillage, les massacres et les échanges, sans le moindre soupçon d'un système financier, qui constitue le propre de notre époque, et sans des limites dans les violences guerrières. De plus, la technique consistait à de l'artisanat, sans commune mesure avec la technique moderne, liée aux progrès de la science et à l'économie. Entre les armements utilisés par Alexandre et les armements sophistiqués actuels, il n'existe aucune comparaison possible.

Pourtant, ces observations ne m'empêchent pas de penser que, axée sur la question de la multiculturalité, une comparaison sur le plan *politique* entre les pratiques d'Alexandre et les nôtres sont pertinentes. Je compte montrer que face aux antagonismes du monde Ancien qui s'exprimaient surtout par des guerres, l'universalité conçue par Alexandre était fondée, comme notre époque le clame souvent, sur des stratégies subtiles de rapprochements et de conciliations, en vue de la paix. Même s'il fut un combattant sans répit, qui vécut avec des douleurs physiques (il n'a cessé de parler de ses blessures et cicatrices corporelles) et des souffrances psychiques et morales (il a souvent manifesté de la bienveillance et reconnu ses remords), Alexandre essaya de contrôler les antagonismes de toutes sortes, tant dans son entourage et son armée que dans les territoires conquis. Utilisant tantôt la violence, tantôt la persuasion et le consensus, et tantôt encore l'idée d'universalité multiculturelle, c'est-à-dire la reconnaissance d'*une unité possible parmi les multiples cultures*, il ne fit pas de la guerre un but seulement de conquête, mais également *un moyen de modifier le monde*. Par ses conquêtes et son attitude à l'égard de ses ennemis, il mit en pratique une politique de rapprochement de peuples de cultures variables, en ébranlant délibérément la distinction entre Grecs et Barbares, et en subvertissant la hiérarchie tant macédonienne que perse. Il y a toutefois une exception : le statut « divin » du Roi. Cette exception, tant décriée dans l'Antiquité, constitue peut-être la clé de sa stratégie, à condition de la comprendre, en vertu de quelques textes justificatifs, comme servant plus sa politique multiculturelle que sa vanité personnelle. Dans sa propre pensée, cette option historique contribue à la cohérence de sa politique multiculturelle, préparant les assises de la pensée stoïcienne.

3. Le stoïcisme et l'occultation de sa dette politique

On oublie souvent que la philosophie politique dans l'Antiquité ne s'enracine pas seulement dans l'irruption de la *pensée* grecque, mais aussi et surtout dans l'*histoire* de la Grèce antique. Partant de cette constatation, on peut situer à l'époque hellénistique l'origine de la question de l'universalité multiculturelle. Plus concrètement, sur le plan politique, ce sont les conquêtes d'Alexandre qui, précédant la formation de la

période hellénistique¹, ouvrirent la voie au rapprochement de cultures très différentes ; et sur le plan philosophique, c'est l'avènement du stoïcisme, où sont associés le cosmopolitisme et le panthéisme, qui assura les premières assises à cette muticulturalité universelle et unifiée. Pourtant, ce n'est pas de cette façon qu'on envisage le cosmopolitisme hellénistique dans nos histoires de la philosophie. On le situe dans le cadre de la pensée stoïcienne et de ses continuateurs romains, en se référant *aux conséquences* de la politique d'Alexandre et très rarement, pour ne pas dire jamais, *à ses propres décisions*. Autrement dit, au lieu de voir en Alexandre l'agent du cosmopolitisme, on considère cette idée comme la conséquence de ses conquêtes.

Or, la date de naissance de Zénon de Cittium, fondateur de l'ancien stoïcisme, est environ 334 av notre ère, et suit de peu celle de la mort d'Alexandre (323) et d'Aristote (322). On lui attribue l'idée d'un univers panthéiste, fondé sur le Logos divin, qui est reflété sur le plan politique par la fin de l'État-cité au profit du cosmopolitisme, fondé sur la raison. C'est toutefois, plus tard, avec Panaitios de Rhodes (185-125), qui s'est trouvé à Rome vers 145 où il a inspiré les réflexions politiques du Cercle de Scipion Émilien, que le cosmopolitisme aurait été compris par le biais d'une unité du multiple, qui le transcende d'une certaine façon. Cette unité fonde l'autorité divine et humaine sur le plan de la transcendance active du Logos divin (Zeus), lequel agit sur l'immanence du réel, tout en préservant l'autonomie de ses parties, y compris l'autonomie de chaque individu, associée à son tempérament personnel. En fait, cette attitude inaugure la rencontre entre pensée stoïcienne et pensée platonico-aristotélicienne, réalisant une synthèse majeure, qu'on qualifie de « platonisme moyen », qui domine quatre siècles de philosophie, avant la naissance du néoplatonisme à partir du 3^e siècle de notre ère. Ce courant philosophique abolit le panthéisme au profit d'une forme de transcendance active du Logos divin à la fois unificateur et providentiel qui se reflète également dans le système politique romain².

Dans le contexte de ces réflexions, Cicéron accepta l'idée qu'en vertu du cosmopolitisme et de la liberté naturelle, tous les hommes ont de la dignité parce qu'ils participent au Logos divin. Dans le traité *Sur les devoirs*, il fait un pas de plus et insiste sur la nécessité de suivre les coutumes de sa cité et de respecter les étrangers, qu'ils viennent dans la cité pour des affaires privées ou à titre officiel. « En somme, dit-il, et pour laisser de côté les détails, il nous faut honorer, conserver et maintenir intacte cette union, cette société commune à tout le genre humain »³. Dans le sillage de telles réflexions, les jurisconsultes romains définirent le droit dans un sens universaliste, comme le fit Ulpien (170-228), préfet du prétoire, en 222, sous Alexandre Sévère. Considérant le droit comme l'art de l'équitable, il le lie à la justice, et insiste sur l'idée que tous les êtres humains sont égaux par nature. Il fit ainsi du droit une partie de l'éthique, et, en prolongeant Aristote, il introduisit un droit propre aux êtres humains, attestant ainsi la nécessité d'un droit commun à tous les

¹ On considère généralement que la période hellénistique commence après la mort d'Alexandre, grâce aux politiques des successeurs de celui-ci, et coïncide avec le déclin de l'autonomie des cités grecques, et s'étend jusqu'à l'avènement de l'époque romaine

² Voir mon *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1998, pp. 491-561.

³ Cicéron, *De off.* I, 148 (trad. É. Bréhier, dans la Pléiade, Gallimard, 1962).

peuples (*ius gentium*, droit des gens)⁴.

Je pense que l'origine de cette *idée* s'enracine dans la *politique* d'Alexandre, qu'il faut comprendre comme sa *source historique* plutôt que comme une donnée rétrospective, façonnée à partir du cours de l'histoire européenne après lui. Ce qu'Alexandre aurait apporté, et qui manque dans ces approches, c'est quelque chose de plus que ce que Cicéron a exprimé plus tard, lorsqu'il parla de la nécessité de respecter des étrangers lorsqu'ils la visitent pour des affaires privées ou à titre officiel. Ce *plus* est le changement de comportement que nous devons nous imposer, quand on se déplace dans d'autres cités, et qui est le devoir de ré-aménager ses propres règles de conduite en s'appropriant des éléments de la culture d'autres peuples. Cette perspective, qu'on peut qualifier d'*intégration*, rompt avec l'image retenue le plus souvent d'Alexandre, comme celui qui imposa l'hellénisation des peuples conquis. Mais nous verrons que la position d'Alexandre est encore plus subtile, car elle combine ces deux perspectives en pratiquant les principes de *réciprocité*.

Or, pour la majorité des chercheurs, les conquêtes d'Alexandre le Grand marquent la fin de la structure politique de l'État-cité et inaugurent les grands ensembles politiques du monde hellénistique qui aboutissent à l'empire romain, première puissance fondée sur une forme de multiculturalité contrôlée par un pouvoir central. Certes, cette thèse n'est pas contestable ; elle est néanmoins insuffisante dès lors qu'on envisage la pluralité des civilisations et des cultures qui y sont incluses, et qui manifestent des antagonismes violents et des alliances variables et mouvantes. Dans un tel contexte, la *réalité historique* des événements subvertit les considérations générales et abstraites. C'est pourquoi la tâche du chercheur devient fort complexe, car, parmi les témoignages qui permettent d'appréhender cette vision, il doit rendre compte, en plus des événements, des *légendes* autour de la figure historique d'Alexandre, qui enrichissent certes les récits, mais constituent des obstacles à la recherche d'une objectivité historiographique. Mais faut-il, pour autant, faire comme si les légendes n'existaient pas ? Je crois que tant les légendes que les fictions aident à corroborer l'émergence d'un paradigme politique qui *configure* la complexité de la réalité historique. Mais, dans ce cas, il est difficile de distinguer histoire et mythe. Du point de vue philosophique, où je me place ici, la *figure* d'Alexandre devrait être envisagée dans tous les aspects qui nous ont été légués par les récits historiques, les légendes et les fictions rhétoriques. Cette perspective s'éclaire surtout grâce aux discours rhétoriques attribués à Alexandre et à ses interlocuteurs, qui sont parfois des adversaires. Elle n'est pas nouvelle, puisqu'on l'a adoptée pour l'oraison funèbre de Périclès, relatée par Thucydide, et que nous utilisons comme s'il s'agissait d'une transcription fidèle du discours de celui-ci sur l'apologie de la démocratie. Il n'y a aucune raison que ce qui est accordé à Périclès, soit refusé à Alexandre.

Cette démarche me dispense d'engager ici un travail délicat sur les sources, pour distinguer histoire et fiction. Je me suis permis de cibler certains textes précis, parmi d'autres possibles, qui peuvent établir mon hypothèse de travail, grâce à une dimension narrative qui traverse et excède l'histoire proprement dite.

⁴ Cf. T. Honoré, *Ulpian. Pioneer of human rights*, Oxford University Presse, 2002².

4. Trois apports différents : description événementielle, rhétorique et philosophie

Nombreux sont les historiens de l'Antiquité qui s'occupèrent d'Alexandre. J'en ai retenu deux, Quinte-Curce et Arrien⁵, plus un philosophe, Plutarque. D'autres, ont écrit des fictions, parmi lesquelles j'ai pointé des énoncés de Dion de Pruse et de Lucien. Bien que l'exposé de Quinte-Curce, qui aurait vécu sous l'empereur Vespasien, soit le plus ancien des trois, j'ai préféré un ordre logique, en commençant par quelques considérations d'Arrien, qui est également philosophe, élève d'Épictète⁶, et en puisant chez Plutarque des réflexions étonnantes sur les liens d'Alexandre avec la philosophie, pour terminer par des références aux trois auteurs, en particulier à Quinte-Curce, chez qui la rhétorique conduit à la question de l'interculturalité. Mais voyons, d'abord, l'apport de chacune de ces trois sources, en suivant l'ordre historique.

Au début de son exposé, dans l'*Anabase d'Alexandre*, qui constitue le récit le plus complet sur l'histoire d'Alexandre entre 336 et 323 avant notre ère⁷, Arrien indique qu'il existait de nombreux écrits sur Alexandre. Le stratège avait séduit beaucoup d'historiens et produit des témoignages contradictoires. Arrien avoue s'être fié aux écrits de Ptolémée et d'Aristobule, en les complétant par d'autres. Ces deux historiens avaient pris part à l'expédition d'Alexandre et écrivirent après sa mort, ce qui limitait le besoin de déformer les faits, car cela n'était pour eux ni nécessaire, ni une source de profit⁸. Bien qu'il ait été un élève d'Épictète, un moraliste, Arrien livre un texte descriptif avec des détails quant à la diversité des peuples impliqués dans ces guerres, aux effectifs militaires dans les deux camps, aux moyens utilisés et aux événements.

Le cas de Quinte-Curce est très différent. Même si son texte est antérieur à celui d'Arrien, non seulement il est incomplet (manquent les deux premiers livres, la fin du cinquième et le début du sixième, ainsi qu'une partie du dixième, au moment le plus important, avant la mort du roi), mais il est moins précis sur le plan militaire. La seule source qu'il cite est Clitarque, fils d'un chroniqueur d'Alexandre, dénommé Dinon, qui écrivit vers 310 avant notre ère, mais dont nous ne possédons pas l'œuvre⁹. Toutefois, il met en relief des discours, avec un plaisir pour la rhétorique qui contraste avec la sobriété du récit d'Arrien. Indépendamment de la véracité de ce qu'il relate, il nous aide à découvrir le débat autour de l'ouverture d'Alexandre à l'égard des peuples conquis. Ses informations sont d'autant plus intéressantes qu'il stigmatise cette ouverture, en opposant la mentalité sobre des Macédoniens à la richesse et à la débauche des Perses, ce qui l'autorisait à

⁵ Pour d'autres historiens, voir N.G. Hammon, *Three Historians of Alexander the Great. The so-called Vulgate Authors, Diodorus, Justin and Curtius*, Londres, Cambridge University Press, 1983 et *Sources for Alexander the Great : A analysis of Plutarch's Life and Arrian's Anabasis Alexandrou*, Londres, Cambridge University Press, 2007.

⁶ Selon P. Vidal-Naquet, Arrien a été honoré d'une statue à Corinthe avec une inscription qui le qualifie de « légat d'Auguste propéteur en Cappadoce » et de « philosophe ». Et il précise que le travail qu'il accomplit auprès d'Épictète est rendu public et c'est aux notables qui ont érigées sa statue qu'il a dédié les *Entretiens* du maître, dont il faut l'éditeur.

⁷ Voir sur Arrien et son récit, l'exposé de P. Vidal-Naquet, « Flavius Arrien entre deux mondes », dans *Arrien, Histoire d'Alexandre. L'anabase d'Alexandre le Grand*, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris, 1984, pp. 309-394.

⁸ Arrien, *Anabase d'Alexandre*, livre I, trad. Pierre Savinel, *op. cit.*, p. 17. Pour le texte grec, j'ai suivi l'édition Teubner de G. Wirth (Leipzig, 1967), et je suivrai la traduction en question, avec d'éventuelle modification. Je citerai l'ouvrage par AA.

⁹ Sur les sources de Quinte-Curce, voir les notices d'Annette Flobert, dans sa traduction de Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre*, Préface de Claude Mossé, Gallimard, Paris, 2007, pp. 377-379. Je suis cette traduction, et je citerai l'ouvrage par HA.

charger Alexandre de déviations inadmissibles. Sa critique porte sur l'évolution du comportement d'Alexandre et son adoption des mœurs des vaincus. Or, le goût de Quinte-Curce pour la rhétorique, le pousse à rendre compte des justifications données par Alexandre, qui révèlent l'idée de l'universalité multi-culturelle de sa politique, et que l'historien n'avait aucune raison de promouvoir. Aussi, le statut de ce qu'il met en intrigue me semble également philosophique, et accessoirement rhétorique.

Or, c'est bien cette dimension philosophique de la pensée d'Alexandre que Plutarque nous dévoile. Je retiendrai deux de ses textes : « La vie d'Alexandre » qu'on trouve dans les *Vies parallèles*, où il l'associe à César¹⁰, et « Sur la Fortune ou la Vertu d'Alexandre », qu'on trouve dans ses *Œuvres morales*¹¹. Plutarque rapproche l'histoire d'Alexandre et la naissance du stoïcisme. Il indique même que, dans son ouvrage consacré à la *République*, Zénon de Cittium, le fondateur du stoïcisme, considère que la politique doit tendre à un but précis. Il faut « que nous ne vivions plus séparés en cités ou en communautés régies par des lois différentes, que nous considérions l'humanité entière comme une seule communauté politique, qu'il n'y ait plus qu'un mode de vie, qu'un ordre unique, comme d'un grand troupeau vivant ensemble sur le même pâturage ». Il précise même que Zénon a ainsi donné « une forme au rêve confus d'une gouvernance régie par des bonnes lois, et fondée sur la philosophie ; mais c'est Alexandre qui mit ces théories en pratique » (FV I, 329a-b). Il faut, me semble-t-il, comprendre ce texte comme suit : c'est Alexandre qui, par sa politique, a anticipé ce projet et l'a réalisé par ses actions, permettant au stoïcisme de le mettre en forme sur le plan théorique.

Nous verrons que l'allusion à « un grand troupeau vivant sur le même pâturage » n'est pas métaphore littéraire, mais renvoie, en réalité, au système politique *pastoral*, que l'on rencontre chez Homère, mais aussi chez Platon, dans le *Politique*, et qui aura une destinée surtout au Moyen Âge¹². Il s'agit d'une clé importante que j'utiliserai dans la suite, et qui ouvre le chemin vers le centre de gravité de la philosophie politique d'Alexandre. Mais, pour le moment, prenons au sérieux les propos de Plutarque concernant la dimension philosophique de la pensée d'Alexandre, au point qu'il ose le considérer comme «le plus grand des philosophes ».

¹⁰ Plutarque, *Alexandros* (parfois dit : *Alexandrou bion*), c'est-à-dire *Vie d'Alexandre*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, Collection Budé, 1975, T. IX. C'est la traduction que je suis, avec des modifications, et je citerai l'ouvrage par VA.

¹¹ Plutarque, *Peri tès Alexandrou tychès ê aretès*, c'est-à-dire , *Sur la Fortune ou la Vertu d'Alexandre*, texte établi et traduit par Françoise Frazier et Christian Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, Collection Budé, 1990, T. V, 1^{ère} partie, I, 329A-B. C'est la traduction que je suis avec des modifications, et je citerai l'ouvrage par FV.

¹² Voir mon étude « La tradition chrétienne: Des Évangiles à saint Thomas d'Aquin », dans *Histoire de la philosophie politique*, vol. 1, dir. A. Renaut, Calmann Lévi, Paris, 1999, pp. 399-459.

5. À la découverte d'un grand philosophe

Plutarque amorce le débat sur Alexandre d'une façon perspicace, en révélant d'emblée sa rupture avec son précepteur. « Malgré Aristote, dit-il, qui lui conseillait de traiter les Grecs en chef (*hègemonikòs*) et les barbares en maître (*despotikòs*), d'accorder aux uns la sollicitude qu'on a envers des amis ou des proches, et de traiter les autres comme des animaux ou des plantes, ce qui l'eût mené à la guerre et eût rempli son règne d'exils et de sourdes rébellions, Alexandre se considérait comme envoyé par les dieux pour être le conciliateur et l'arbitre de tous les êtres humains (*ton holôn*) » (FV I, 329b-c) Trois expressions clés se succèdent : envoyé des dieux, conciliateur et arbitre chez tous les êtres humains dans le monde. Ces trois expressions recouvrent deux thèmes différents qui seront discutés : le premier situe le statut divin du roi, le second sa stratégie et sa politique, qui ne se contentent pas seulement de jouer le rôle d'arbitre entre les Grecs ou entre les Barbares, ou encore entre les Grecs et les Barbares, mais vise également à tout faire pour les réconcilier, en vue de changer le monde, en limitant les antagonismes et les guerres, pour instaurer la paix.

La suite du texte révèle la façon dont Alexandre entreprit cette tâche. Il força, dit-il, par les armes seulement ceux qu'il ne pouvait pas rallier par la persuasion. Cela veut dire que, d'une façon ou d'une autre, il réussit à *rassembler* « en une même unité (*to auto*) les éléments épars du monde », à *mêler* et à *recomposer* « dans une grande coupe d'amitié les vies, les caractères, les mariages et les mœurs ». Et la raison de tous ces actes, c'est qu'il *dirigea* les êtres humains de façon qu'ils puissent « regarder la terre comme leur patrie, son camp comme leur citadelle et leur forteresse, les gens de bien comme leurs parents et les méchants seuls comme des étrangers ». Par cette politique, ils devraient arriver à ce que « les Grecs et les barbares ne puissent plus être distingués par la chlamyde, le bouclier, le cimenterre ou la candies, ni un Grec à la vertu et un barbare au vice ; le vêtement la table, les mariages, tout le mode de vie devenaient les éléments d'une communauté *mélangée*, que les liens du sang et les enfants aideraient à se constituer » (VF I, 329c-d).

Ce texte dit presque tout ce qu'il faut dire. Et la suite de mon travail ne fait rien d'autre que de l'explicitier et le fonder par les événements historiques et les paroles des protagonistes, en élucidant, en plus, le sens de la filiation divine conférée à Alexandre. L'intérêt des réflexions de Plutarque réside dans le fait qu'il attribue à Alexandre, non seulement une pensée *politique* en faveur de l'universalité multiculturelle qui émerge dans ce texte, mais également une réflexion *philosophique*. Par là, il redresse une injustice historique, et se permet de faire un pas de plus, pour assurer à la philosophie politique, un rôle moteur dans l'histoire. Cette prise de position ressort clairement de ses analyses dans les deux textes que j'ai cités ci-dessus.

Dans le premier, il écrit qu'il ne prétend pas jouer le rôle de l'historien, mais souhaite produire des biographies en relevant les vertus et les vices de ses protagonistes, ce qui n'apparaît pas nécessairement dans leurs actions éclatantes, mais se manifeste dans des détails infimes. Le philosophe qu'il est, cherche à « pénétrer de préférence dans les signes distinctifs de l'âme et de produire, à l'aide de ces signes, la spécificité de

la vie de chaque homme (*eidopoiein tôn hekaston bion*), en laissant à d'autres, l'aspect grandiose des événements et des guerres » (VA 1, 664e-665a). Autrement dit, il ne s'agit pas de mettre en scène des événements historiques mais de découvrir ses idées, ses projets et ses qualités, en tenant compte de ce qu'on raconte d'Alexandre. Le second ouvrage confirme d'ailleurs l'idée que les paroles d'Alexandre révèlent son caractère et son âme (330e).

Ainsi, à l'interprétation qui fait des exploits d'Alexandre le fruit de la Fortune, Plutarque oppose une autre où il montre que l'éducation et la pratique philosophiques ont nourri ses vertus. C'est bien grâce à sa propre philosophie qu'il aurait pris les décisions qui déterminèrent le cours de l'histoire du monde, en s'appropriant le contexte géopolitique et les événements qui marquèrent le canevas de ses actions. Nous venons déjà de voir que, parmi ces décisions, figurent la reconnaissance de la multiculturalité et la mise en forme des prémisses d'une politique interculturelle à travers l'idée d'une universalité multiculturelle, exprimée à travers l'idée de « *rassembler* en une même unité (*to auto*) les éléments épars du monde ». Il s'agit là d'une approche hautement philosophique, que Plutarque eut le mérite de la relever et de justifier.

D'abord, il rappelle que grâce à Aristote, Alexandre eut une éducation philosophique qui a préparé sa grandeur d'âme, son intelligence, sa modération et sa bravoure. Ensuite, il relève que si les philosophes réputés doivent leur gloire à leurs paroles, leur vie et leur enseignement, on peut considérer que la politique d'Alexandre peut être soumise aux mêmes critères en faisant de lui un véritable philosophe. Enfin, il considère que si les philosophes se targuent d'adoucir et de discipliner les mœurs rétives et incultes des gens, il faut considérer qu'Alexandre, qui « a transformé le naturel de peuplades innombrables », devrait être traité comme « le plus éminent des philosophes (*philosopôtatos*) » (FV I, 327f-329a). Cette dernière assertion est impressionnante, puisqu'elle accorde le statut de « grand » philosophe à Alexandre parce qu'il a été capable d'agir et de transformer la nature de peuplades innombrables. À ce titre, on peut considérer que lorsqu'on parle d'Alexandre le *Grand*, cette dernière expression, doit inclure, non seulement le stratège et le politique, mais également le philosophe.

Pour fonder sa thèse, Plutarque oppose les processus favorisés par la chance ou la fortune, aux actions accomplies par l'agent vertueux. La Fortune cherche à s'attribuer tous les mérites : « elle clame qu'Alexandre est son œuvre et qu'elle en est l'unique auteur ». Or, « au nom de la Philosophie, ou plutôt au nom d'Alexandre lui-même », dit Plutarque, celui-ci ne peut que s'indigner de pareille usurpation, lui qui a vécu des souffrances physiques sans fin et des souffrances psychiques et morales pour arriver à ses fins. Il ne faut pas confondre Alexandre avec ces rois qui n'ont jamais été blessés, comme les rois Perses, et qui combattaient en toute sécurité, ce qu'il convient d'attribuer à l'activité de la Fortune. Mais il faut aussi éviter de généraliser quelques circonstances qui lui ont été favorables, en particulier sur le plan du climat ou du terrain (326d-327c).

Les véritables mérites d'Alexandre résident ailleurs : dans sa grandeur d'âme, son intelligence, sa modération, sa bravoure, qui sont « le viatique pour son expédition que la philosophie lui avait préparée ». Et

cela, il le doit plus à son précepteur Aristote qu'à son père Philippe. À Aristote, il doit l'enseignement des vertus, ainsi que son attachement aux mythes, en particulier à ceux qui sont racontés par Homère, et qui font d'Achille un modèle (327e-d), et à ceux qui façonnèrent la légende de sa naissance divine, et qui l'encourageant à aller jusqu'au sanctuaire d'Ammon en Égypte, pour avoir la confirmation de cette origine. En minimisant ce qui proviendrait de la Fortune, Plutarque déclare : « Le dessein même de son expédition pose Alexandre *en philosophe*, dès lors qu'elle ne devait pas lui procurer les délices du luxe, mais *assurer entre tous les hommes la concorde, la paix et les échanges entre (koinônian pros allêlous)* » (330e). Et plus loin, lorsqu'il le compare à d'autres gouvernants, soumis au plaisir et à la débauche, à l'impiété, à l'iniquité et à l'ambition, il ajoute : « Les dits d'Alexandre, au contraire, *abstraction faite du diadème, de la parenté avec Ammon et de la naissance noble*, vous apparaîtront dignes d'un Socrate, d'un Platon et d'un Pythagore » (330f-331a). Autrement dit, Plutarque fait un pas en avant par rapport aux considérations précédentes qui énuméraient des faits concrets (vies, les caractères, les mariages et les mœurs), et met à l'actif d'Alexandre des valeurs plus générales, comme la concorde, la paix et la communauté des intérêts, tout en marquant quelques réticences quant à la filiation divine du roi.

En infléchissant ici l'appropriation par Alexandre des mœurs des peuples conquis, y compris le statut divin du roi, Plutarque défigure, par une décision délibérée, le sens des choix d'Alexandre. Et cette défiguration atteint un point culminant, lorsqu'il situe ces éléments dans les prérogatives de la Fortune, promues par des poètes flatteurs et des sophistes qui l'accompagnaient, lesquels magnifiaient sa puissance, en occultant sa modestie. Aucun roi, dit-il, « n'a été plus maltraité que lui par la Fortune. (...) Son hostilité a été celle d'une rivale acharnée et intraitable, comme si elle en avait à un autre Héraclès » (II, 341d-e). Or, pour faire voir la grandeur d'Alexandre, Plutarque relève ce qui est humain en lui et énumère ainsi toutes ses souffrances et ses sacrifices pour faire voir ses mérites et ses vertus (340e-341d). Il tient à souligner que c'est sa Vertu qui lui permit de réaliser ses projets et ses exploits, qui n'étaient pas ceux des guerriers habituels, mais sont d'une nature sublime : « imposer un ordre commun à toute l'humanité, de la soumettre à une seule autorité, de lui faire adopter un genre de vie uniforme » (342a-b).

La formulation de ces projets complète les thèmes que j'ai relevés au début de mon analyse du texte de Plutarque : envoyé des dieux, conciliateur et arbitre chez tous les êtres humains dans le monde. Gardons à l'esprit tous ces éléments, car ils traversent les réalisations concrètes d'Alexandre, comme un fil d'Ariane qui conduit à destination. Mais, dès lors qu'on envisage Alexandre non plus seulement comme homme politique et comme stratège, mais également comme *philosophe*, il convient de tirer les premières leçons de ce qui précède, et qui peut nous aider à mieux contextualiser son apport à l'histoire de la pensée, et plus spécialement à la formation de l'idée d'universalité.

6. *Les chemins vers l'édification de l'universalité politique*

Les rapprochements mis en scène par Plutarque sont d'autant plus subtils qu'ils nous rappellent, toutes proportions gardées, un rapport analogue avec l'époque de la naissance de la sagesse grecque présocratique. On oublie souvent que la politique de Solon à l'égard des eupatrides, en abolissant, au moyen de lois prohibitives, les dettes des agriculteurs endettés pour les libérer de leur fardeau financier, a été accompagnée ou suivie des spéculations des sages ioniens, sur l'Un-Tout et sur l'unité du *logos* personnel et politique dans la cité, et ceci malgré la reconnaissance de divers régimes politiques dans les cités grecques et la distinction entre Grecs et Barbares¹³. L'Un-Tout supposait l'unité des parties selon une régulation, exprimée par Héraclite à travers la polysémie du Logos, — tout comme les lois de la cité régulent le comportement des citoyens pour réaliser la mesure et l'harmonie. Par comparaison, on peut dire que la politique d'Alexandre pour libérer les cités grecques conquises par les Perses et en prolongeant ses conquêtes sur leurs territoires et en respectant les peuples conquis, établit une égalité entre des peuples de cultures différentes, réalisant un projet politique nouveau, celui de l'*universalité multiculturelle*, avec l'espoir que par le mixage physique et culturel une nouvelle génération d'êtres humains édifierait un monde nouveau.

Certes, entre l'universalité des lois dans la cité garantie par l'autorité publique et l'universalité multiculturelle imposée par l'autorité du roi, il y a une différence de régime politique. Mais, en l'occurrence, l'autorité se réfère au principe d'*égalité*, d'une part, entre les citoyens et, d'autre part, entre les peuples. Le *plus* dans l'apport d'Alexandre par rapport à Solon tient dans la réflexion sur l'universalité multiculturelle qui prolonge l'universalité cosmique et abolit la différence entre Grecs et Barbares. S'il y a un point qui subvertit le statut d'égalité selon Alexandre, c'est, on s'en doute, l'autorité royale comprise dans son rapport à une filiation divine. Je reviens dans la dernière partie de mon exposé, sur ce point tant controversé parmi les Macédoniens.

Mais, en cet endroit, constatons que, dans ces analyses, la première réflexion philosophique qui y fait irruption et se déploie jusqu'à atteindre, plus tard, le plan cosmique chez les stoïciens, naît dans le cadre de l'histoire et des événements qui la constituent. Cela signifie que l'histoire de la politique d'Alexandre, qui annonçait l'époque hellénistique, atteste l'émergence de pensées nouvelles, qui sont plus sensibles aux autres cultures et à l'égalité entre les êtres humains, tout comme l'histoire de la politique de Solon à l'époque archaïque, inaugura des réflexions qui, du point de vue politique, conduisirent à l'événement de la démocratie et, sur le plan réflexif, au pluralisme philosophique. Mais, s'il a fallu plus d'un siècle pour que Clisthène et Périclès achèvent le processus par l'instauration de la démocratie, il a fallu à peine quelques années pour que la politique d'Alexandre soit *déviée* par ses successeurs. Car, nous le verrons, un des points majeurs de sa politique, c'est qu'il consentit, pour réaliser l'universalisme multiculturel, à se soumettre lui-même à cer-

¹³ C'est la raison pour laquelle je me suis permis de commencer la partie sur les Présocratiques de mon *Histoire de la Philosophie ancienne et médiévale* (Paris, Grasset, 1998), par Solon (p. 133-140), plutôt que par Thalès, comme on le fait habituellement.

taines mœurs de ses adversaires, y compris sa divinisation, sur laquelle la résistance des siens sera, le plus souvent, sans concessions.

La façon dont Plutarque introduit cette forme d'universalisme ouvre une première voie. Ce projet, dit-il, était inné chez lui, depuis son enfance, si l'on se rappelle l'épisode des ambassadeurs du roi de Perse en visite à la cour de Philippe. Accueillis par Alexandre, il leur demandait des informations concrètes sur la Perse, qui étaient celle d'un stratège, suscitant l'admiration de ses visiteurs, lesquels le qualifièrent de « grand roi », en l'opposant ainsi à leur roi qui était plutôt un roi « riche » (II, 344b). Ces propos, s'ils recèlent quelques trace de vérité, alimentent sûrement l'imaginaire *géopolitique*, qui nourrit les ambitions d'Alexandre. Mais rien encore ne pouvait prévoir qu'un jour allait s'instaurer l'idée d'un cosmopolitisme uniforme et univoque défendu par la vision stoïcienne du réel, ni même celle d'une universalité multiculturelle qui la précède et qu'Alexandre lui-même allait mettre en scène. Du reste, Plutarque avait de l'aversion pour les mœurs des Barbares. Pourtant quelque chose de décisif émerge dans son exposé, et qui ouvre à une universalité, préalable, dans l'ordre des actions vertueuses. Si l'on considère, dit Plutarque, que la nature d'Alexandre était telle qu'un dieu l'avait engendrée, elle serait sûrement constituée par un harmonieux assemblage de vertus. Par suite, on pourrait dire qu'il avait la sagesse pratique de Cyrus, la modération d'Agésilas, l'intelligence de Thémistocle, l'expérience de Philippe, l'audace de Brasidas, l'éloquence et l'habileté politique de Périclès, etc., sans oublier la grandeur d'âme d'Achille (II, 343a-b). Cette multiplicité d'actions vertueuses attribuées séparément à ces figures illustres, Alexandre la posséderait en lui-même comme un type d'universalité. Cela autorise Plutarque à faire un pas de plus et à comparer plus directement Alexandre à de tels hommes illustres pour relever qu'ils n'ont pas agi seulement grâce à l'action de la Fortune, mais surtout grâce à leurs vertus. « Solon avait réalisé à Athènes, l'abolition des dettes, qu'il appelait *sisachthie* : Alexandre s'est lui-même substitué comme débiteur à ses soldats pour payer leurs dettes ; Périclès avait levé des impôts sur les Grecs, et, avec cet argent, il avait orné de sanctuaires l'Acropole : Alexandre a pris les richesses des barbares, les a envoyées en Grèce et a consacré dix mille talents à faire construire des temples aux dieux... » (II, 343B-D). Autrement dit, Alexandre réunit et pratique ce qu'une multitude d'hommes vertueux ont réalisé séparément, de sorte que son action atteste l'irruption d'une nouvelle philosophie politique ouverte à l'universalité.

Arrien écrit quelque chose d'analogue, lorsqu'il dit que « celui qui condamne Alexandre doit le faire en produisant non seulement ce qui chez lui est condamnable, mais en *rassemblant tout ce qu'Alexandre à fait en une seule contrée (eis hen chôrion)* ». Pierre Savinel traduit, d'une façon plus libre mais non moins correcte, par « en rassemblant en un seul faisceau absolument tout ce qu'il a fait ». Quoi qu'il en soit, cet acte, Arrien le situe, non plus sur le plan des cités grecques, mais dans l'ordre du monde. Par là il fait un pas décisif vers l'universalité plus englobante, qui tient compte de ses actions relativement à d'autres peuples et d'autres cultures. Aussi, il précise qu'il faut surtout discerner « le degré de prospérité humaine qu'il a atteint, lui qui est devenu, sans aucune contestation possible, roi de deux continents, et dont le nom est parvenu aux extrémités de l'univers » VII, 30, 1-3). Bref, avec les précisions d'Arrien nous passons de l'universalité des

multiples actions vertueuses à l'universalité des multiples cultures.

Ainsi, si la première démarche retenue par Plutarque est loin encore d'une universalité multiculturelle, et circonscrit surtout l'universalité d'une diversité d'actions vertueuses qui supplantent les dons de la fortune et les méfaits de l'infortune, celle d'Arrien nous ouvre la voie vers une universalité globale de deux continents, sans précisions quant aux cultures qu'elle comporte. Mais, comme nous le verrons dans la suite, Arrien inclut plus clairement la multiculturalité. En réalité, Plutarque aussi fait un pas important dans cette direction. Il illustre ses réflexions par différents épisodes de la vie d'Alexandre, depuis les récits fantastiques autour de sa naissance, des épisodes signifiants de son enfance et, enfin, au fil de ses conquêtes. Dans son exposé, il fait voir que les positions d'Alexandre à l'égard de ses ennemis changent au cours du temps.

Au début, Alexandre tient à la différence entre Grecs et Barbares, tandis que dans la suite, à partir de la bataille d'Issos, lorsqu'il capture la famille de Darius, il modifie son attitude, avec une propension de plus en plus grande à apprécier la culture de ses ennemis en adoptant certains de leurs mœurs et en se liant de liens de parenté. Au-delà de la générosité vertueuse du conquérant, ces transformations recélaient les semences de nouvelles attitudes, qui allaient ébranler la prééminence des valeurs de l'hellénisme. C'est le doute à l'égard de cette attitude définitive d'Alexandre qui empêche Plutarque de franchir le pas décisif pour louer la multiculturalité. Pourtant, on l'a vu, il ne cesse d'insister, non sans quelque sympathie, sur l'universalisme d'Alexandre, qui abolit la différence entre Grecs et Barbares, et qui cherche à établir un monde commun, une patrie commune pour l'humanité. C'est dire qu'il ressent l'importance d'une forme d'universalité, lui qui, en tant que romain, est sensible à la politique de l'hellénisation des peuples par les diadoques à l'époque hellénistique, et, dans le sillage, à l'amorce d'une romanisation du monde. C'est pourquoi le regret qu'il avoue concerne les limites, à ses yeux, d'une politique de réciprocité prônée par Alexandre, en s'appropriant certaines mœurs des peuples conquis, et non tellement en leur imposant des attitudes et des habitudes gréco-macédoniennes. Cela signifie aussi que l'idée d'une universalité multiculturelle dans la politique d'Alexandre n'est pas absente chez Plutarque, mais elle n'est promue comme une valeur. On pourrait même dire qu'elle lui paraît souvent comme un excès. C'est d'ailleurs cette même attitude qui sous-tend les écrits de tous ceux qui se sont occupés d'Alexandre dans l'Antiquité, mais évaluée, chaque fois, en fonction de critères différents.

7. La polyvalence de la notion de « parenté »

Au printemps de 334, Alexandre débarque en Troade, accomplissant un acte symbolique au nom d'Achille son héros. Consacrée par des rituels et des cérémonies, cette proximité avec le héros qui s'est glorifié par sa mort, et qu'Alexandre considère, si l'ose dire, comme un frère, s'appuie sur un fond mythique qui l'accompagne jusqu'à la mort qui le glorifie. La proximité avec Achille se double avec la proximité de Pa-

trocle avec Héphestion, son ami le plus fidèle, qui le suivit dans ses attitudes à l'égard des peuples conquis, et mort soudainement par maladie, presque à la fin de leurs conquêtes, à Ecbatan, au moment Alexandre offrait un sacrifice comme d'habitude et organisait des jeux sportifs et artistiques, tout en participant à des beuveries. Outre, les cérémonies grandioses qu'il organisa pour son ami, — cet autre Alexandre, comme il dit à la mère de Darius, qui était pour ainsi dire un frère —, il le proclama comme un « héros », ce qui équivalait, depuis l'époque homérique, à être classé parmi les « demi-dieux » (AA, VII, 14).

Il est bien connu qu'Alexandre admirait les épopées homériques, et qu'Achille fut son modèle. C'est à Aristote qu'il doit cette prédilection. Celui-ci aurait composé un commentaire du texte homérique, qu'il portait avec lui pendant ses campagnes. Cela autorisa Dion de Pruse, dit Chrysostome (1^{er} siècle de notre ère) de composer, dans le 2^e *Discours sur la royauté*, un dialogue entre Philippe et Alexandre sur le statut de la poésie d'Homère. Alexandre affirme que cette œuvre mérite l'attention de celui « qui est destiné à gouverner l'humanité entière ou, sinon, à tout le moins, les peuples les plus nombreux et les plus en vue, et qui sera exactement, comme dit Homère, “ un pasteur d'hommes ”¹⁴ »¹⁵.

Cette référence à Homère est exactement celle, on l'a vu, que Plutarque attribue à Alexandre, mais en se référant aux stoïciens. On se souvient, l'idée est qu'il faut instaurer un système politique où nous ne vivrions plus séparés en cités ou en communautés régies par des lois différentes, mais en considérant « l'humanité entière comme une seule communauté politique », et en acceptant qu'il n'y ait plus qu'un mode de vie, qu'un ordre unique, « comme d'un grand troupeau vivant sur le même pâturage ». Cette assertion n'est donc pas factice, mais constitue une clé dans la façon dont Alexandre conçut sa propre gouvernance.

En effet, théoriquement, le roi devrait agir comme le berger à l'égard de son troupeau en s'occupant de tout, semblable au règne de Cronos analysé par Platon dans le *Politique*, fondant ainsi le mythe de l'autochtonie, où les êtres humains sont nés de la terre, en dehors de la sexualité, ce qui élimine la parenté. Le système politique platonicien où l'on parle de communauté de femmes et des enfants prolonge ce point de vue, en contournant la parenté par le système politique. Mais dans le *Politique*, Platon opte pour un point de vue moins mythique et considère que le roi philosophe de la cité platonicienne, sous le règne de Zeus, doit mettre en œuvre un État multifonctionnel, en s'accordant à une division des tâches qui s'appuie uniquement sur le savoir et la séparation des classes ou des races¹⁶. Avec Alexandre, on assiste manifestement à un infléchissement de toutes ces positions en mélangeant les races, de sorte que la parenté peut devenir une sorte de fraternité. Dans cette démarche s'inscrit donc quelque chose de profond quant au statut d'une transposition du schème de la parenté sur le plan politique, et donc aussi sur la possibilité d'une *fraternité* entre les

¹⁴ Homère, *Iliade*, I, 288 — à propos d'Achille.

¹⁵ Voir *Alexandre le Grand. Les risques du pouvoir*, Textes philosophiques et rhétoriques traduits par Laurent Pernot, Paris, Les Belles Lettres, 20013, p. 58.

¹⁶ Sur cette question, voir mes études : . « De la généalogie à la gèneséologie », *La naissance de la Raison en Grèce*, éd. J.-F. Mattéi, PUF, Paris, 1990, pp. 83-96 ; « Transfigurations du paradigme de la parenté », dans *Le paradigme de la filiation*, éd. J. Gayon et J.-J. Wunenburger, L'Harmattan, Paris, 1995, pp. 169-186 ; et « “Le paradigme platonicien du tissage comme modèle politique d'une société complexe”, *Revue de philosophie ancienne*, 13 (2), 1995, pp. 108-162.

peuples.

Qui aurait pu s'imaginer qu'une référence politique à Homère puisse être la source de la philosophie politique d'Alexandre ? Bien sûr, cette vision est rétrospective. Elle n'en révèle pas moins quelque chose d'original, qui naîtra au fil des conquêtes d'Alexandre, et qui laissera des traces dans la gouvernance des peuples en Europe jusqu'à l'époque moderne même si, comme je l'ai déjà dit, la philosophie politique d'Alexandre sera déviée par les diadoques, au profit de l'hellénisation des peuples. Mais suivons le cours de ses conquêtes, pour circonscrire les transfigurations de l'idée d'universalité, jusqu'à l'instauration d'une universalité multiculturelle.

En mai de la même année 334, il défait les généraux de Darius III au Granique et, un an plus tard, il dénoue par son épée le célèbre nœud gordien. L'année 333 est décisive dans ses projets. Il affronte les révoltes de diverses cités grecques, et notamment d'Athènes et de Sparte. En même temps, face à l'avancée de Darius en Cilicie, il décide d'envahir cette région, conquérant la Paphlagonie et la Cappadoce, alors que ses généraux soumettaient la Carie, Myndos et Cos, et reprenaient Halicarnasse. Cette stratégie de la guerre éclair, qui fût l'un des points forts de sa politique militaire, lui permit, lors de son avancée vers la Syrie, de modifier ses plans, lorsqu'il apprit que Darius tentait de couper ses arrières. Cela aboutit à la bataille d'Issos en novembre, où Darius dû abandonner ses troupes, laissant ses femmes et ses enfants à la merci d'Alexandre (AA II, 12, 3-8).

C'est à cette occasion, que les premiers signes probants d'une ouverture à l'égard du vaincu font leur irruption. Ils s'expriment d'une façon ambiguë, car, peu après, lors du siège de Tyr, Alexandre refuse les propositions de Darius qui lui donnait dix mille talents pour racheter sa famille, lui cédait un territoire jusqu'à l'Euphrate, lui accordait la main de sa fille et lui offrait, par cette alliance, son amitié. Les réponses célèbres d'Alexandre, l'une à Parménion, son stratège le plus expérimenté, l'autre à Darius même, révèlent, par leur ambivalence, le moment historial d'une rupture par rapport aux habitudes du passé. À Parménion qui le conseillait d'accepter l'offre de Darius pour terminer la guerre et ne plus avoir besoin d'affronter de dangers à l'avenir, il répondit que s'il était Parménion, il agirait ainsi, mais comme il est Alexandre, il répondra à Darius qu'il n'avait besoin ni de ses richesses, ni d'une partie du territoire, parce qu'il lui appartenait entièrement. Quant à sa fille, il l'épouserait, si tel était son plaisir et même contre l'avis de son père. Et pour ce qui est de l'amitié qu'il lui offrait, « il invitait Darius à venir en personne, s'il désirait trouver quelque marque de bienveillance de sa part (*philanthrôpon par'auton*) » (AA II, 25, 1-3).

Cette double réplique marque une rupture avec la politique de Philippe qui avait projeté d'atteindre, comme limite de sa conquête, le fleuve Halys, qui forme la frontière de la Lydie, et qui manifestement était, par fidélité à son ancien maître et compagnon d'armes, le projet que s'était fixé Parménion. Celui-ci, modèle par excellence du général macédonien, ne cessera de manifester sa loyauté dans les combats, mais finira, à cause des tergiversations de son fils Philotas, face aux choix d'Alexandre vis-à-vis des Barbares, par une mort imméritée. Mais cette rupture est également adressée à Darius, après avoir manifesté une générosité

sans précédent à l'égard de sa mère, de sa femme et de ses enfants. Alexandre tenait bien à montrer que ce n'était pas contre sa personne qu'il faisait la guerre mais *pour devenir maître du monde afin de le changer radicalement* au moyen d'une universalité multiculturelle. Pour bien comprendre l'enjeu de ce qui s'est déroulé après la bataille au fleuve Issos, il faut commencer à situer, comme dirait Plutarque, la grandeur d'âme qu'il y montra.

En effet, Plutarque montre, dans la *Vie d'Alexandre*, que l'attitude respectueuse du roi à l'égard des captives est un acte politique d'une envergure exceptionnelle, puisqu'il créa un lien particulier avec la mère de Darius et, plus tard, il se maria avec l'une de ses petites-filles. C'est cette parenté symbolique qui devint le fil d'Ariane de sa politique, et se transforma, à un moment donné, en parenté réelle. Plutarque ne manque pas de perspicacité lorsqu'il conclut d'une façon poétique : « À la vue de leurs attraits, il opposait la beauté de sa propre vertu et de sa continence, et passait devant elles comme devant des statues » (21, 676e). Toutefois, il note, peu auparavant, qu'Alexandre « persuadé qu'il est plus digne d'un roi de se vaincre lui-même que de triompher de ses ennemis ne toucha point ces femmes, ni d'ailleurs aucune autre, avant le mariage, à l'exception de Barsine. Celle-ci, devenue veuve à la mort de Memnon, avait été capturée à Damas. Comme elle avait reçu *une éducation grecque*, qu'elle était de manières agréables et qu'elle avait pour père Artabaze, issu lui-même d'une fille du grand Roi, Alexandre en fit sa compagne, sur le conseil de Parménion, qui, au dire d'Aristoboulos, le poussa à prendre cette femme aussi noble que belle » (21, 676b-e).

Le détail est important, puisqu'il marque, au début de ses conquêtes militaires, une attitude différente à l'égard d'une femme de culture grecque et les autres, de culture persane. Cette attitude atteste un respect inhabituel à l'égard des Perses, qui se développa au fil du temps. La première manifestation de cette ouverture intervient avec la mort de l'épouse de Darius et le respect quasi maternel à l'égard de la mère de Darius, comme le révèle très clairement Quinte-Curce¹⁷. Une deuxième manifestation concerne son union avec une fille de Darius et une fille d'Ochus, lors du mariage collectif où se sont mariés, en même temps, de nombreux de ses soldats. Enfin, elle fut définitivement consacrée lors son mariage avec Roxane, une captive, fille d'Oxyartès qui devint son épouse légitime lors d'une cérémonie intime.

Si c'est au fur et à mesure de ses conquêtes qu'Alexandre multiplia les actes de parenté et adopta en même temps la tenue et les mœurs des peuples conquis, les prémisses s'y trouvent dans la rupture que je viens de signaler, où s'esquisse le projet universaliste de ses conquêtes. La façon dont cet épisode est décrit par Quinte-Curce, plus descriptif que chez les autres historiens, révèle la reconnaissance par Darius de la grandeur d'Alexandre lorsqu'il fut convaincu qu'il respecta et honora sa famille. Après avoir demandé aux dieux

¹⁷ Voir en particulier l'épisode relaté par Quinte-Curce à Suse, en décembre 331, où Alexandre fit porter à Sisigambis, la mère de Darius « qu'il respectait beaucoup et aimait comme une mère », des tissus de pourpre qu'on lui avait envoyés de Macédoine, accompagnés des ouvrières qui les avaient confectionnés, dans le but d'instruire les filles de Darius au tissage, mais oubliant qu'il était déshonorant pour une femme perse de travailler la laine. Il se produit ainsi un malentendu qu'Alexandre corrigea sa désinvolture en rappelant à la reine que lorsqu'il venait la voir, il restait debout jusqu'à ce qu'elle lui fasse signe de s'asseoir, et lorsqu'elle voulait se prosterner devant lui en signe de respect, il l'a empêchée, pour conclure qu'il lui donnait le nom qu'il réservait uniquement à sa propre mère, Olympias : « ma mère chérie ». (*Histoire d'Alexandre*, trad. A. Flobert, II, 2, 18-22).

de sa patrie de sauver son trône, sinon qu'ils choisissent « pour régner sur l'Asie un ennemi si juste, un vainqueur si compatissant », il envoya à Alexandre des émissaires pour lui proposer un partage des territoires. Or, ces émissaires étaient *ses plus proches parents* dont le discours révélait l'importance d'une forme de *parenté symbolique* qui était en train de s'esquisser, et que Darius voulait consacrer par un lien matrimonial, en lui accordant sa fille et comme dot un territoire entre l'Hellespont et l'Euphrate. Les proches parents de Darius tentèrent d'émouvoir Alexandre avec ces mots : « Aucune nécessité ne force Darius à te demander la paix une troisième fois, mais ton équité et ta droiture le lui imposent. Rien n'indique que sa mère, sa femme et ses enfants sont tes prisonniers, sinon qu'il est privé de leur présence ; tu protèges la pudeur de celles qui vivent encore comme si tu étais leur père. Elles conservent leur titre de reines et tu veux bien leur laisser l'illusion de leur grandeur passée...» (HA IV, 10-11).

8. Consécration d'une parenté universelle

Face à ce langage qui marque une ouverture *intéressée* par les Perses, en proposant à Alexandre une parenté réelle, la réponse péremptoire de celui-ci doit être comprise, moins comme du mépris que comme une forme de *pragmatisme* de circonstance, dont les effets apparaîtront dans la suite, lorsqu'il utilisera lui-même cette stratégie d'offrande sur le mode de parentés symbolique et réelle, et qu'il osera aller jusqu'à l'universaliser. Mais, à cette époque, au début de ses conquêtes, son discours, même nuancé, est celui du *maître (despotès)* qui doit imposer ses règles du jeu, mais déjà avec une ouverture vers l'avenir.

Alexandre dit ainsi respecter les prisonniers et se montre généreux par sa nature même, et du reste, ajoute-t-il, « je ne fais pas la guerre aux femmes ». Il précise même qu'il préfère libérer les prisonniers par principe plutôt que recevoir une rançon pour le faire. Enfin, il ne peut accepter de recevoir sa fille Statire comme épouse alors qu'il l'avait déjà promis, à l'un de ses alliés, Mazée. En réalité, ce discours généreux dissimulait le fait qu'Alexandre avait déjà conquis les territoires en question, et qu'en acceptant, il subvertissait son propre rêve d'aller au-delà du fleuve Halys et d'être *maître du monde*, plutôt que devenir un satrape du Roi des perses. Cet historien insiste sur le fait que la guerre que ces rois les plus puissants de l'Europe et d'Asie se livraient, était de *devenir les maîtres du monde* (HA IV, 1 ; 5). Reste la question de savoir ce que signifie « être maître du monde », car, je pense que le pouvoir désiré par Alexandre est d'une nature inédite, et le témoignage de Plutarque nous est à ce propos très précieux.

En effet, un des passages que j'ai cité ci-dessus, dit qu'Alexandre se voulait le conciliateur et l'arbitre de l'univers, et c'est pourquoi il rassembla les éléments épars du monde en une même unité, non pas sans un projet précis. En effet, le texte utilise des termes révélateurs, que j'ai passés jusqu'ici sous silence. Il dit qu'Alexandre « mêla et recomposa dans une grande *coupe d'amitié* les vies, les caractères, les mariages et les mœurs » et il dirigea les êtres humains de façon qu'ils « regardent la terre comme leur patrie, son camp

comme leur citadelle et leur forteresse, *les gens de bien comme leurs parents* et les méchants seuls comme des étrangers ». Et pour prouver que ces propos ne sont pas le produit de son imagination mais des actions susceptibles de modifier la réalité géopolitique de son époque, Alexandre décida que les Grecs et les barbares ne devaient plus être distingués par ce qu'ils portent, ni un Grec par la vertu et un barbare par le vice. Si bien que le vêtement, la table, les mariages, tout le mode de vie devenaient les éléments d'une entente entre les gens. Et ce qui aiderait à constituer cette universalité, ce sont « *les liens du sang et les enfants* ».

Ainsi, en partant de l'idée homérique d'un système politique pastoral, Alexandre s'est appliqué à réaliser à sa façon, par des actions successives et concrètes, la parenté dans le monde sensible qui nous entoure, où elle n'est plus négative, comme Platon l'avait soutenu, mais susceptible d'un profond réaménagement en faveur d'une *fraternité* entre les peuples. Cette politique est mise clairement en relief dans son discours aux soldats d'Asie, qui étaient des recrues provenant de différentes régions. Cet épisode, rapporté par Quinte-Curce, se produit lors du voyage du retour vers Babylone, après qu'Alexandre ait réalisé des actes hautement symboliques en faveur des Perses et des indigènes. Par exemple, il honora Cyrus en restaurant son tombeau profané, ce qui le fait paraître comme son successeur. Ensuite, à Suse, il épousa deux princesses achéménides se conformant à l'idée de polygamie perse, tout en encourageant ses soldats de faire de même avec des indigènes, selon les coutumes locales. De plus, il incorpora des corps de cavalerie perse dans la garde royale, en leur accordant le statut de Compagnons. Enfin, il forma un corps d'armée de trente mille jeunes perses qu'il fit élever selon les principes de l'armée macédonienne. C'est probablement cet acte qui dérangerait le plus les Macédoniens, plutôt que l'appropriation des mœurs « barbares », ainsi qu'une autre initiative, celle de sa divinisation, par laquelle j'achève mon exposé. Le mécontentement s'est amplifié lorsqu'Alexandre atteignirent Opis, à un moment où les vétérans de son armée sentaient leur épuisement, mais aussi leur embarras face à cette nouvelle réalité à laquelle ils assistent désormais impuissants, alors qu'ils avaient peiné pour contribuer à sa réalisation.

Arrien relate les propos d'un certain Callinès qui s'adressa au roi pour l'informer que ce qui choquait les Macédoniens. C'était le fait qu'il s'est donné les Perses comme parents, et que les Perses se disent parents d'Alexandre et l'embrassent, alors que « parmi les Macédoniens, personne n'a goûté à ces marques d'honneur ». À quoi Alexandre aurait répondu: « Mais, je vous tiens, tout autant que vous êtes, pour parents d'Alexandre, et à partir de maintenant, je vous appellerai ainsi ». Aussitôt qu'il prononça ces mots, Callinès et d'autres s'avancèrent et l'embrassèrent. Puis, « Alexandre offrit un sacrifice à ses dieux habituels et donna un banquet public, auquel il prit part, assis au milieu de tous les Macédoniens. Venaient ensuite les Perses, puis ceux des autres peuples qui se distinguaient par leur rang ou quelque autre qualité (...). Alexandre pria pour obtenir, entre autres biens, la concorde et la bonne entente dans l'exercice du pouvoir entre Macédoniens et Perses » (AA VII, 11).

Enfin, les paroles attribuées à Alexandre et adressées à ces épigones perses qu'il forma pour intégrer dans son armée, constituent un élément majeur du dossier. Quinte-Curce expose cet épisode avec une intensi-

té qui nous conduit au cœur de ce qu'on peut qualifier : la grandeur d'âme d'Alexandre. D'autant que ces paroles sont prononcées à un moment propice, lorsque, face aux remous dans son armée et la volonté d'une foule de ses soldats de retourner chez eux avec les honneurs qui leur est dû, il marqua ouvertement sa déception et décida de les consigner à l'intérieur du camp et de rassembler les soldats étrangers. Aidé d'un interprète, il dit, aux jeunes perses, désormais ses soldats, voire ses enfants symboliques, qu'il est passé d'Europe en Asie dans l'espoir de ranger sous son autorité de nombreux peuples illustres. Il découvrit ainsi les qualités de ces peuples, leur bravoure et leur fidélité. Bien qu'il l'ait constaté ces mérites depuis longtemps, dit-il, c'est toutefois la première fois qu'il le dit publiquement. Dorénavant, ils auront le même équipement et les mêmes armes que les Macédoniens, parce qu'il constate que leur discipline n'est pas inférieure à celle des Macédoniens, au contraire. C'est la raison pour laquelle il s'est permis de faire lui-même un pas vers leur coutume. « Voilà pourquoi, dit-il, j'ai épousé la fille d'Oxyartès, un Perse, et accepté de reconnaître les enfants d'une captive. J'ai épousé aussi, un peu plus tard, la fille de Darius pour accroître ma descendance et encouragé mes Amis les plus chers, à avoir des enfants avec des captives pour effacer par ce lien sacré toute différence entre les vainqueurs et les vaincus ». D'où ces considérations d'une importance incommensurable : « Considérez que *vous êtes mes enfants*, non des soldats venus grossir mes effectifs. Les royaumes d'Asie et l'Europe *ne feront plus qu'un*. En vous attribuant les armes des Macédoniens, j'ai mis de jeunes recrues étrangères *sur le même plan* que mes vieux soldats. Vous êtes mes compatriotes et mes soldats. Toute *différence s'estompe sous la couleur uniforme*. Il n'y a pas de honte pour les Perses à prendre les mœurs des Macédoniens et pour les Macédoniens à imiter les Perses. Ceux qui sont appelés à vivre sous *l'autorité du même roi*, doivent bénéficier des *mêmes droits* » (HA X, 3, 1-14 (je souligne)).

En faisant allusion, d'une part, à une paternité symbolique, sous l'égide d'un roi pasteur, et, d'autre part, à une uniformité qui efface les différences, ce discours, qui insiste sur différentes approches du principe d'égalité, ouvre à l'idée d'une fraternité possible entre des peuples de cultures différentes. Le texte est remarquable aussi parce qu'il reconnaît la multiculturalité, selon un principe de tolérance à l'égard d'une autre culture, mais en accomplissant un pas de plus, lorsqu'il préconise la *réciprocité* active, quant aux droits. Par là, il limite les différences et met en évidence des références communes qui amorcent un au-delà de la multiculturalité, lequel conduit à l'idée de *l'interculturalité*. Car, je considère que ce qu'apporte de plus l'interculturalité, c'est *le fait que tout n'est pas acceptable dans les cultures qu'on respecte, et qu'il faut établir entre les peuples de culture différente des règles communes pour réaliser un monde commun*. Le premier versant de cette proposition n'est pas très clair dans ce qu'on rapporte sur Alexandre. Quant au second versant, il s'inscrit davantage dans l'ordre de l'autorité d'un même roi, plutôt que sur des principes universels.

Or, dans la mesure où cette référence commune est centrée sur l'idée de *l'autorité* du même roi, l'interculturalité peut certes trouver une présence, mais toujours selon la volonté de cette autorité. C'est à ce titre que j'ai préféré parler d'une *universalité multiculturelle*. On comprend que si l'on veut accéder à l'interculturalité, il faut investir la multiculturalité d'une universalité *démocratiquement* instaurée selon le principe que tout n'est pas acceptable dans la culture de l'autre. Mais dans ce cas, nous n'accédons en fait

qu'à l'un des versants de l'interculturalité, l'autre étant déterminé par l'instauration de règles communes, non pas d'une façon dogmatique, mais d'une façon pragmatique, démocratiquement établie. Pour comprendre cette avancée, qui manque encore chez Alexandre, il est utile de nous placer, pour terminer, à proximité des idées qui ont été exposées par ceux qui émettaient des réserves à l'égard de la politique du roi.

9. *L'ambiguïté de la filiation divine d'Alexandre*

La question de parenté prend une ampleur étrange lorsqu'on se réfère aux mythes, bien connus, sur la naissance d'Alexandre par une action divine (moyennant un serpent, avec des prodiges). Olympias, sa mère, aurait alimenté l'ambiguïté, pour rendre un *aura* à son fils, et de nombreux récits sur les actions et les exploits de celui-ci font intervenir ce mystère, interprété selon l'idée que chacun se faisait du statut du gouvernant à l'époque, et qui est variable chez les Grecs et les Barbares, et chez les Grecs, cela dépendait beaucoup des cités d'origine, mais avec une sorte de consensus.

Depuis l'instauration d'une démocratie à Athènes, aucune cité, même les monarchies, ne refusait l'idée que la gouvernance appartient à un dirigeant humain. Cela n'a jamais empêché cités de pratiquer des rites qui préservent une forme de religion politique, que les Romains poursuivront avec plus de zèle encore. Or, les récits autour des conquêtes d'Alexandre révèlent que celui-ci a rarement dérogé à cette règle, puisqu'il sacrifiait aux dieux (y compris à ceux de ses ennemis), consultait les devins et même organisait des banquets, et des concours athlétiques et artistiques. Du reste, lorsqu'il dérogea à cette règle, comme dans l'épisode de l'assassinat de son ami Kleitos, dans un moment de colère, on a essayé d'attribuer la responsabilité à l'oubli de sacrifier à Dionysos. La dimension religieuse est bien présente au cours des campagnes d'Alexandre, préservant une série d'ambivalences. De plus, même une monarchie, comme celle des Macédoniens, accordait au débat démocratique dans l'armée une place importante, avec des règles strictes, parmi lesquelles l'application des peines était adaptée aux circonstances et à la personne condamnée. Les ambivalences révèlent la complexité d'une civilisation, mais aussi les cadres qui délimitent ce qu'on peut ou ne peut pas transgresser.

Or, on l'a vu, dans sa volonté de réaliser une universalité multiculturelle, Alexandre s'est permis une suite de transgressions, qui cherchaient à modifier le monde. Il était dès lors normal que tant les Macédoniens que les Grecs qui s'étaient alliés à lui eurent beaucoup de réticences à accepter cette mise en question de leurs traditions et de leurs prérogatives, donc aussi de leur doute quant à la crédibilité des mythes concernant la filiation divine du roi. Plutarque qui, on l'a vu, loue les vertus d'Alexandre, n'hésite pas à exprimer ses réserves concernant le diadème, la parenté avec Ammon et la naissance noble (entendez son appartenance à la généalogie d'Héraclès (FV I, 9, 331a). Mais, ce même Plutarque, comme d'autres auteurs aussi, relèvent en même temps des anecdotes où Alexandre porte en dérision toute considération quant à son statut

divin¹⁸. Il tient à exprimer son point de vue et nous informe qu'Alexandre ne prenait pas au sérieux ces croyances. Car, dit-il, « il n'était ni ému ni aveuglé par sa prétendue divinité, mais que cette croyance était pour lui un *instrument* de domination » (VA 28, 681c). Par ces derniers mots, Plutarque met en évidence une opinion digne d'attention. Il précise même qu'en général, Alexandre était hautain avec les Barbares et « donnait l'impression d'être absolument convaincu de sa naissance et de sa filiation divine ». Au contraire, avec les Grecs, « il mettait de la mesure et de la discrétion à se déifier ». Du reste, parmi les anecdotes, il rappelle celle où, blessé d'une flèche et souffrant, Alexandre dit : « Ce qui coule ici, mes amis, c'est du sang, et non pas l'*ichor*, ce liquide coulant dans les veines des dieux bienheureux » (VA 28, 681a-b).

Arrien n'est pas très éloigné de ce point de vue, et même prend une position très nuancée, au moment où il achève son *Anabase* d'Alexandre. Il considère que la question de sa filiation divine ne lui paraît pas comme une faute grave, même dans le cas où « il ne s'agissait pas tout simplement d'un moyen ingénieux (*sophisma*) pour obtenir la vénération de ses sujets ». Car, si l'on tient compte de l'histoire de la Grèce, personne n'a parlé d'une démesure (*hybris*) pour Minos, Eaque, Radamanthe, Thésée ou Ion qui avaient été considérés comme des progénitures de dieux, tels Zeus, Poséidon ou Apollon. Or, dit-il, à propos d'Alexandre, « il ne me paraît absolument pas avoir été un souverain moins illustre » qu'eux (AA 29, 3).

Par conséquent, une des hypothèses donc, dans le débat sur la divinité d'Alexandre, est de dire qu'il instrumentalisa cette idée en s'appropriant certains éléments mythiques qui concernaient sa naissance et ses comportements. En faveur de cette thèse, on peut imaginer que, face à des peuples qu'il devait conquérir, et où les rois étaient divinisés, et qui, par surcroît, voyaient leurs ennemis grecs du point de vue de leur humanité inférieure, parce qu'ils n'avaient pas de liens privilégiés avec les dieux, pareille concession marquait à la fois un signe de respect de la culture des vaincus et une réelle valeur divine de celui qu'on glorifie pour ses victoires. Il n'est pas difficile de comprendre que la dimension humaine du politique est au centre d'une civilisation, comme celle des Grecs et des Macédoniens leurs congénères, qui vivaient à travers une multiplicité de cités gouvernées par des régimes politiques différents, en conflits ou en alliances fragiles. Du reste, c'est parce que les cités grecques présentaient cette image, confortée par les différents hommes politiques ou militaires qui s'alliaient occasionnellement aux Perses contre leur propre cité que les Perses pouvaient y trouver une explication de leur domination sur l'Asie Mineure. Que la libération des cités grecques ait été un souci pour Alexandre, après avoir été celui de son père Philippe, n'est donc pas une coïncidence. D'où l'importance des victoires successives, mais sans un affrontement direct d'Alexandre avec Darius qui manifestement n'avait pas compris qu'avec le roi de Macédoine quelque chose d'absolument nouveau faisait irruption dans la civilisation grecque. C'est pourquoi, il en était plus de même lorsque Alexandre devait se montrer à la hauteur du Grand Roi des Perses¹⁹.

C'est au fil de ses défaites, jusqu'à celle d'Issos, où Darius affronta lui-même un roi dont le mythe

¹⁸ C'est le cas lorsque le philosophe Anaxarque lui demande s'il était capable de réaliser des coups de tonnerre violents, comme Zeus (VA 28, 681b).

¹⁹ Cf. P. Briant, *Darius dans l'ombre d'Alexandre*, Paris, Fayard, 2002.

commençait à s'implanter partout autour de lui, que la puissance royale et divine perse fut excédée par une nouvelle puissance royale, *qui ne pouvait être que divine*. C'est cette subtilité qui échappait à beaucoup de Macédoniens, même aux plus intimes amis d'Alexandre, comme à Kleitos, qui l'avait sauvé à la bataille du Granique, ainsi qu'à Callisthène, le philosophe, neveu d'Aristote, qui refusa de se prosterner devant lui. Callisthène avait sans doute retenu des leçons de son oncle et maître, l'idée que l'immortalité est l'une des choses impossibles, mais qu'on peut croire à des choses impossibles. Il savait aussi, probablement, que, pour Aristote, quoi qu'on ait pensé au Moyen Âge, et même à notre époque, il n'existe pas d'immortalité de l'âme. La seule immortalité est celle d'une divinisation pour l'homme offerte par la cité en vertu de ses actions, du fait que l'homme peut s'illustrer par ce qui est divin en lui, à savoir l'action de son intellect, fondement de la sagesse tant théorique que pratique²⁰. C'est aussi le point de vue d'Arrien qui écrit son texte sur Alexandre en insistant sur « la considération dont il a joui auprès de tous les hommes et le souvenir plus qu'humain qu'il a laissé » (VII, 30, 2-3).

Dans l'Antiquité, le débat autour de la divinité d'Alexandre était tel que Lucien la porte en dérision dans ses *Dialogues des morts*, non seulement en indiquant qu'Alexandre ne serait pas mort s'il était le fils d'Ammon, mais que ce mensonge n'a pas été inutile à ses entreprises, car nombreux sont ceux qui ont courbé l'échine en le prenant pour un dieu²¹. Lucien a été même jusqu'à indiquer que ce n'est pas qu'Alexandre pensait qu'il était utile de se laisser duper par les devins, mais parce que les Barbares sont été frappés de terreur devant lui et aucun n'a résisté à l'idée qu'il combattait contre un dieu, de sorte qu'il les dominait plus facilement²².

En somme, donner l'impression aux peuples d'Asie qu'Alexandre avait une filiation divine pouvait concourir à amplifier ses habilités stratégiques et la puissance militaire de son armée. Et cette thèse devient plus probante encore lorsqu'on tient compte de sa politique d'universalité multiculturelle, en acceptant d'assumer des coutumes qui pouvaient lui servir à créer l'unité de l'empire *via* le rapprochement entre les peuples. Car, dès lors que dans ces mœurs, l'élément de la divinité du roi était un élément majeur, avec tout ce qui l'accompagne, comme la *prosternation*, celle-ci s'imposait comme un des outils pour réussir cette politique. Ici encore, Arrien qui souvent critique ses comportements, justifie sa politique, lorsqu'il dit qu'il lui semble que « le fait d'adopter la tenue des Perses était lui aussi un moyen ingénieux de signifier aux Barbares que leur roi n'était pas totalement étranger à ce qu'ils étaient eux-mêmes, et aux Macédoniens, que ce même roi se détournait quelque peu de la rudesse et de l'orgueil macédoniens ». Il ajoute même que c'est pour la même raison qu'il a versé « dans les unités macédoniennes les Mélophores²³ perses, et les Pairs dans la Garde ». Et il termine en rappelant qu'Alexandre prolongeait les beuveries, non pas parce qu'il aimait le

²⁰ J'ai abordé cette question dans mon étude « La *philia* à l'origine d'une mise en question du bonheur aristotélicien comme seule fin ultime de l'Éthique », *Annales de l'Institut de Philosophie de l'ULB*, 1970, pp. 25-78. Voir plus récemment « Le problème de l'intellect dans le *De anima* et les *Parva naturalia* », dans *La psychologie d'Aristote*, dir. C. Rossitto, Paris-Bruxelles, Ousia-Vrin, Collection Études aristotéliciennes, 2011, pp. 145-164.

²¹ Lucien, *Dialogues des morts*, XIII, dans *Alexandre le Grand. Les risques du pouvoir*, *op. cit.*, p. 123.

²² *Id. ibid.*, XII, p. 119.

²³ Il s'agit, littéralement, de « porte-pommes », c'est-à-dire des gardes du roi de Perse, dont neuf mille portaient des lances à pomme d'or, et mille à pomme d'argent (note de P. Savinel, dans sa traduction de *L'anabase* d'Arrien *op. cit.*, p. 97).

vin, mais par amitié bienveillante (*philophrosynè*) pour ses Compagnons (AA VII, 29, 4).

Si toutes ces informations nuancent l'image d'un Alexandre versé dans la démesure, rien ne dit qu'il n'était pas lui-même intrigué par toutes ces légendes, car, dans le contexte antique, les superstitions et les surdéterminations étaient monnaies courantes. Il suffit de pointer, parmi tous les épisodes de sa vie, celui de son voyage en Égypte (332-331), où il cherche le sens de la mythologie qui entoure sa descendance divine par l'action d'Ammon ou de Zeus/Jupiter. Lorsqu'il visite l'oasis de Siwah, le plus âgé des prêtres présents l'appela « fils », en ajoutant que c'est Zeus son père qui le reconnaissait comme tel. Quinte-Curce commente : « Oubliant son origine humaine, il s'écrie qu'il accepte et revendique ce titre. Il consulta l'oracle pour savoir s'il régnerait sur toute la terre ; toujours disposé à le flatter, le devin lui répondit qu'il sera maître du monde ».

L'historien ironise manifestement, comme cela ressort de la suite du récit, où il observe que ses amis qui l'accompagnaient avaient demandé aux devins s'ils devaient rendre au roi des honneurs divins, et ceux-ci répondirent que cela était agréé par les dieux. À quoi Quinte-Curce ajoute : « Avec un peu de bon sens et d'esprit critique, on se serait aperçu que les réponses de l'oracle étaient combinées d'avance ; mais la Fortune donne à ceux qui lui font confiance un orgueil insensé. Alexandre permit et désira qu'on l'appelle fils de Zeus/Jupiter ; en s'octroyant ce titre, il ternit l'éclat de ses exploits au lieu de l'augmenter. Malgré leur attachement à la monarchie, les Macédoniens sont assez indépendants : ils se détournèrent d'un roi qui se prenait pour un dieu avec plus de sérieux qu'il n'aurait fallu dans leur intérêt et dans le sien » (HA VI, 8).

Cet écho qui, à l'opposé des autres témoignages, souligne la vanité d'Alexandre ne peut être réfuté à priori. Mais, à supposer que cela est le cas, et que cet orgueil a été la source de quelques malheurs, ces mêmes historiens reconnaissent qu'Alexandre a toujours ressenti des remords pour ses actes meurtriers et vécu de réelles souffrances. Qu'il se soit considéré comme un roi divin, à la façon des Barbares qu'il a conquis, ou qu'il ait utilisé cette fonction pour réussir dans sa politique en vue de réaliser une universalité multiculturelle où la fraternité entre les peuples est analogue à la convivialité dans un banquet ou à la parenté symbolique entre les gens, cela ne modifie pas le sens de sa politique qui ouvre, pour la première fois dans l'histoire humaine, à une interculturalité fondée sur une *réciprocité*, sous la tutelle d'une autorité commune, en l'occurrence, celle du roi. Tout se passe comme si les deux axes qui déterminent l'interculturalité sont la réciprocité et une référence commune, à conditions qu'ils s'allient dans un contexte démocratique, non atteint à l'époque d'Alexandre

10. Conclusion

Je crois avoir montré qu'Alexandre le Grand instaura, pour la première fois dans l'histoire mondiale, une politique de multiculturalité fondée sur une forme d'égalité et de réciprocité sur la base du principe d'après lequel *les règles de sa propre culture peuvent être réaménagées grâce à certaines règles de la culture des autres*, — qu'il soumit à un pouvoir unifié mais réformé.

C'est pourquoi, en guise de conclusion de ce travail, je dirais ceci. À supposer qu'on puisse réaliser un projet analogue à celui d'Alexandre, mais cette fois-ci dans le cadre *démocratique*, nous aurons fait un pas décisif pour édifier une nouvelle forme d'humanisme. Même s'il est difficile de réaliser aujourd'hui une interculturalité raisonnable pour se libérer d'une multiculturalité qui promeut uniquement les différences, lesquelles accentuent les différends, on peut espérer réaliser une forme d'universalité multiculturelle, c'est-à-dire une multiculturalité qui admet la nécessité de transcender les différences au profit de références universelles non dogmatiques et acceptables par tous. Compte tenu de l'exigence démocratique, cette universalité devrait être pragmatique et fondée sur un consensus. Jusqu'à ce point le projet me semble réalisable dans le cadre de notre contemporanéité, et l'on peut même réussir à transgresser l'unité selon Alexandre, qui s'appuie uniquement sur l'autorité d'un roi, voire d'un roi divin. On pourrait dire que l'instrument « royauté divine » peut être remplacé par l'instance « consensus démocratique ».

Toutefois, le problème le plus difficile à résoudre est plutôt celui qu'Alexandre a réussi à mettre en œuvre grâce à une *philosophie* qui s'est opposée à l'éventail varié que l'histoire lui avait légué et que l'histoire de ses successeurs nous a légué, et lesquelles présentent comme point commun une *dissymétrie* entre dominateur et dominé. Alexandre a cherché à réaliser, au contraire, une *symétrie* culturelle, même si cette symétrie s'est manifestée à travers une autorité qui guide, dirige et commande en vue d'unifier la diversité. C'est ce caractère particulier de ses conquêtes qui le distingue de tous les autres conquérants, y compris de son père lorsqu'il unifia la Grèce et projeta la guerre contre la Perse, pour libérer les cités grecques et venger les Grecs de toutes les tentatives perses de soumettre la Grèce, comme Hérodote l'avait déjà discerné. L'originalité d'Alexandre tient dans le fait qu'il ne considère plus que les Grecs devaient seulement lutter pour leur liberté, et qu'ils pouvaient la sauvegarder, mais qu'il fallait transcender les différends, en appliquant des politiques où dominent l'égalité et la réciprocité aussi bien entre les cités qu'entre les peuples, en vue de réaliser la fraternité et la paix. Or, cette réciprocité suppose, non seulement qu'on doive intégrer les autres, quels qu'ils soient, dans notre culture, mais que nous soyons disposés à nous intégrer également dans leurs cultures. Il s'agit, comme je l'ai souligné, d'appliquer le principe d'après lequel *les règles de sa propre culture peuvent être réaménagées grâce à certaines règles de la culture des autres*. Grâce à ce principe, l'universalité multiculturelle peut trouver une voie pertinente pour accéder, un jour, à l'interculturalité.

C'est cette politique insolite et remarquable dont Alexandre esquissa les premiers linéaments, qui pourrait contribuer à enrichir nos réflexions sur le problème de l'interculturalité, lequel est un des problèmes majeurs du 21^e siècle. Même si Alexandre n'est pas parvenu à envisager pareille interculturalité, qui requiert en réalité à la fois le respect des droits de l'homme et la consolidation des régimes démocratiques, il a néanmoins esquissé l'idée d'une *universalité multiculturelle* qui constitue l'étape préalable à la fondation d'une interculturalité. L'indice le plus significatif en faveur de cette tâche, réside dans le fait que, même si ses successeurs ont trahi sa pensée, en inaugurant la politique de *domination* des peuples, c'est cependant juste après sa mort que fit irruption la pensée stoïcienne, la première à avoir imaginé un monde humain diversifié et unifiable par un cosmopolitisme de citoyens raisonnables, — mais, il est vrai, en occultant l'idée d'une multiculturalité fondée sur la *réciprocité*.

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 ἐδὼ χρονολογικῆς παράμετροι. Ὁ 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 τὰ ἦθη*, 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). Ὁ Πλούταρχος ἐδὼ 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 αναιρέσή 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 Χρύσιππο 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 Ζήγωνα, 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 Ζήωνα και είχαν-μάτια-- επιδιώξει να τον προσελκύσουν στην αυλή τους. Οι πρωτοποριακές όμως για την εποχή ιδέες που έκαναν τον Ζήωνα 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 Ζήωνα 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» (Laurence 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 Πατριδος: 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 καθιερώνοντας 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 συμερίζομαι 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 Commrntary*, 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 υγιπετούς 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.