

THEOLOGIA CIVILIS, ΩΣ ΤΟ «ΚΥΡΙΟΝ ΕΙΝΑΙ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ»

Κωνσταντίνος Ι. Γεωργιάδης

Θεολόγος (Δρ) – Νομικός ΑΠΘ// Μτδρ. Ερευνητής ΑΠΘ - Εκπαιδευτικός

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Σε μια πολιτική θεωρία με φιλοσοφική θεμελίωση στα *Ἠθικά Νικομάχεια* και ανάπτυξη στα *Πολιτικά*, ο Αριστοτέλης ουδέποτε υπεισέρχεται στη συζήτηση για το ποιο από τα πολιτεύματα είναι το απολύτως «κράτιστον» και ποιο το «χειρίστον», ώστε να καθίσταται σήμερα παρεξηγήσιμος, κυρίως για το δημοκρατικό του ιδεώδες. Ενώ, για το Σταγίριτη, η «ὀρθότης» ή η «παρέκβασις» κάθε πολιτεύματος αφορά αποκλειστικά στο καθένα, τη στιγμή που η αξία ή απαξία του εξαρτάται από τις δεδομένες πολιτισμικές συνθήκες της «πόλεως», το μείζον ουσιώδες ζήτημα δεν ἔγκειται σε αυτό το επίπεδο. Ἢδη η έννοια της «πόλεως» ορίζεται από κοινού με αυτήν του «πολιτεύματος», ως έννοια γένους προς εἶδος, σε σαφή πάντως διάκριση η μία από την άλλη. Υπό αυτήν την αρχική προϋπόθεση και πριν τη μορφοποίηση της «πόλεως» σε «πολίτευμα», προηγείται το «κύριον», η ουσία της. Εξάλλου, τί αξία μπορεί να έχει το εἶδος του πολιτεύματος, αν προηγουμένως δεν υφίσταται η «πόλις», που το εμπεριέχει; Εφόσον το «κύριον τῆς πόλεως» ταυτοποιείται στο «δίκαιον», συζητείται αν παραμένει ἀόριστο, καθώς ιστορικά μεταβάλλεται ανά εποχή και τόπο αντανακλώντας στο επίσης μεταβαλλόμενο πολιτισμικό του περιβάλλον, επαναλαμβάνοντας τη συζήτηση μεταξύ «φυσικοῦ» και «κατὰ συνθήκην» δικαίου. Υπό την ὅποια, πάντως, *εθιμική* ή *γραπτή* του διαμόρφωση, η αξία του για τη σύσταση της «πόλεως» είναι ἀπόλυτη. Κατὰ μείζονα λόγο, προέχει το «ὁμονοεῖν», η ενιαία συλλογική συνείδηση, η ἔλλειψη της οποίας συνεπάγεται την ἀδυναμία ἔστω και της συναίνεσης ὁπότε και την κατάρρευση της «πόλεως». Το ζήτημα είναι τι προηγείται της «πόλεως», με σίγουρη πάντως την αναγωγή της ὅλης συζήτησης στο επίπεδο της (πολιτικής) θεολογίας, ἄλλως του *απολύτου*, ὅπου ως υποκείμενο και συνάμα αντικείμενο τίθεται ο ἄνθρωπος, ο «νοῦς», ὅπου ἤδη οι ἔλληνες φιλόσοφοι αναζητούν το θεῖον.

ΛΕΞΕΙΣ – ΚΛΕΙΔΙΑ

Πολις, Πολίτευμα, Πολιτικά Αριστοτέλους, νοῦς, συλλογική συνείδηση, Πολιτική Θεολογία

1. Το ερευνητικό και ερμηνευτικό βάθος της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας έναντι της ελληνικής φιλοσοφίας

Μία σύγχρονη πολιτική θεωρία που εγκλωβίζεται στον εαυτό της δεν αφήνει περιθώρια άλλου είδους ερμηνευτικών προσεγγίσεων, σύμφωνα με έναν ιδιάζοντα κατά περίπτωση «έλληνα (έμφιλόσοφον) λόγον» που επιδιώκει να προχωρήσει πέρα από την επιφάνεια κάθε φαινομένου, εμβαθύνοντας στην ουσία του. Κάθε έρευνα, πάντως, που αναφέρεται στον «έλληνα λόγον» ή που κινείται με βάση αυτόν οφείλει εκ των προτέρων να αναγνωρίσει μακροσκοπικά και να οικειοποιηθεί την ακόλουθη σειρά αρχών του, το ότι: α) όχημά του είναι η ελληνική γλώσσα, όπου γλώσσα δεν σημαίνει απλά κώδικα επικοινωνίας, αλλά έναν κατ' αντιστοιχία ιδιαίτερο τρόπο σύλληψης της πραγματικότητας, β) συγκριτικά προς τη σύγχρονη *αντιμεταφυσική* και *αντιθεολογική* σκέψη, δεν θέτει απλά στο πεδίο της έναν πολίτη ή ένα άτομο αυθύπαρκτο εντός ενός επίσης αυθύπαρκτου κοινωνικού συνόλου, αλλά την ανθρώπινη ύπαρξη ως μέρος ενός σύμπαντος φυσικού κόσμου που λειτουργεί ως ενιαίος οργανισμός με «θεῖον συνεκτικὸν δεσμόν», «ἀρχικὸν» καὶ «τελικὸν αἴτιον τοῦ παντός»¹ και γ) σύμφωνα με αυτήν την οντολογία, όπου τα πάντα συνδέονται μεταξύ τους ως «αἴτια» και «αἰτιατά», αναζητείται πρωτογενώς η «οὐσία» κάθε ὄντος και δευτερογενώς τα «ιδιώματά» του. Οι αρχές αυτές ισχύουν, πολλώ μάλλον όταν ένας Αριστοτέλης θέτει ως αντικείμενό του την «πόλιν», όπου κάθε άλλο παρά μπορεί να παραβλέψει το γένος της, τον σύμπαντα κόσμο και τον άνθρωπο, εξίσου οντολογικά θεωρούμενων και αυτών.

Στην υποδηλούμενη περιχαράκωση της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας επιδρά αποφασιστικά και η όποια ιδεολογικοπολιτική απολυτοποίηση, που είτε ως *αριστερόστροφη* είτε ως *δεξιόστροφη* εμμονή, εν είδει θρησκείας, εξισώνεται το ίδιο με το φασισμό και εν πάση περιπτώσει εγκλωβίζει τον άνθρωπο στις αυθαίρετες βεβαιότητές του. Ειδικά στη νεοελληνική διάνοηση είναι έντονη η συνειδησιακή διάσταση μεταξύ *αριστερών προοδευτικών* ή *δεξιών συντηρητικών*, άλλοτε δε μεταξύ *αρχαιολατρών*, *βυζαντινολατρών* και *εκμοντερνιστών*². Η όποια

¹ Ακόμη δε και με σημείο αναφοράς τον Αριστοτέλη, ο «έλλην λόγος» μπορεί μεν να κινείται ως «έφοδος» από την «αἴσθησιν» προς τη «νόησιν», ουδέποτε όμως παύει να αποσκοπεί στα δεύτερα, στο ουσιώδες, στο βάθος και όχι στην επιφάνεια. Για τη σημασία της «έπαγωγής», το συλλογισμό που ως «έφοδος» εκκινεί από την εμπειρία της φυσικής πραγματικότητας, τα «καθ' ἕκαστον», καταλήγοντας ερμηνευτικά σε καθολικές αρχές νομοτελειακής λειτουργίας του κόσμου, τα «καθόλου», βλ. Ἀριστοτέλους, *Τοπικῶν*, Α', Im. Bekker (ed.), *Aristoteles*, Vol. I, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1831, 105a13-19.

² Η νεοελληνική κοινωνία, υπό το βάρος της αρχαίας και μεσαιωνικής πολιτισμικής της κληρονομιάς, κάποτε δε και από το *θάμπωμα των φώτων της Δύσης*, αναλώνεται σε μια απολυτοποίηση επιμέρους στοιχείων που αφορούν κατεξοχήν στην πολιτική της θεωρία και πράξη. Το δυσανάλογο ιστορικό βάρος και η συνεπαγόμενη προγονολατρεία δικαιολογούν την κορύφωση φαινομένων πολιτικού φονταμενταλισμού, ήδη από τις προεπαναστατικές ιδεολογικές ζυμώσεις του τέλους του ΙΗ' αιώνα. Ιστορικές περιόδους, πολιτικοί ηγέτες, είδη πολιτευμάτων, υπό μία αυθεντική ερμηνεία ή τραγική παρερμηνεία τους, τυποποιούνται και ειδωλοποιούνται, ώστε στην αναβίωσή τους, εν είδει θρησκευτικής εσχολογίας, να αναζητείται ένα ουτοπικό τελικά όραμα

απολυτοποίηση, που τείνει να προβάλλει στον εαυτό της την όποια άλλη πραγματικότητα ακόμη δε και την ελληνική φιλοσοφία, συνεπάγεται δύο πράγματα: α) το λογικό της αδιέξοδο, όταν φερ' ειπείν πληροφορείται ότι ο Πλάτων στην *Πολιτεία* του και ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* του, οι δύο δηλαδή κλασικότεροι των ελλήνων φιλοσόφων, ούτε καταδικάζουν ούτε εκθειάζουν κάποιο είδος πολιτεύματος, ούτε ακόμη και τη δημοκρατία³, και β) την αδυναμία από κοινού σύστασης «πόλεως» με την όποια άλλη επίσης απολυτοποιημένη ιδεολογικοπολιτική παράταξη, καθώς είναι δεδομένη η αντίθετη ανάγνωση κοινών εννοιών όπως η δημοκρατία, πόσω μάλλον η πεποίθηση της αποκλειστικής πρόσληψης αυτών και εκπροσώπησης τους από μέρους μίας μόνον παράταξης. Με άλλα λόγια, θα προείχε, πρώτον, ο προβληματισμός σε ποιο ανώτατο επίπεδο η ελληνική φιλοσοφία εξετάζει ουσιωδώς τα πράγματα και, δεύτερον, αν οι ιδεολογικοπολιτικές παρατάξεις στο δογματισμό τους μπορούν να συνυπάρχουν σε κοινή «πόλιν», με το ζήτημα του «πολιτεύματος» να έπεται⁴. Εξάλλου, είναι

πολιτικού βίου. Η ένταση του προβλήματος είναι δεδομένη, ακόμη περισσότερο στην παρούσα φάση της μεταπολιτευτικής κρίσης, όπου η μη πραγμάτωση τέτοιων οραμάτων τίθεται και ως αιτιολογία της υπάρχουσας πολιτικής κακοδαιμονίας. Είναι άλλο ο αυτονόητος θαυμασμός και η πρόσληψη με προσαρμογή στοιχείων του παρελθόντος, ακόμη και ετεροπολιτισμικών, και άλλο η απολυτοποίησή τους. Η δεύτερη, ενώ αποτελεί νοητή κατασκευή του ίδιου του ανθρώπου, τον υποτάσσει τελικά, ώστε κατά πρώτον να τον οδηγήσει σε μια άγονη παρελθοντολογία και κατά δεύτερον να ακυρώνει την όποια ελπίδα κοινωνικοπολιτικής προσέγγισης προς άλλες κατά τον ίδιο τρόπο διασπασμένες ατομικότητες και συλλογικότητες, αποτρέποντας τελικά την ίδια τη συγκρότηση «πόλεως».

Έτσι, λοιπόν, αρχαιολάτρες, βυζαντινολάτρες και εκμοντερνιστές φαντασιώνονται την αποκλειστική πραγμάτωση του δικού τους πολιτικού ειδώλου, συγκρουόμενοι συχνά και εν είδει θρησκειών μεταξύ τους. Αυτό ισχύει, έστω και αν η στάση τους αποτελεί μάλλον προβολή δικών τους προκαταλήψεων, καθώς συχνά αποδεικνύεται πως αντιτίθεται ακόμη και στο ίδιο το μέρος της ιστορίας που οι ίδιοι επικαλούνται. Για μεν τους αρχαιολάτρες ουδείς φονταμενταλισμός συνάδει με την ελληνική φιλοσοφία, σε μια ποικιλία και εξέλιξη της όπου «λόγῳ παλαίει πᾶς λόγος», για τους βυζαντινολάτρες μια τέτοια εμμονή δεν έχει το προηγούμενό της σε κανέναν χριστιανικό μεσαίωνα Ανατολής ή Δύσεως, τη στιγμή που θα συνεπαγόταν την ειδωλολατρία προς κοσμικά σχήματα υπό τον εκκλησιαστικό κάποτε όρο εθνοφυλετισμός, ενώ για τους εκμοντερνιστές ο λεγόμενος δυτικός πολιτισμός, θέλοντας και μη, δεν παύει να ριζώνει στην ελληνική πολιτισμική κληρονομιά, οπότε έστω και έμμεσα σε αυτήν επιστρέφουμε και πάλι.

³ Ενδεικτικά, βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 8, Immanuel Bekker (ed.), 1160a31-1160b20. Ειδικά για τον Πλάτωνα, η σύγχρονη έρευνα γίνεται ακόμη σκληρότερη, πόσω μάλλον όταν θεωρείται ότι ασκεί ισχυρή επίδραση στα σύγχρονα ολοκληρωτικά καθεστώτα. Ενδεικτικά, βλ. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies: The spell of Plato*, Princeton University Press, Princeton New Jersey 51966, 34. Η σκληρή κριτική, που απομένει να αποδειχτεί μονομερής οπότε και άδικη, αφορά σε πλατωνικά αποφθέγματα όπως το Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 8, John Burnet (ed.), *Platonis Opera*, Oxford University Press, Oxford 1903, 544b-544c, «ἐπιθυμῶ γε καὶ αὐτὸς ἀκοῦσαι τίνας ἔλεγεσ τὰς τέτταρας πολιτείας... εἰσὶ γὰρ ἅς λέγω, αἵπερ καὶ ὀνόματα ἔχουσιν, ἢ τε ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπαινουμένη, ἢ Κρητικὴ τε καὶ Λακωνικὴ αὕτη· καὶ δευτέρα καὶ δευτέρως ἐπαινουμένη, καλουμένη δ' ὀλιγαρχία, συχνῶν γέμουσα κακῶν πολιτεία· ἢ τε ταύτη διάφορος καὶ ἐφεξῆς γιγνομένη δημοκρατία, καὶ ἡ γενναία δὴ τυραννὶς καὶ πασῶν τούτων διαφέρουσα, τέταρτόν τε καὶ ἔσχατον πόλεως νόσημα».

⁴ Μόλις χρειάζεται να επισημανθεί ότι είναι άλλη η αριστοτελική έννοια της «πόλεως» και άλλη του «πολιτεύματος» ή ταυτόσημα «πολιτείας», όπου η δεύτερη σημαίνει το σύστημα οργάνωσης της

άλλο το «όμοιοεῖν» και άλλο το «όμοδοξον», όπου το πρώτο εμπεριέχει το δεύτερο⁵.

2. Πρώτη ερμηνευτική ανάγνωση των Πολιτικῶν του Αριστοτέλη

Ὡς πρώτο ερώτημα της πολιτικής θεωρίας, κατά μείζονα δε λόγο στην ελληνική φιλοσοφία και δη στον Αριστοτέλη, τίθεται το «τί ἐστὶ πόλις», ὡστε να ἐπεται το «τί δεῖ κύριον εἶναι τῆς πόλεως»⁶. Ἐπ' αὐτοῦ, μόλις χρειάζεται να διευκρινιστεῖ πως ἄλλη σημασία λαμβάνει η «πόλις», ὡς η οργανωμένη κοινωνία καθαυτή, και ἄλλο το «πολίτευμα» ἢ ταυτόσημα η «πολιτεία» ὡς το εἶδος της ποιοτικής διαμόρφωσης της «πόλεως»⁷. Ἐν ὀλίγοις, ἐξετάζεται πρώτα το αν και πῶς μπορούμε να ἔχουμε «πόλιν»⁸, ὡστε δευτερογενῶς να δικαιολογεῖται η συζήτηση ὡς προς το τί εἶδους «πόλιν», δηλαδή «πολίτευμα», μπορούμε να ἔχουμε.

πρώτης. Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, Immanuel Bekker (ed.), 1274b38.1279a25-26. Ἐπιπλέον, ὡπως αναλύεται παρακάτω, το αριστοτελικό «κύριον τῆς πόλεως» ἐγκείται στην ὑπαρξη ενιαίας συλλογικής συνείδησης, η μη κατοχύρωσή της ὁποίας οδηγεί στην κατάρρευση της «πόλεως» ὁπότε και στη ματαίωση της ὁποίας συζήτησης για το μη αυθυπόστατο «πολίτευμα».

Ὁι ὅροι αὐτοί ἰσχύουν πολλῶ μάλλον αναφορικά με τη διένεξη μεταξύ δεξιάς και αριστεράς στην Ελλάδα, ὁπου δεν ὁμιλοῦμε απλά για δύο ἀντίπαλες πολιτικές παρατάξεις, ὁπου το πρόβλημα θα ἦταν η μεταξύ τους ἀσυμφωνία, ἀλλά μάλλον για δύο ριζικά ἀντίθετους ἰδεολογικούς κόσμους, με συχνή την ἀδυναμία ἔστω και της μεταξύ τους συνεννόησης. Ὡς μελέτη περίπτωσης, τίθενται δυο πρόσφατα παραδείγματα: α) αναφορικά με την ἀπόφαση του ΣτΕ ἐπὶ των τηλεοπτικῶν ἀδειῶν, κατά την ὁποία το ἴδιο το γράμμα και την ἔννοια του Συντάγματος επικαλεῖται τόσο η Κυβέρνηση ὡσο και η Ἀντιπολίτευση, ὁπου τελικά ἀποδεικνύεται ὅτι ο κώδικας ἀξιών τους ἢ μάλλον ο τρόπος ἀντίληψης του Δικαίου εἶναι ριζικά διαφορετικός, και β) αναφορικά με το μάθημα των Ἐκκλησιαστικῶν, ὁπου τόσο οι ὑποστηρικτές του παρόντος χαρακτήρα του ὡσο και αὐτοί της μετατροπῆς του πάνω στις ἴδιες δημοκρατικές ἀρχές, συχνά δε και στην ἴδια μεταξύ τους ἐκκλησιαστική πίστη, επιχειρηματολογούν. Στην περίπτωση αὐτή, λοιπόν, το διακύβευμα δεν εἶναι το «πολίτευμα», ἀλλά η «πόλις». Δεδομένου, ἐπίσης, του διαρκούς φιλοεμφυλιακού κλίματος, που κάποτε κορυφώθηκε σε ἔνοπλο ἀγῶνα, ἀπορίας ἀξίον εἶναι πῶς στη Νεοελληνική Πολιτεία δεν ἐπαναλήφθηκε κάτι που η ἱστορία ἐπιφύλαξε σε ἄλλα Ἐθνη Κράτη, ὑπὸ το ἴδιο φαινόμενο σε εἶδος και ἔνταση,; τη διάσπασή τους σε ἐπιμέρους πολιτειακές οντότητες, ὡπως π.χ. της Βορείου και Νοτίου Κορέας, της Ἀνατολικῆς και Δυτικῆς Γερμανίας κτλ.

⁵ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 9, 1167a22-28, «Φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται. διόπερ οὐκ ἔστιν ὁμοδοξία· τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ἀγνοοῦσιν ἀλλήλους ὑπάρξειεν ἄν· οὐδὲ τοὺς περὶ ὁτουοῦν ὁμογνωμονοῦντας ὁμοιοεῖν φασίν, οἷον τοὺς περὶ τῶν οὐρανίων (οὐ γὰρ φιλικὸν τὸ περὶ τούτων ὁμοιοεῖν), ἀλλὰ τὰς πόλεις ὁμοιοεῖν φασίν, ὅταν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσι καὶ ταῦτα προαιρῶνται καὶ πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα».

⁶ Το ερώτημα αὐτό ἀπαντᾶ στο Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1281a11.

⁷ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1274b38.1279a25-26.

⁸ Ὅπως και η «πόλις» ἔχει το «κύριον» της, ἔτσι και η κοινωνία ἔχει το «κύριον» της, που δεν εἶναι ἄλλο ἀπὸ την «πόλιν», για το ὁποῖο βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1, 1252a1-7, «Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἔνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δηλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη και πᾶσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική».

Η συστηματική χρήση όρων όπως «νόησις», «φρόνησις», «προαίρεσις», «λόγος», «σοφία», «ἐπιστήμη», «τέχνη», «δίκαιον», «φιλία» στο εσωτερικό του καθαυτού πολιτικού προβληματισμού των ἐλλήνων φιλοσόφων και δὴ του Αριστοτέλη αποτελεί μια πρώτη ἔνδειξη ὅτι το ζήτημα τῆς «πόλεως» δεν ἔγκειται στο μοντέλο του πολιτεύματος ἢ στο εἶδος των θεσμών και των νόμων κατὰ το πρότυπο τῆς σύγχρονης σκέψης. Προέχει μάλλον ἓνα ἄλλο υποκείμενο τῆς πολιτικῆς, ὁ ἄνθρωπος, ἡ συνείδηση που διαμορφώνει και ὁ βίος που διάγει.

Κεφαλαιώδη ἀξία αποκτᾶ ἡ «δικαιοσύνη», ἡ ὁποία, ἀν και θεωρητικὴ ἔννοια, οὐδόλως παραμένει ἀόριστη. Στὰ Ἠθικὰ Νικομάχεια ὀρίζεται ὡς ἡ «κρατίστη τῶν ἀρετῶν», που ἀσκεῖται χάριν τῆς «εὐδαιμονίας» τρίτου⁹. Ἐπ' αὐτοῦ, προφανῶς και δεν εἶναι τυχαίον που στὴν κατηγοριοποίηση των ἀριστοτελικῶν ἔργων τὰ Ἠθικὰ Νικομάχεια προηγούνται των Πολιτικῶν του ἐν εἶδει αιτιολογικοῦ τους μέρους. Γι' αὐτὸ και ἀπὸ κοινού με ἀνάλογες ἀριστοτελικές νύξεις στὰ Πολιτικά χρησιμοποιούνται ἐπὶ του παρόντος ὡς ἀξονας στὴν ἐρευνα μίας θεολογίας τῆς «πόλεως». Στὰ ἐρωτήματα, λοιπόν, του «κυρίου» και του «εἴδους» τῆς «πόλεως», προέχει νὰ δοθεῖ κάθε ἀπάντηση μέσα ἀπὸ το κατεξοχήν, οὐσιαστικά δε και το μοναδικὸ υποκείμενο τῆς πολιτικῆς θεωρίας και πράξης, τὸν ἄνθρωπο.

Συνεπῶς, κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο δικαιολογεῖται και ἡ ἀπὸ μέρους των ἐλλήνων κλασικῶν μὴ συγκριτικὴ ἀξιολόγηση των πολιτευμάτων ἀναμεταξύ τους, παρά μόνον στο εσωτερικὸ καθεμιάς «πόλεως»¹⁰, πῶσω μάλλον ὁ μὴ ρητὸς οὔτε υποδηλούμενος ἐκθειασμὸς τῆς δημοκρατίας, σε ἐποχὴ μάλιστα κορυφώσεως τῆς αὐθεντικῆς τῆς μορφῆς ἐντὸς των Ἀθηνῶν. Δεν πρόκειται, προφανῶς, γιὰ ἀποφυγὴ των ἀπαντήσεων σε ἀνάλογα ζητήματα τῆς πολιτικῆς θεωρίας, ἀλλὰ γιὰ τὴν τοποθέτηση τους στὴ σωστὴ Ἱεραρχικὴ τους βάση: τὸ τί ἀπαιτεῖται γιὰ νὰ ὑπάρχει «πόλις» εἶναι τὸ πρωτεύον σε σχέση με τὰ πρότυπα γιὰ τὸ τί εἶδους «πόλις» δύναται νὰ διαμορφωθεῖ, ὅπου, ἐν τέλει, ἀν ἀκυρώνεται τὸ πρῶτο, καμία ὑπόσταση δεν μπορεῖ νὰ ἔχει τὸ δεύτερο. Σε κάθε περίπτωση, ὁ ἄνθρωπος και

⁹ Για τὸν σχετικὸ ἀριστοτελικὸ ὀρισμὸ τῆς «δικαιοσύνης», βλ. Ἀριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια, 5, 1129b29-1130a9, «ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶς ἀρετὴ ἓν». και τελεία μάλιστα ἀρετὴ, ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις ἔστιν. τελεία δ' ἔστιν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν και πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι, ἀλλ' οὐ μόνον καθ' αὐτόν. και διὰ τοῦτο εὖ δοκεῖ ἔχειν τὸ τοῦ Βίαντος, ὅτι ἀρχὴ ἄνδρα δείξει. πρὸς ἕτερον γὰρ και ἐν κοινωνίᾳ ἤδη ὁ ἄρχων. διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο και ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερον ἔστιν. ἄλλω γὰρ τὰ συμφέροντα πράττει, ἢ ἄρχοντι ἢ κοινωνῶ. κάκιστος μὲν οὖν ὁ και πρὸς αὐτὸν και πρὸς τοὺς φίλους χρώμενος τῇ μοχθηρίᾳ, ἄριστος δ' οὐχ ὁ πρὸς αὐτὸν τῇ ἀρετῇ ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. τοῦτο γὰρ ἔργον χαλεπὸν. αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετὴ ἔστιν». 1134a1-6, «καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἔστι καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου, και διανεμητικὸς και αὐτῶ πρὸς ἄλλον και ἑτέρω πρὸς ἕτερον οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἵρετοῦ πλεον αὐτῶ ἔλαττον δὲ τῶ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ και ἄλλω πρὸς ἄλλον».

¹⁰ Αὐτὸ ἐξάγεται ἐρμηνευτικά κατὰ τὴν ἀνάγνωση του Ἀριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια, 5, 1135a3-7, «ὁμοίως δὲ και τὰ μὴ φυσικά ἀλλ' ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταυτὰ πανταχοῦ, ἐπεὶ οὐδ' αἱ πολιτεῖαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη. τῶν δὲ δικαίων και νομίμων ἕκαστον ὡς τὰ καθόλου πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα ἔχει» .

ειδικά αν η ατομική του συνείδηση μπορεί να εκκινεί από κάποια συλλογική, τίθεται ως υποκείμενο και συνάμα αντικείμενο έρευνας για απαντήσεις σε μια σειρά ζητημάτων «ουσίας» και «ιδιωμάτων» της «πόλεως».

Εφόσον η φιλοσοφία κινείται με σημείο αναφοράς το καθαυτό υποκείμενο της πολιτικής, τον άνθρωπο, επιτυγχάνει το σκοπό της, που δεν είναι άλλος από την εξεύρεση των ουσιωδών χαρακτηριστικών οιασδήποτε «πόλεως» οιασδήποτε πολιτισμικού πλαισίου. Καθώς η ίδια η φύση είναι κοινή σε όλη την ανθρωπότητα, ανεξαρτήτως των φυλετικών της ιδίως ιδιαιτεροτήτων, πανανθρώπινος θα είναι και ο σκοπός εκάστης πόλεως, το «άγαθόν», ό,τι δηλαδή συνεπάγεται η γενική έννοια της «εὐδαιμονίας»¹¹. Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης φιλοσοφεί εκκινώντας αλλά και καταλήγοντας αξιωματικά σε κοινές έννοιες. Διακηρύσσει δηλαδή την πιο απλή όσο όμως και πιο σοφή θέση: *η πολιτική υπάρχει αποκλειστικά και μόνον από τον άνθρωπο αλλά και για τον άνθρωπο*. Θα ήταν ακύρωση της «πόλεως», αν το οποιοδήποτε ιδεολογικοπολιτικό ιδεώδες μεταβαλλόταν από μέσο σε αυτοσκοπό, αφού ούτως ή άλλως η καταλληλότητα ή ακαταλληλότητά του εξαρτάται από την εποχή και το πολιτισμικό του πλαίσιο. Η «εὐδαιμονία», εκτός από γενική έννοια, είναι και σχετική: σημαίνει ότι μεταβάλλει το περιεχόμενό της μεταξύ ετέρων ατομικών ή συλλογικών συνειδήσεων¹².

Ο ίδιος κανόνας της εξεύρεσης κοινών εννοιών με διαχρονική και διαπολιτισμική ισχύ, καθώς αφορούν στην κοινή ανθρώπινη φύση, ακολουθείται στον ορισμό της «πόλεως», η οποία καταρχήν συγκροτείται από τον άνθρωπο, το μόνο λογικόν και πολιτικόν μεταξύ των έμβιων όντων¹³. *Ικανή συνθήκη για τη*

¹¹ Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, I, 1095a14-20, «ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. ὄνοματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται: τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν». Για τη σημασία της «εὐδαιμονίας» στον Αριστοτέλη, πρβλ. W. D. Ross, *Αριστοτέλης* (μτφρ. Μ. Μητσού-Παππά), ΜΙΕΤ, Αθήνα 21993, 271-272.

¹² Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, I, 1095a20-30, «περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστὶν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν. οἱ μὲν γὰρ τῶν ἐναργῶν τι καὶ φανερῶν, οἷον ἡδονὴν ἢ πλοῦτον ἢ τιμὴν, ἄλλοι δ' ἄλλο, πολλακίς δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ἕτερον νοσήσας μὲν γὰρ ὑγίειαν, πενόμενος δὲ πλοῦτον συνειδότες δ' ἑαυτοῖς ἄγνοιαν τοὺς μέγα τι καὶ ὑπὲρ αὐτοὺς λέγοντας θαυμάζουσιν. ἔνιοι δ' ὥντο παρὰ τὰ πολλὰ ταῦτα ἀγαθὰ ἄλλο τι καθ' αὐτὸ εἶναι, ὃ καὶ τούτοις πᾶσιν αἰτιὸν ἐστὶ τοῦ εἶναι ἀγαθὰ. ἀπάσας μὲν οὖν ἐξετάζειν τὰς δόξας ματαιότερον ἴσως ἐστίν, ἱκανὸν δὲ τὰς μάλιστα ἐπιπολαζούσας ἢ δοκούσας ἔχειν τινὰ λόγον».

¹³ Πρόκειται, όμως, για ιδίωμα της ίδιας της φύσης του, οπότε καλύπτει το σύνολο της ανθρωπότητας. Υπ' αυτή την έννοια, αν υπάρχει ένα πανανθρώπινο δόγμα ή αξίωμα περί της πολιτικής, είναι αυτό που διατυπώνεται μέσα από το κλασικό απόφθεγμα «τὸ εὐδαιμον τὸ ἐλεύθερον, τὸ δ' ἐλεύθερον τὸ εὐψυχον», για το οποίο βλ. Θουκυδίδου, *Ἱστορίαι*, 2, 43, 4, στο Thucydides, *Historiae in Two Volumes, Vol. II*, H. St. Jones & J. E. Powell (eds), Oxford University Press, Oxford 1942, όπου η κάθε έννοια αποτελεί αίτιο και συνάμα σκοπό της άλλης. Αυτό που στο σημείο αυτό διακηρύσσει ο Περικλής ισχύει αξιωματικά, έστω και αν η ίδια η ιστορία δείχνει πως το τι περιεχόμενο θα λάβει το «εὐψυχον» και το «εὐδαιμον», άλλως η ηθική και η ευτυχία, ακόμη δε και

σύστασή της είναι ασφαλώς η εκ φύσεως συμπερίληψη ενός συνόλου ανθρώπων με κοινά χαρακτηριστικά, κυρίως αυτά της τοπικής και χρονικής συνύπαρξης, της φυλετικής καταγωγής και της γλώσσας. Χωρίς όμως κάτι τέτοιο να αποτελεί και αναγκαία προϋπόθεση, η ενεργοποίηση των στοιχείων αυτών απαιτεί πρόσθετα έναν ακόμη αναγκαίο όρο: το «κοινῆ συμφέρον»¹⁴ ή τα «κοινῆ δόξαντα»¹⁵. Μπορεί, ωστόσο, η προαναφερθείσα *ικανή συνθήκη* ή ο προαναφερθείς *αναγκαίος όρος* να αποτελεί το «κύριον» στοιχείο της «πόλεως», η αυτό αναζητείται σε κάτι ακόμη ανώτερο¹⁶;

3. Απόπειρα ευθείας και κατηγορηματικής απάντησης στο ερώτημα «τί δεῖ κύριον εἶναι τῆς πόλεως»

Ο Αριστοτέλης, στο Γ' Βιβλίο των *Πολιτικῶν* του, θέτει ευθέως το ερώτημα του «τί δεῖ κύριον εἶναι τῆς πόλεως», δίχως όμως στην ίδια συνάφεια να δίνει άμεση

το πώς θα βιωθεί η ελευθερία, διαφέρει κατά τι από άνθρωπο σε άνθρωπο, από λαό σε λαό, πόσω μάλλον από πολιτισμό σε πολιτισμό.

¹⁴ Βλ. Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1282b17-18.

¹⁵ Βλ. Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 9, 1167a28.

¹⁶ Αυτό που προέχει για τον πολίτη είναι η *αυτοσυνειδησία* του και η ακόλουθη *ενσυνείδητη* ένταξή του σε «πόλιν» και όχι αν μια σειρά στοιχείων της προσωπικότητάς του, κυρίως αυτό της εθνικής καταγωγής, κοινοποιούνται ή όχι μεταξύ αυτού και των συμπολιτών του. Η ιστορία διδάσκει πως ένας φερ' ειπείν Λόρδος Βύρων υπήρξε *περισσότερο Έλληνας* από άλλους Έλληνες στην καταγωγή, δίνοντας την ίδια του τη ζωή για την Ελλάδα. Αυτό δεν απέκλειε και την ταυτόχρονη διατήρηση μιάς γνήσιας βρετανικής του συνείδησης. Η κοινή συνειδησιακή ταυτότητα μεταξύ των πολιτών, ώστε να συνιστούν «πόλιν», απαντά στο κλασικό π.χ. παράδειγμα σύστασης των ΗΠΑ. Βλ. K. A. Appiah, "Race, culture, identity: misunderstood connections", in Peterson, Grethe B., *The Tanner lectures on human values XVII*, University of Utah Press, Salt Lake City 1996, 117, «With differing cultures, we might expect misunderstandings arising out of ignorance of each other's values, practices, and beliefs; we might even expect conflicts because of differing values or beliefs. The paradigms of difficulty in a society of many cultures are misunderstandings of a word or a gesture; conflicts over who should take custody of the children after a divorce; whether to go to the doctor or the priest for healing... Insofar as a common culture means common beliefs, values, and practices, gay people and straight people in most places have a common culture: and while there are societies in which the socialization of children is so structured by gender that women and men have seriously distinct cultures, this is not a feature of most "modern" societies. And it is perfectly possible for a black and a white American to grow up together in a shared adoptive family - with the same knowledge and values - and still grow into separate racial identities». Μείζονα αξία λοιπόν αποκτά μια *πολιτισμική ταυτότητα*, κατά την οποία ερμηνεύεται η *εθνική ταυτότητα*, δίχως βέβαια να φτάνουμε στο άλλο άκρο υποτιμώντας και την αξία της καταγωγής. Στους μεταμετανεωτερικούς, πάντως, χρόνους συγκριτικά προς τους νεωτερικούς, αναδεικνύονται νέες ταυτότητες-συλλογικότητες, για το οποίο βλ. K. A. Appiah, "The State and the shaping of identity", in Peterson, Grethe B., *The Tanner lectures on human values XXIII*, University of Utah Press, Salt Lake City 2002, 239, «In recent years, a new set of issues has arisen for liberalism from a recognition of the fact that the tools with which we make our lives include many socially provided resources: among them, most obviously, language, and other private and public institutions. But there are also what we now call identities: genders and sexual orientations, ethnicities and nationalities, professions and vocations».

και κατηγορηματική απάντηση. Η σύγχρονη λοιπόν έρευνα αναζητεί απαντήσεις είτε μέσα από την ευρύτερη συνάφεια των *Πολιτικών* είτε κυρίως από μια διήκουσα έννοια των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* και γενικότερα της αριστοτελικής «θεολογίας» ή «πρώτης φιλοσοφίας»¹⁷. Στο σημείο αυτό, πάντως, προκαταλαμβάνουμε την έρευνα με την πρώτη κοινή διαπίστωση: ο αριστοτελικός πολιτικός λόγος, στα πλαίσια άλλωστε μιας γενικότερης

¹⁷ Κατά μία καθαρά φιλολογική προσέγγιση, στο ερώτημα αυτό όπως απαντά στο Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1281a11, ιδιαίτερη βαρύτητα αποκτούν: α) το ερωτηματικό «τί», που έχει ως κατηγορημά του το «κύριον», και β) το ουσιαστικό «πόλεως», που προφανώς και δεν συγχέεται με το «πολίτευμα» ή το, κατά Ἀριστοτέλη ταυτόσημο, «πολιτεία». Αναφορικά με έγκυρες νεοελληνικές μεταφράσεις, για τις οποίες βλ. Ἀριστοτέλης, *Πολιτικά I-II* (εισ.-μτφρ.-σχόλια Π. Λεκατσάς), Ζαχαρόπουλος, Αθήνα [1939] χ.χ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά I-II* (μτφρ. Β. Μοσκόβης), Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1989, το «τί... κύριον» αναζητείται σε ένα ή περισσότερα, πάντως συγκεκριμένα πολιτικά πρόσωπα, σύμφωνα και με τη συγκεκριμένη συνάφεια στην οποία απαντά το ερώτημα, για την οποία βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1281a11-1282b13. Σε μεθεπόμενη, ωστόσο, παράγραφο του ίδιου του Γ' Βιβλίου των *Πολιτικών* του, ο Ἀριστοτέλης εξίσου για το «κύριον τῆς πόλεως» παραπέμπει σε απρόσωπη θεωρητική έννοια, το «δίκαιον» ή «κοινή συμφέρον», για το οποίο βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1282b14-23, «ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ πολιτικὴ δύναμις, ἔστι δὲ τὸ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινὴ συμφέρον, δοκεῖ δὴ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ μέχρι γέ τινος ὁμολογοῦσι τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώριστα περὶ τῶν ἠθικῶν (τί γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον, καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσον εἶναι φασιν), ποίων δὴ ἰσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν. ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικὴν». Ἀκόμη περισσότερο, στο σημείο αυτό μας παραπέμπει ρητά σε φιλοσοφικές εμβασύνσεις εντός του έργου των «ἠθικῶν» του, προφανώς στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Σε άλλη, επίσης, συνάφεια του Γ' Βιβλίου των *Πολιτικών* του το «κύριον τῆς πόλεως» ταυτίζεται με το «πολίτευμα», για το οποίο βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1279a26-27, ὥστε και εκεί το «κύριον» να αναζητηθεῖ σε απρόσωπη έννοια, αφού και αυτό ως λέξη εἶναι ουδέτερο.

Εφόσον, λοιπόν, η λέξη «κύριον» χαρακτηρίζει πολλαπλά αντικείμενα, πρόσωπα ή πράγματα, θα ταυτοποιούνταν ερμηνευτικά σε κάτι που ως «γενικώτατον γένος» θα εμπεριείχε τα πάντα, ὥστε ὑπὸ την έννοια της πρώτης αρχῆς να ομιλούμε ὄντως για πολιτικὴ θεολογία και ὄχι για φιλοσοφία. Ἀπὸ τον «ἕναν», λοιπόν, τους «ὀλίγους» ή τους «πολλοὺς πολίτας» κατὰ τον Ἀριστοτέλη, που μπορεί να κυριαρχοῦν πολιτικά, αναγόμεστε στο «πολίτευμα» και ἀπὸ εκεί στο «δίκαιον», ὡς αυτό ανθρωπολογικά και κοινωνιολογικά εξετάζεται στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Επειδὴ, ὁμως, για τον Ἀριστοτέλη το «φυσικὸν δίκαιον» εἶναι μέγεθος υποκειμενικό, ποικίλλει δηλαδή ἀπὸ τόπο σε τόπο και ἀπὸ εποχὴ σε εποχὴ, «πόλις» ὑπάρχει, μόνο ὅταν οι ατομικὲς συνειδήσεις των ἀνθρώπων συμπίπτουν σε ενιαία συλλογικὴ συνείδηση, ὥστε να καταλήγουν σε κοινῶς ἀποδεκτὸ «νομικὸν δίκαιον». Ἐδῶ λοιπόν αναζητεῖται το «κύριον» τῆς «πόλεως», στην ἐνέργεια τῆς συνειδήσεως, ἄλλως του «νοῦ», ο οποίος ἄλλωστε για τον Ἀριστοτέλη ταυτίζεται με την πρώτη αρχὴ του παντός, το θεῖον. Μήπως, ἄλλωστε, ὑπάρχει ἄλλη ἀνώτατη θεολογικὴ αρχὴ και για την πολιτικὴ θεωρία, πέραν τῆς ἀνθρώπινης συνειδήσεως; Ἀπὸ ἐδῶ ἐκκινοῦν και ἐδῶ καταλήγουν τα πάντα, δηλαδή ἀπὸ και για τον ἀνθρώπο, ἀπὸ το ἴδιο το «δίκαιον» που ο «νοῦς» πλάθει ή ἀποδέχεται και στο οποίο πειθαρχεῖ, χάριν δε τῆς «εὐδαιμονίας» που ο ἴδιος ἀπολαμβάνει. Αυτό ἄλλωστε διατυπώνεται ρητὰ ἀπὸ τον Ἀριστοτέλη μέσα ἀπὸ το ερώτημά του, «ὑποθετόν δὴ πρῶτον τίνος χάριν συνέστηκε πόλις», στο Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1278b15-16, ὅπου ἀπαντάται: «πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς», στο 1280b40-1281a2.

παράδοσης του «Ἕλληνας λόγου», περιστρέφεται με εμμονή γύρω από αλληλοπεριχωρούμενες έννοιες, όπως «όμοιοεῖν», «φιλία» και «δίκαιον»¹⁸. Από την άλλη, όταν ο Σταγίριτης θα αναφερθεί στα τυπικά στοιχεία των πολιτευμάτων, θα είναι περιγραφικός και μόνον, δίχως δε απολυτοποιήσεις. Ξεκάθαρα, πάντως, μας ανάγει από το φαίνεσθαι του εξωτερικού πολιτικού κόσμου στο εἶναι της ανθρώπινης συνείδησης, για να αναζητήσει σ' αυτήν το «κύριον» της Πόλεως. Ἄλλοτε δε σε απορρέουσες από τη συνείδηση έννοιες, όπως οι προαναφερθείσες, θέτει τη βάση σειράς ζητημάτων της Πόλεως, όπως π.χ. αυτό της σύστασης ή κατάρρευσής της, του «ὀρθοῦ» πολιτεύματός της ή της «παρεκβάσεώς» του.

Στο σημείο αυτό, ακόμη και αν παρακαμπτόταν πλέον το κείμενο του Αριστοτέλη, είναι ήδη προφανές ότι έννοιες όπως οι προαναφερθείσες παραπέμπουν σ' αυτό που σήμερα καλείται συλλογική συνείδηση. Σ' αυτήν θα αναζητούνταν να ταυτοποιηθεί το «κύριον» της «πόλεως». Η ατομική εξάλλου συνείδηση εκάστου ανθρώπου, εν προκειμένω η πολιτική, από αυτήν απορρέει και σ' αυτήν καταλήγει. Τί άλλο από αυτήν μπορεί να εγγυάται τη σύσταση της «πόλεως» και δευτερογενώς να μορφοποιεί το είδος και την οργάνωση του πολιτεύματος¹⁹; Γιατί να συζητάμε για το πολίτευμα, όταν καν δεν έχουμε εξασφαλίσει την «πόλιν»; Η αίσθηση του ανθρώπου ότι συσσωματώνεται σε ένα όλον, ότι η ατομική του συνείδηση ανήκει σε μια συλλογική όσο και ενιαία, είναι η μοναδική προϋπόθεση για να μην παρατήρει την «πόλιν», όταν θα ματαιωθεί ο κοινός σκοπός ή το συμφέρον της, να δώσει τις δυνάμεις του σ' αυτήν εν καιρώ ειρήνης και το αίμα του σε καιρό πολέμου. Ἄρα τί άλλο μπορεί να είναι το «κύριον» της «πόλεως» από αυτήν την αυτοσυνειδησία των πολιτών της²⁰; Μήπως αυτή και μόνον αρκεί για τη σύσταση «πόλεως», ακόμη και όταν δεν κοινοποιούνται βασικά ανθρωπολογικά στοιχεία, όπως η φυλετική καταγωγή και η γλώσσα;

Επιστρέφοντας στην καθαυτό έρευνα με επίκεντρο τα Πολιτικά του Σταγίριτη, μόλις χρειάζεται να επισημανθεί ευθύς εξαρχής το κοινώς γνωστό στη σύγχρονη

¹⁸ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 8, 1155a22-28, «ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία, καὶ οἱ νομοθεταὶ μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην. ἢ γὰρ ὁμόνοια ὁμοίων τι τῆ φιλία ἔοικεν εἶναι, ταύτης δὲ μάλιστα ἔφινεται καὶ τὴν στάσιν ἔχθραν οὔσαν μάλιστα ἐξελαύνουσιν. καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας, καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ».

¹⁹ Για το γενικότερο προβληματισμό πάνω στο αναπάντητο φιλοσοφικό ερώτημα του τι προηγείται χρονικά, η Πόλις ή η συλλογική συνείδηση, βλ. K. A. Appiah, "The State and the shaping of identity", in Peterson, Grethe B., *The Tanner lectures on human values XXIII*, University of Utah Press, Salt Lake City, 235-297. Το σίγουρο πάντως είναι ότι η συλλογική ή εθνική συνείδηση, ενώ διαμορφώνει την Πόλη είναι και αυτή που διαμορφώνεται από την Πόλη. Κράτος άλλωστε σημαίνει επιβολή στους πολίτες.

²⁰ Ἀσχετα αν ο Αριστοτέλης θέτει τις δικές του προϋποθέσεις στο σωκρατικό απόφθεγμα «ἐμὸν καὶ μὴ ἐμὸν», για το οποίο βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 2, 1261b18-20, «ἐὰν πάντες ἅμα λέγωσι τὸ ἐμὸν καὶ τὸ μὴ ἐμὸν· τοῦτο γὰρ οἶεται ὁ Σωκράτης σημειῶν εἶναι τοῦ τὴν πόλιν τελέως εἶναι μίαν», δεν παύει να ισχύει ως αδιαμφισβήτητο αξίωμα.

φιλολογική έρευνα, ότι το «όμονοεῖν» αποκτά άλλη σημασία από το «όμοδοξον»²¹. Το «όμονοεῖν» δεν αναφέρεται σε μια μάζα πολιτών χωρίς ίδια προσωπική στάση για τα πράγματα, αλλά για το αν μπορεί η ατομική (πολιτική) συνείδηση να συγκεκριαλιώνεται σε συλλογική, σε ένα ενιαίο λογισμικό, η έλλειψη του οποίου συνεπάγεται την αδυναμία συνεννόησης οπότε και το συνακόλουθο χάσμα της «πόλεως». Σε κάθε περίπτωση ένα δίκαιο ή ηθικό που τίθεται πάνω από τη σφαίρα του γραπτού δικαίου, της συμφωνίας δηλαδή μεταξύ των πολιτών, παραμένει υποκειμενικό μέγεθος²². Κατά την αριστοτελική διάκριση μεταξύ φυσικοῦ και νομικοῦ δικαίου, το πρώτο ουσιαστικά δεν υφίσταται, παρά ως η αναγκαιότητα να συμφωνηθεί και να καταρτιστεί το νομικό δίκαιο, όπως και η πιστή τήρηση του τελευταίου ως συμφωνηθέντος εξ εκάστου των πολιτών²³. Άρα, ως μόνο αντικειμενικά αισθητό στοιχείο απομένει η συνείδηση του ανθρώπου οπότε και το μόνο που μπορεί να ειπωθεί ως πανανθρώπινο αξίωμα είναι πως, όταν η όποια ατομική συνείδηση δεν συμπίπτει με μία έτερή της, συμπεριλαμβανόμενες από κοινού σε μία συλλογική συνείδηση, δεν μπορεί να υπάρξει «πόλις»²⁴.

Συνεπώς, το «κύριον τῆς πόλεως» ταυτοποιείται συγκεκριμένα σε αυτό που η ελληνική φιλοσοφία κατηγοριοποιεί ως «νοῦ». Ακόμη και στενά φιλολογικά να προσεγγίζαμε το θέμα θα φτάναμε στο ίδιο συμπέρασμα. Τυχαίνει ήδη το

²¹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 9, 1167a22-28, «Φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται. διόπερ οὐκ ἔστιν ὁμοδοξία· τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ἀγνοοῦσιν ἀλλήλους ὑπάρξειεν ἄν· οὐδὲ τοὺς περὶ οὐτοῦν ὁμογνωμονοῦντας ὁμονοεῖν φασίν, οἷον τοὺς περὶ τῶν οὐρανίων (οὐ γὰρ φιλικὸν τὸ περὶ τούτων ὁμονοεῖν), ἀλλὰ τὰς πόλεις ὁμονοεῖν φασίν, ὅταν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσι καὶ ταῦτα προαιρῶνται καὶ πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα».

²² Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1, 1094b11-16, «Λέγοιτο δ' ἂν ἰκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφειθῆι· τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μὴ». Το ἴδιο ισχύει και για το «ἀγαθὸν» που ποικίλλει ἀπὸ ἄνθρωπο σε ἄνθρωπο και ἀπὸ πολιτισμὸ σε πολιτισμὸ, για το οποίο βλ. ὅ.π., 1096a19-23, «τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐστι καὶ ἐν τῷ ποιῶ καὶ ἐν τῷ πρὸς τι, τὸ δὲ καθ' αὐτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρὸς τι. παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος, ὥστ' οὐκ ἂν εἴη κοινὴ τις ἐπὶ τούτοις ἰδέα».

²³ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 5, 1134b18-27, «τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικὸν ἔστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσῃσι καίει, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν».

²⁴ Στο σημεῖο αὐτὸ ἐρωτᾶται ἀν ἡ ἀδυναμία πολιτειακῆς ἐνότητος κατὰ το «όμονοεῖν» μπορεί να ἀναπληρωθῆι ἢ αὐτὸ που σηματοδοτοῦν οἱ συνῶνυμες μεταξύ τους λέξεις της «φιλίας» και της «δικαιοσύνης» ἀποτελεῖ ἀπὸ μόνον του πρόσκαιρο υποκατάστατο. Η «φιλία», πάντως, τίθεται ως το ουσιαστικὸ κριτήριον ὀρθότητος του ὁποίου εἶδους πολιτεύματος, ἀκόμη δε και μεταξύ της χαρακτηριζόμενης ἀπὸ τον Ἀριστοτέλη ως «τιμοκρατίας» που μπορεί να «παρεκβαίνει» σε «δημοκρατία», για το οποίο βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 8, 1161a30-34, «ἐν δὲ ταῖς παρεκβάσεσιν, ὥσπερ καὶ τὸ δίκαιον ἐπὶ μικρὸν ἔστιν, οὕτω καὶ ἡ φιλία, καὶ ἥκιστα ἐν τῇ χειρίστῃ. ἐν τυραννίδι γὰρ οὐδὲν ἢ μικρὸν φιλίας. ἐν οἷς γὰρ μηδὲν κοινόν ἔστι τῷ ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ, οὐδὲ φιλία. οὐδὲ γὰρ δίκαιον».

«όμοιοεῖν» να φέρει στο δεύτερο και κύριο συνθετικό του την ίδια την υπό εξέταση λέξη, το «νοῦ». Αναφορικά, επίσης, με την ερμηνεία της αρχαιελληνικής αυτής λέξης και στη βάση ακριβώς μιας δεδομένης πολυσημίας του, θα αποδιδόταν σήμερα όχι στενά, ως η εγκεφαλική λειτουργία του ανθρώπου, αλλά ως η ευρύτερη συνείδησή του. Αυτή η συνείδηση και μόνον είναι το αισθητό στοιχείο, η μετρήσιμη αντικειμενική πραγματικότητα που αφορά σε κάθε ζήτημα της πολιτικής θεωρίας και πράξης, μακράν από τα κάθε είδους και κάθε εποχής πολιτικά ιδεώδη, φόρμουλες, που ως νοούμενα δεν υπάρχουν και δεν ερμηνεύονται παρά στη βάση ενός υποκειμένου που ίδια πρωτοβουλία τα πλάθει ή τα καταργεί.

Στο σημείο αυτό η έρευνα φτάνει στην καρδιά της κλασικής διάκρισης της *Theologia Tripartita*, κατηγορία της οποίας είναι η *Civilis*²⁵. Ένα αφήγημα σε επίπεδο θεολογίας ή μεταφυσικής, αντανακλά ανάλογα στην πολιτική θεωρία. Για τον Πλάτωνα δεν έχει σημασία αν αυτό το αφήγημα προέρχεται από το μύθο ή το λόγο. Αρκεί να επιτυγχάνεται ο σκοπός της «πόλεως»: οι πολίτες να αισθανθούν αδέλφια, να επιτευχθεί το «όμοιοεῖν», η ενιαία συλλογική συνείδηση ή

²⁵ Η διάκριση αυτή ενδείκνυται να χρησιμοποιείται στην εισαγωγή κάθε έρευνας των ανθρωπιστικών επιστημών, ιδίως ως προς την αποσαφήνιση του ακριβούς νοήματος της θρησκείας, υπό την έννοια του μύθου, της φιλοσοφίας, υπό την έννοια του λόγου, και της Πόλεως. Μόλις χρειάζεται να ειπωθεί πως στην πρώτη περίπτωση αντιστοιχεί η *Theologia Mythica*, στη δεύτερη η *Naturalis*, οπότε από αυτές τις πηγές απορρέει η *Civilis*. Η συνολική, επιπλέον, διάκριση διατυπώνεται στο υπόβαθρο διαμόρφωσης του Ρωμαϊκού Δικαίου από το Διευθυντή της Βιβλιοθήκης της Ρώμης, Marcus Terentius Varro, και μάλιστα στους κλασικούς χρόνους του Ιουλιού Καίσαρα.

Για τη διάκριση της *Theologia Tripartita*, και τα είδη της *Mythica* (= θεός της μυθολογίας), της *Naturalis* (= θεός των φιλοσοφίας) και της *Civilis* (θεός της Πόλεως), βλ. G. Lieberg, «*Die theologia tripartita in Forschung und Bezeugung*», ANRW I/4 (1973), 63-115. W. Geerlings, «*Die theological mythica des M. Terentius Varro, Mythos*», G. Binder and B. Effe (eds), Trier 1990, 205-222. J. Assmann, «*Monotheism and Polytheism*», S. I. Johnston (ed.), *Religions of ancient world: a guide*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 2004, 17-18. M. Kahlos, «*Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures*», c. 360-430, Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies, Ashgate Publishing Ltd, Aldershot 2007. Στη βάση του Αυγουστίνου Ιπώνος, ο οποίος στην τήρηση της αρχής της *Theologia Tripartita* εμφανίζεται ακόμη πιο αυστηρός και από τον πρώτο της εκφραστή Βάρωνα, βλ. M. von Albrecht, «*Latin Literature and Roman Scholarship*», ἐν I. Taifacos (ἔκδ.), *The Origins of European Scholarship: The Cyprus Millennium International Conference*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden GmbH 2006, 68, «*While Varro separates state religion from mythology, Augustine insists on their closeness to each other; myth and polytheism are inseparable. As for natural philosophy (theologia physica or naturalis), Augustine accepts its truthfulness, although he prefers Platonic Philosophy to Varro's Stoic views... It is not surprising that Augustine is much more critical of Roman state religion than Varro... Christianity was not afraid of scholarship and science but heavily relied on the liberating force of intellectual pursuits... It might be worth considering that both the great builders of the Roman State and of the Christian Church deliberately relied on scholarship and intellectuals qualities rather than on the shaky ground of racial or warlike emotions*». Συνεπώς, εάν δηλαδή η *Theologia Naturalis* ακολουθείται ρητά και συστηματικά από τον Αυγουστίνου, εκτιμούμε πόσω μάλλον είναι αυτή που αναπτύσσεται, υπό μη λατινική μεν ορολογία, στους ελληνόφωνους Αλεξανδρινούς, Αντιοχειανούς και Καπαδόκες πατέρες, τον Ωριγένη και τὸ Διονύσιο Αρεοπαγίτη.

ταυτότητα, αποβλέποντας πάντα στην «εὐδαιμονία». Ούτως ἢ ἄλλως και ο μύθος, ενώ σαγηνεύει τα πλήθη, φτάνει να υφίσταται ως «λόγος ψευδής», αφετέρου δε ως «εἰκονίζων ἀλήθειαν»²⁶. Αν και η δυναμική του πλατωνικού αυτού «γενναίου ψεύδους» δεν βρίσκει σύμφωνο τον Αριστοτέλη, με το επιχείρημα της βέβαιης πρόκλησης πολιτικής αναταραχής, ουδείς το αμφισβητεί ως αξίωμα αξίωμα εφαρμόσιμο στην όποια πολιτειακή πραγματικότητα.

Ένα ἀφήγημα, λοιπόν, περί θεού, κόσμου και ανθρώπου προηγείται, διαμορφώνει συνειδήσεις και εφόσον εδραιώνεται ως κοινή ἔννοια ευρείας λαϊκής μάζας διαμορφώνει την πολιτειολογία ως αρχέτυπό της²⁷. Εθνικοί ὕμνοι και σημαίες, ημερολόγιο και αργίες τίθενται ως σύμβολα των αξιών του ἔθνους. Και πάλι όμως αυτά είναι η επιφάνεια. Αναζητείται τί κρύβεται πίσω από αυτά, το οποίο ουσιωδώς μορφοποιεί την «πόλιν» σε πολίτευμα: η συλλογική συνείδηση που θέτει θεσμούς και νόμους και ανά πάσα στιγμή τους επαναξιολογεί. Στις σύγχρονες Συνταγματικές Δημοκρατίες δεν είναι ἄλλο από το πνεῦμα του Συντάγματος.

Το αν προηγείται αναγκαία η Theologia Mythica της Civilis είναι σχετικό. Η ιστορία δείχνει ότι στα αρχαιοελληνικά πολιτεύματα, από την απόλυτη μοναρχία των μυκηναϊκών χρόνων έως τη δημοκρατία των Αθηνών, απαντά μια γενική συνεξέλιξη του μύθου προς το λόγο. Η τραγωδία του Προμηθέα Δεσμώτη ἢ η αριστοφανική διακωμώδηση των θεών δείχνει πως ταυτόχρονα με τη δημοκρατία, όπου ο πολίτης αμφισβητεί τη βασιλεία και την αριστοκρατία, η ίδια αμφισβήτηση ισχύει και σε θρησκευτικό επίπεδο, αφορά στο δεσποτισμό των θεών. Το δίλημμα πάντως του τί προηγείται, η Civilis ἢ η Mythica είναι ψευδές, υπό την ἀκόλουθη ερμηνευτική αρχή: η ανθρώπινη συνείδηση είναι αυτή που φέρει εντός της και ενιαία τις εικόνες του «θεού» και της «πόλεως», κοινώς θα λέγαμε ότι όλα είναι στο μυαλό μας, και αυτό, εν τέλει, είναι που εξελίσσεται²⁸.

²⁶ Βλ. *Suida Lexicon*, Graece & Latinae, Tomus II, A. Porti & L. Kusterus (eds), Cambridge 1705, 586, λήμμα: «μῦθος».

²⁷ Για μια τέτοια ερμηνευτική προέκταση του πλατωνικού «γενναίου ψεύδους», βλ. T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, repr. Routledge, Abington, New York 2010, σ. 149, «No kind of State, ancient or modern, can endure and be stable unless its members believe in it and grow up in that belief. Every nation has its story and the patriotism of its people is partly a reflection of the belief in that story. The story itself may change, little or much, in the course of time and there will be variations in historical exactitude. But there must be a history and it must be accepted as true. Plato's imaginary city could not have a history in fact, so it must have one in fiction».

²⁸ Σχολιάζοντας υπό αυτή την ἔννοια τη διάκριση μεταξύ της Theologia Mythica και Naturalis, θα λέγαμε ότι μπορεί να μην έχει σημασία ποιά από τις δύο μπορεί τελικά να παράγει την Civilis. Παρόλο που ο θεός της ελληνικής μυθολογίας αντικαθίσταται από το θεό της ελληνικής φιλοσοφίας, η πρώτη παραμένει σεβαστή ως πατρώα θρησκεία της Πόλεως από το σύνολο του αρχαιοελληνικού κόσμου. Αρκεί ο μύθος να παραμένει μεν «λόγος ψευδής», αλλά «εἰκονίζων ἀληθειαν». Αυτό σημαίνει ότι και να αμφισβητείται σε μεταφυσικό επίπεδο, η ηθική του μπορεί να παραμένει κοινή ἔννοια της πόλεως.

5. Από το «κύριον τῆς πόλεως» στον κατά παράφραση λόγου «κύριον τῆς πόλεως», ἄλλως τον ιστορικό πολιτικό ηγέτη

Προηγουμένως επιχειρήθηκε να δοθεί απάντηση στο ερώτημα του «τί δεῖ κύριον εἶναι τῆς πόλεως» εστιάζοντας στο «νοῦ» και ταυτοποιώντας το «κύριον» με τη γενική έννοια αυτού που σήμερα προσδιορίζεται ως συλλογική συνείδηση, τη συστατική και συνεκτική της «πόλεως». Στην ίδια βάση επιχειρείται ακολούθως και η απάντηση στο ποιος μπορεί να είναι ο κύριος της πόλεως, φέροντας στα χέρια του αυτό το «κύριον» της.

Κάθε συλλογική συνείδηση εμπεριέχει καταβολές του παρελθόντος και οράματα για το μέλλον. Η ιστορία όμως δείχνει ότι το περιεχόμενό της δεν είναι κάτι το αμετάβλητο στις συνθήκες της ιστορίας, ἔστω και αν διατηρεῖ πάντοτε ἕναν πυρήνα κλασικῶν αξιών, πολιτισμικές ρίζες, που και αυτές βέβαια επανερμηνεύονται διαφορετικά από κάθε γενιά. Το πρόσωπο, πάντως, που εκφράζει αυθεντικά αυτή τη συνείδηση, σε μια σύζευξη του παρελθόντος με το παρόν και το μέλλον, και μπορεί να την επαναμορφοποιεί, καθίσταται ο κύριος της Πόλεως. Η πολιτική του πράξη χαρακτηρίζεται από διαχρονία, που δεν αίρεται, παρά μόνον από την αλλαγή πολιτισμικού πλαισίου, ενώ το πολιτικό του στίγμα εκθειάζεται εσαεί από τις επόμενες του γενεές ως ἔνδοξο ιστορικό γεγονός. Πρόκειται για τον ιστορικό Ηγέτη της Πόλεως. Ἀλλιῶς θα γινόταν λόγος για τον πρόσκαιρο στην εποχή του και στιγματισμένο εσαεί τύραννο.

Ο ιστορικός λοιπόν Ηγέτης είναι αυτός που εκφράζει την κοινή συνισταμένη της Πόλεως, ἔχοντας μεν στέρεο πάτημα στο παρελθόν αλλά και ανοικτές διόδους προς το μέλλον²⁹. Θα λέγαμε ότι είναι αυτός στον οποίο προσωποποιείται το θεολογικό αφήγημα που προηγείται της «πόλεως» και τη διαμορφώνει, αυτός που διεγείρει τα πλείθει, πείθει το λαό σύμφωνα με το πλατωνικό «γενναῖον ψεύδος». Ως μελέτη περίπτωσης, τίθενται δυο κλασικά ιστορικά παραδείγματα, ο Μέγας Ἀλέξανδρος και ο Μέγας Κωνσταντίνος, τα οποία η ιστορική ἔρευνα πασχίζει να κατηγοριοποιήσει. Ο πρώτος ἔνωσε ὄχι μόνον «τὰς ἑλληνίδας πόλεις» αλλά ετερογενεῖς πολιτισμούς, πολλῶ μάλλον που πέτυχε να αποθεωθεῖ «πλήν Λακεδαιμονίων». Ουσιαστικά το πρόσωπό του συγκέντρωνε ὅλα αυτά τα στοιχεία αλλά συνάμα τα ἀπέκλειε κίολας. Ο δεύτερος προβάλλει ως ορόσημο για το πέρασμα από την παγανιστική αρχαιότητα στο χριστιανικό μεσαίωνα. Αξιῶνεται δε ὅτι αποτελεί μια κοινή συνισταμένη μεταξύ παγανισμού και χριστιανισμού, εκφράζοντας και τα δύο, αλλά παράλληλα τίποτα από αυτά, τη στιγμή που αξιολογείται στη βάση της συγκεκριμένης ηθικής και του δικαίου του πολιτισμικού του πλαισίου³⁰.

²⁹ Τολμώντας να ἐπεξηγήσουμε αυτή την κοινή συνισταμένη με ὄρους νεοελληνικής μεταπολιτευτικής επικαιρότητας, θα αναφερόμασταν σε ἕνα πολιτικό αφήγημα που θα μπορούσε να ἐμπνεύσει την πολιτική ἐνότητα μεταξύ των περιχαρακωμένων ἀριστερών και δεξιών, ἀκόμη δε και των ἀρχαιολατρών, βυζαντινολατρών και ἐκμοντερνιστών, σε ἕναν πολιτικό ηγέτη θα ἦταν συνάμα ὅλα αυτά μαζί ἀλλά και τίποτα ἀπό αυτά.

³⁰ Ὑπό την ἀξία του ως Pontifex Maximus, κυρίως δε ως σύμβολο του Sol Invictus, εἶχε ἐνώπιον τουλάχιστον του εἰδωλόλατρη και πιστοῦ υπηκόου του Imperium Romanum θεία δικαιοδοσία για το

Στα παραδείγματα αυτά προστίθεται και ένα τρίτο, εξαιρετικά επίκαιρο: η παρούσα Ελληνική Κυβέρνηση, που συντίθεται από τα κόμματα των ΣΥΡΙΖΑ και ΑΝΕΛ. Σύμφωνα με την προαναφερόμενη συζήτηση, θα μπορούσε να ειπωθεί πως η Κυβέρνηση αυτή τείνει να συνδυάσει αντιφατικά πράγματα, μια αριστερή και μια δεξιά ιδεολογία, από τις παρυφές μάλιστα των ακραίων ορίων τους. Θα έλεγε κανείς πως είναι και προοδευτική και συντηρητική, διεθνιστική και εθνικιστική αλλά και τίποτα από αυτά³¹. Μένει στον ιστορικό του μέλλοντος να αποδείξει αν αυτό το (προεκλογικό) «ψεύδος» της, που ούτως ή άλλως υπάρχει στη φύση της πολιτικής, ήταν τουλάχιστον «γενναϊόν».

6. Theologia Civilis, ως το «κύριον είναι τῆς πόλεως»

Υποστηρίχτηκε προηγουμένως πως «κύριον» του «πολιτεύματος» είναι η «πόλις», ενώ «κύριον» της «πόλεως» η αρχή που δύναται να συνέχει τους πολίτες διαμορφώνοντας τη μεταξύ τους ενιαία συλλογική συνείδηση. Το μείζον ερώτημα είναι γιατί αυτό το πρωταρχικό κεφάλαιο της πολιτικής επιστήμης θα χαρακτηριζόταν ως θεολογικό, κατά έναν δε κλασικό λατινικό όρο ως Theologia Civilis (= Θεολογία της «πόλεως» ή Πολιτική Θεολογία). Η εξήγηση είναι απλή: ιδίως στο Βιβλίο Α' των *Μεταφυσικῶν* του Αριστοτέλη η «ἐνέργεια» του «νοῦ» ταυτίζεται ρητά με το θεό, επεξηγούμενη ως «τελικὸν αἴτιον» του παντός, ενώ το επίπεδο της επιστημονικής έρευνας καλείται «θεολογία», άλλως «πρώτη φιλοσοφία» ή «μεταφυσική»³². Εν ολίγοις η όλη προσέγγιση διεξάγεται στο επίπεδο του απολύτου με αντικείμενο το «νοῦ», όπου ήδη οι έλληνες φιλόσοφοι έχουν αναζητήσει το θεῖον. Κατά συνέπεια, και τυπικά ομιλούμε για έρευνα του θεῖου και θεολογία, πολλῶ μάλλον για μια επιστήμη που επειδή ερευνά το «κυριώτατον τῶν ὄντων», καθίσταται αντίστοιχα η «κυριωτάτη» των επιστημῶν, με προεκτάσεις οπουδήποτε άρα και στην πολιτική επιστήμη³³.

Στο σημείο αυτό και αναφορικά με το συγκεκριμένο νόημα που συνειδητά δίνεται στον όρο Πολιτική Θεολογία ή Theologia Civilis, σύμφωνα τουλάχιστον με τις προϋποθέσεις της ελληνικής φιλοσοφίας, διευκρινίζονται δύο πράγματα: α) δεν πρόκειται για Πολιτική Φιλοσοφία, διότι αυτή ως σκέψη πάνω στην ίδια τη

στιδήποτε επί πολιτικοθρησκευτικού πεδίου. Ένας υποτιθέμενος θεός δεν θα ήταν άδικο κατ' αυτόν τον τρόπο να αποφαίνεται ιδία βουλήσει για το αν θα παραμένει θεός αυτοκράτωρ ή θα μεταβαίνει στο «ἔλέω Θεοῦ αὐτοκράτωρ».

³¹ Είναι χαρακτηριστικό ότι την ώρα που ο έλληνας Πρωθυπουργός εκφωνεί επικήδειο στο Φιντέλ Κάστρο, μεταβαίνει στις ΗΠΑ για να εκθειάσει δημοσίως την Κυβέρνηση Τραμπ.

³² Για τη θεολογία του Αριστοτέλη, σε μια εξαντλητική γενική και ειδική διερεύνηση, βλ. Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Ἡ θεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη. Τὸ βιβλίο Α' τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά, ἐν Ἀριστοτέλει, Μετὰ τὰ Φυσικά, Βιβλίο Α', ΖΗΤΡΟΣ*, Αθήνα 2015.

³³ Η πολιτική θεωρία υπό μία οντολογική ιεράρχηση των πάντων κατά το ελληνικό πρότυπο δεν θα μπορούσε να μην ανάγεται στο νοῦ. Ο άνθρωπος είναι το μοναδικό ουσιαστικά υποκείμενο της πολιτικής θεωρίας. Πρόκειται για τη συνείδηση που ενώ εξατομικεύεται στον κάθε άνθρωπο, έχει θεία καταγωγή, καθώς απορρέει πάντοτε από μια προϋπάρχουσα ανεξιχνίαστη στο χώρο και στο χρόνο κοσμική ή συλλογική συνείδηση, στην οποία και επιστρέφει.

σκέψη ή ευρισκόμενη πάνω ή κάτω από τις επιστήμες και όχι δίπλα σε αυτές, κινείται σε ένα ευρύτατο πλαίσιο που συμπεριλαμβάνει τα πάντα εξετάζει, όπως και μια Πολιτική Θεολογία που διερευνά ειδικά την πρώτη, απώτατη αρχή της Πολιτικής θεωρίας και β) δεν πρόκειται, επίσης, ούτε για μια «Πολιτική Θεολογία» με το ειδικότερο νόημα που λαμβάνει σήμερα διεθνώς ως Political Theology, αναφερόμενη εξάπαντος σε μια μετά Χριστόν πολιτισμική πραγματικότητα, που ακόμη και μετά έναν άθεο Διαφωτισμό συνεχίζεται κατά τρόπο εξίσου θεϊστικό³⁴. Πέραν από το Χριστιανισμό, η θεολογία δεν παύει να αναπτύσσεται, ακόμη δε και από τους θεωρητικούς της αθεΐας που έστω και *αποφατικά* σκέπτονται στο επίπεδο ενός *απολύτου*, πόσω μάλλον σε έτερες θρησκείες ή φιλοσοφίες. Αφενός λοιπόν υπάρχει άλλη γενικότερη θεολογική αρχή της πολιτικής σκέψης, ο ίδιος ο «νοῦς», ενώ έναντι αυτού δεν μπορεί να βρεθεί άλλη απώτατη, εν είδει *υπερσυνείδησης*, που θα έκρινε ως ορθή η λανθασμένη την όποια συλλογική συνείδηση παρατηρείται στους πολιτισμούς της ανθρωπότητας³⁵. Με άλλα λόγια, ερωτάται γιατί στην καθαυτή ανθρώπινη

³⁴ Υποστηρίζεται πως ακόμη και το πολιτειακό πρότυπο του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, όσο ουδετερόθησκο, αθεϊστικό και αντιθρησκευτικό και αν εμφανίζεται, είναι το ίδιο θεϊστικό και θρησκευτικό. Η ευθεία και απόλυτη σύγκρουσή του με τον Καθολικισμό δεν σημαίνει ουσιωδώς κάτι διαφορετικό, καθώς, έπειτα φερ' ειπείν από τη Γαλλική ή την Οκτωβριανή Επανάσταση στη θέση του Θεού τοποθετούνται νεωτερικά ιδεώδη, με κυρίαρχο αυτό της Λογικής, αντί των αγίων οι ήρωες του έθνους ή της τάξεως και αντί του χριστιανικού θεού μνημειακά κτίρια, όπως το Πάνθεον στο Παρίσι ή το Κρεμλίνο στην πρώην ΕΣΣΔ. Είναι χαρακτηριστικές, μεταξύ άλλων, οι ακόλουθες διατυπώσεις του Alister McGrath αναφορικά με τη Γαλλική Επανάσταση «Yet for many at the time of the Revolution, such antitheological abstractions were of little value. If there is no God, there must be something or someone that can act as a focus of worship or object of inspiration. The Panthéon provided this, in effect becoming a cathedral of the religion of humanity. More significantly, however, it provided a place of burial for the great heroes of the republic. Voltaire's remains were transferred to the Panthéon... in an elaborate ceremony, accompanied by an estimated cortège of 100,000 people. To be "panthéonized" was virtually the secular equivalent of the canonization of a Christian saint. Some contemporary sources went further, and used the term *apothéose*—a term that has its origins in classical Roman history», στο A. McGrath, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2004, 43.

³⁵ Η ανθρώπινη συνείδηση καθαυτή αποτελεί την απώτατη θεολογική αρχή, κρίνοντας η ίδια τα πάντα χωρίς η ίδια να μπορεί να κρίνεται. Ως αντικείμενο έρευνας πώς και από ποίο άλλο υποκείμενο θα μπορούσε να αξιολογηθεί θετικά ή αρνητικά; Και πάλι, η ίδια θα ήταν είτε το κριτήριο είτε το υποκείμενο έρευνας του εαυτού της. Με άλλα λόγια, είναι σαν να τίθενται πολιτισμοί με τις δεδομένες αξίες τους και αντί να αξιολογούνται στο εσωτερικό τους να επιδοκιμάζονται ή να αποδοκιμάζονται ως καλύτεροι ή χειρότεροι. Ποιός όμως θα έκανε αυτή την τελευταία αξιολογική κρίση; Μήπως κάποιος που θα μπορούσε να μην εντάσσεται και αυτός εντός συγκεκριμένου πολιτισμού, βάσει του οποία αντιλαμβάνεται και τα πράγματα; Όλα τα παραπάνω μπορεί να συμπεράνει κανείς, άμεσα ή έμμεσα, αναγιγνώσκοντας το Άριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 5, 1135a3-13, «ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ' ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταυτὰ πανταχοῦ, ἐπεὶ οὐδ' αἱ πολιτεῖαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη. τῶν δὲ δικαίων καὶ νομίμων ἕκαστον ὡς τὰ καθόλου πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα ἔχει: τὰ μὲν γὰρ πραττόμενα πολλά, ἐκεῖνων δ' ἕκαστον ἓν. καθόλου γάρ. διαφέρει δὲ τὸ ἀδίκημα καὶ τὸ ἄδικον καὶ τὸ δίκαιωμα καὶ τὸ δίκαιον. ἄδικον μὲν γὰρ ἔστι τῆ φύσει ἢ τάξει: αὐτὸ δὲ τοῦτο, ὅταν πραχθῆ, ἀδίκημά ἐστι, πρὶν δὲ πραχθῆναι,

συνείδηση οφείλει να ταυτοποιείται η Πολιτική Θεολογία, και όχι στο όποιο περιεχόμενο η ίδια η συνείδηση μορφοποιεί, μπορεί να αφηγηθεί και να θέσει ως πολιτικό μοντέλο. Η απάντηση είναι πως αυτή και μόνον είναι το κοινό στοιχείο στη φύση όλης της ανθρωπότητας, οπότε τίθεται και ως γενικώτατον γένος του παντός. Το παράγωγό της, ως κατά περίπτωση αντίληψη του δικαίου και του αδικού, ποικίλλει από άνθρωπο σε άνθρωπο, κυρίως δε από πολιτισμό σε πολιτισμό³⁶.

Κατά συνέπεια, η όλη συζήτηση χαρακτηρίζεται ως θεολογική, αφού διεξάγεται στο επίπεδο του απολύτου με αντικείμενο το «νοῦ», όπου ήδη οι έλληνες φιλόσοφοι, με άξονα τον Αριστοτέλη, έχουν αναζητήσει το θείον. Η από μέρους του Αριστοτέλη αναγωγή στον καθαυτό νοῦ και όχι στο πώς αυτός πλάθει ποικίλη πολιτική θεωρία ανά εποχή και πολιτισμό, διευρύνει τα όρια της σκέψης στην απώτατη και καθαυτό θεολογική αρχή της. Επικεντρώνει την έρευνα στο υποκείμενο άνθρωπος και όχι στο κοινωνικό ή ιδεολογικό του περιβάλλον, το οποίο τον μορφοποιεί μορφοποιούμενο όμως αμφίδρομα και από τον ίδιο.

7. Συμπερασματικές προεκτάσεις έναντι της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας

Ο Αριστοτέλης στη θεολογία του, άλλως «πρώτη φιλοσοφία», μας ανάγει στο «νοῦ», τον οποίο προσεγγίζει υποδειγματικά ως αρχαίος διδάσκαλος της ανθρωπότητας. Στη συνείδηση, που ως ατομική εκάστου ανθρώπου συγκεφαλαιώνεται σε κάποια συλλογική, εμπεριέχονται οι κοινές έννοιες μεταξύ των πολιτών, όπου μπορούν είτε να θεμελιώνονται οι πρώτες αδιαμφισβήτητες γενικές αρχές μιας επίσης συλλογικά αποδεκτής πολιτειολογίας είτε και να επαναξιολογείται κατά περίπτωση η ορθότητα των νόμων και των θεσμών.

Επ' αυτού, είναι άλλο μια καθαυτό Πολιτική Θεολογία που ταυτίζεται με την ίδια τη φύση του «νοῦ», άλλως της συνειδήσεως, ως του μοναδικού κοινού στοιχείου όλης της ανθρωπότητας, και άλλο το ποικίλλο πολιτειολογικό ιδεώδες που ο «νοῦς» μορφοποιεί ανά εποχή και πολιτισμό. Αυτό ισχύει, ενώ δευτερογενώς η κρατούσα κάθε φορά θεολογία, κοσμολογία και ανθρωπολογία, το πώς εν γένει ο άνθρωπος βλέπει τον κόσμο, δεν παύει να λειτουργεί ως αρχέτυπο της πολιτειολογίας, το πώς θέλει να μορφοποιήσει την «πόλιν». Σε κάθε περίπτωση, προέχει ο «νοῦς».

Η αναγωγή στον καθαυτό «νοῦ» και όχι στο πώς αυτός πλάθει πολιτική θεωρία ανά εποχή και πολιτισμό, διευρύνει τα όρια της σκέψης στην απώτατη και καθαυτό θεολογική της αρχή. Η έρευνα επικεντρώνεται στο υποκείμενο άνθρωπος και όχι στο πολιτισμικό, κοινωνικό ή ιδεολογικό του περιβάλλον, το οποίο, αν και τον μορφοποιεί, μορφοποιείται αμφίδρομα αλλά και κυριαρχικά από τον ίδιο.

οὔπω, ἀλλ' ἄδικον. ὁμοίως δὲ καὶ δικαίωμα. καλεῖται δὲ μᾶλλον δικαιοπράγημα τὸ κοινόν, δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος». Το μόνον που θα μπορούσε πανανθρώπινα να κριθεί ως δίκαιο ή ηθικό θα ήταν το αν η ατομική συνείδηση υπακούει στη συλλογική συνείδηση από την οποία προέρχεται.

³⁶ Ενδεικτικά, βλ. Ἠθικά Αριστοτέλους, Ἠθικά Νικομάχεια, 1, 1094b11-16.1096a19-23.

Στο σημείο, λοιπόν, αυτό τίθεται το ερώτημα γιατί η σύγχρονη πολιτική σκέψη ουδέποτε εκκινεί από το κατ' ουσία μοναδικό υποκείμενο της πολιτικής, τον άνθρωπο, ή τουλάχιστον δεν τον λαμβάνει υπόψη. Κάτι τέτοιο άλλωστε είναι αυτονόητο για την ελληνική φιλοσοφική σκέψη. Καμία πολιτική ιδεολογία δεν μπορεί να διερευνηθεί, αν δεν τεθεί υπό το φως της ποιότητας του ανθρώπου ή της Πόλεως που τη νοηματοδοτεί, πόσω μάλλον αν στην πράξη αποδεικνύεται πως την επικαλείται κανείς ψευδώς.

Το είδος λοιπόν των προσωπικών πεποιθήσεων του πολίτη, ιδίως του άρχοντος, κάθε άλλο παρά μέγεθος αδιάφορο όφειλε να είναι για τη σύγχρονη πολιτική επιστήμη. Στη βάση, λοιπόν, του κυρίου, ακριβέστερα δε του κατ' ουσίαν μοναδικού υποκειμένου της πολιτικής, του ανθρώπου, θα μπορούσε να εξετάζεται πιο έγκυρα κάθε ζήτημα πολιτικής φύσεως. Ενώ φερ' ειπείν μια συλλογική συνείδηση ή ιδεολογία δεν θα μπορούσε να κριθεί αντικειμενικά ως δίκαιη ή ηθική συγκριτικά προς άλλη, θα μπορούσε να διερευνηθεί το κατά πόσον μπορεί να είναι συμβατή η μία προς την άλλη. Το σχετικό ζήτημα είναι επίκαιρο στο μεταμετανεωτερικό παρόν και μέλλον, όπου μέσω ενός δόγματος πολυπολιτισμικότητας επιχειρείται ανεπιτυχώς η διέξοδος στην εν δυνάμει και ενεργεία σύγκρουση μεταξύ πολιτισμών. Ουδείς άλλωστε θα μπορούσε να υποστηρίξει την εκ φύσεως ύπαρξη και αντικειμενική ισχύ μιας υπερπολιτισμικής αρχής δικαίου, πάνω στην οποία θα όφειλε να υποτάσσεται ο άνθρωπος οιασδήποτε πολιτισμικής πραγματικότητας. Στη βάση, επίσης, του «κυρίου» της «πόλεως», κάθε επίσης πολιτικό ιδεώδες θα μπορούσε να προσεγγίζεται και να τυποποιείται με βάση αυτόν που το επικαλείται, ο οποίος είναι ουσιαστικά ο μόνος που δίνει νόημα στα πράγματα, ανεξάρτητα με πώς αυτά, γνήσια ή νόθα, ονοματίζονται. Η ίδια η πολιτική πράξη έχει δείξει ότι φιλελεύθερος με φιλελεύθερο, κομμουνιστής με κομμουνιστή και τα παρόμοια μπορεί να διαφέρουν ριζικά, με την κοινή σε κάθε περίπτωση ονομασία να αποτελεί επίφαση ταύτισης. Για την ελληνική, εξάλλου, σοφία αλλά και για ετεροπολιτισμικές όπως η αρχαία κινεζική, ένας ηγέτης κρίνεται πρώτα ως προσωπικότητα, ειδικά αν όντως αποδεικνύει μια γνησιότητα στις ιδεολογικές αρχές που επικαλείται³⁷.

³⁷ Βλ. Confucius, *Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean* (transl. by James Legge), Dover Publications, New York 1971, 357, «To know what is first and what is last will lead near to what is taught in the *Great Learning*. The ancients who wished to illustrate illustrious virtue throughout the kingdom, first ordered well their own States. Wishing to order well their States, they first regulated their families. Wishing to regulate their families, they first cultivated their persons. Wishing to cultivate their persons, they first rectified their hearts», όπου τονίζεται ρητά από τον Κομφούκιο κάτι που υποδηλούμενο διατρέχει το σύνολο της πολιτικής θεωρίας της ελληνικής φιλοσοφίας: ο πολιτικός Ηγέτης αξιολογείται πρώτα σαν ολοκληρωμένη προσωπικότητα, κατά την πράξη του ιδιωτικού του βίου και τη λειτουργία της συνειδήσεώς του. Δίχως αυτήν την πρωταρχική προϋπόθεση, ουδεμία αξία έχει ο όποιος ιδεολογικός προσανατολισμός, τον οποίο, ακόμη και αν κάποιος επικαλείται επιζητώντας την πολιτική εξουσία, ούτε και αυτόν μπορεί αυθεντικά να εκφράζει και να εκπροσωπεί.

Με σημείο αναφοράς το «νοῦ», άλλως συνείδηση, μπορεί να δοθεί σαφής και κοινώς παραδεκτή λύση στο μείζον θεωρητικό πρόβλημα μεταξύ φυσικού δικαίου, άλλως αγράφου, και νομικού ή θετού, άλλως γραπτού. Όπως ειπώθηκε, μεταξύ της συνειδήσεως και του περιεχομένου το οποίο η ίδια μορφοποιεί, το μόνον αισθητόν και άρα αντικειμενικά υπαρκτό στοιχείο, είναι η πρώτη. Το ίδιο επίσης ισχύει και για το γραπτό θετό δίκαιο συγκριτικά προς το εννοούμενο μόνον φυσικό. Κατά συνέπεια, μπορεί να γίνει λόγος μόνον για ατομικές συνειδήσεις ανθρώπων, που, εφόσον συμπίπτουν σε ενιαία συλλογική συνείδηση, επινοείται συμβολικά το χαρακτηριζόμενο ως φυσικό δίκαιο, που παράγει ακολούθως το νομικό. Επ' αυτού τίθενται και τα ερωτήματα: α) τί ακριβώς είναι οι λεγόμενες πανανθρώπινες αξίες, πόσω μάλλον σε μια μετα-μετανεωτερικότητα χαώδους πανσπερμίας πολιτισμών³⁸, β) είναι κάτι απτό και μετρήσιμο οπότε και αντικειμενικά υπαρκτό και γ) ως πλάσμα τελικά του «νοῦ» μπορεί να παραπέμψει σε κάτι άλλο άσχετο προς την κοινή φύση όλης της ανθρωπότητας; Η αρνητική απάντηση στη βάση της μεταβλητότητας του φυσικού δικαίου κατά τον Αριστοτέλη δίνει έδαφος στην ανθρώπινη συνείδηση, που όσο αποκτά συλλογικότητα είναι αυτή που κατά συνθήκη παράγει θεσμούς και νόμους³⁹.

³⁸ Το πρόβλημα σε θεωρητικούς του Διαφωτισμού όπως ο Locke και σε κεντρικές τους ιδέες όπως ο φιλελευθερισμός είναι ότι ομιλούν υπό το πρίσμα ενός απόλυτα ομοιογενούς πολιτισμού. Η προσέγγισή τους δεν συνάδει με τη σημερινή πολυπολιτισμική πραγματικότητα. Βλ. K. A. Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2005, XV.

³⁹ Εάν λοιπόν μπορούσε να γίνει λόγος για φυσικό δίκαιο, θα εντοπιζόταν περιοριστικά στην έντιμη τήρηση αυτής της συνθήκης, την οποία, εν τέλει, αυτή και μόνο αξιολογεί η εκάστοτε δικαστική εξουσία εκάστης Πόλεως.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΗΓΕΣ

- Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Immanuel Bekker (ἔκδ.), *Aristoteles*, Vol. II, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1831, 980-1093.
- *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Immanuel Bekker (ἔκδ.), *Aristoteles*, Vol. II, 1094-1181.
 - *Πολιτικά*, ἐν Immanuel Bekker (ἔκδ.), *Aristoteles*, Vol. II, 1252-1342.
 - *Πολιτικά I-II* (εισ.-μτφρ.-σχόλια Π. Λεκατσός), Ζαχαρόπουλος, Αθήνα [1939] Χ.Χ.
 - *Πολιτικά I-II* (μτφρ. Β. Μοσκόβης), Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1989.
- Augustinus Hipponensis, *De Civitate Dei*, στο *Corpus Christianorum, Series Latina* 47-48, Brepolis, Turnhout 1955.
- Augustine, *The City of God against the Pagans*, R. W. Dyson (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Confucius, *Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean* (transl. by J. Legge), Dover Publications, New York 1971.
- Θουκυδίδου, *Ἱστορίαι*, στο Thucydides, *Historiae in Two Volumes, Vol. II*, H. St. Jones & J. E. Powell (eds), Oxford University Press, Oxford 1942.
- Πλάτωνος, *Πολιτεία*, J. Adam (ἔκδ.), *The Republic of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1902.

ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Angus, Samuel (1906), *The Sources of the First Ten Books of Augustine's "De Civitate Dei"*, Princeton.
- Appiah, Kwame Anthony (2005), *The Ethics of Identity*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- (2006), *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York: W.W. Norton & Co.
 - (2001), "The State and the shaping of identity", in Peterson, Grethe B. Peterson, *The Tanner lectures on human values XXIII*, Salt Lake City: University of Utah Press, 235-297.
 - (1996), "Race, culture, identity: misunderstood connections", in Grethe B. Peterson, *The Tanner lectures on human values XVII*, Salt Lake City: University of Utah Press, 51-136.
- Barnes, Timothy D. (1982), "Aspects of the Background of the *City of God*", *University of Ottawa Quarterly* 52, 64-80.
- Butler, Judith, Habermas, Jurgen, Taylor, Charles & West, Cornel (2011), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Mendieta Eduardo & VanAntwerpen Jonathan (eds.), New York.

- Caveney, Cathleen (2016), *A Culture of Engagement: Law, Religion, and Morality*, Moral Traditions Series, Washington DC: Georgetown University Press.
- (2015), "Law and Christian Ethics: Singposts for a Fruitful Conversation", *Journal of the Society of Christian Ethics* 3/2, 3-32.
- Desmond, William (2016), *The Intimate Universal, The Hidden Porosity Among Religion, Art, Philosophy and Politics*, New York: Columbia University Press.
- Fortin, Ernest L. (1979), "Augustine's "City of God" and the Modern Historical Consciousness", *Rev. of Politics* 41, 323-343.
- Μακρής, Σπύρος (2014), *Hannah Arendt, Ολοκληρωτισμός, ανθρώπινη κατάσταση και παράδοση*, Αθήνα: Εκδόσεις Ι. Σιδέρης.
- McGrath, Alister (2004), *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τερέζα (2015), *Ἡ θεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη. Τὸ βιβλίο Α΄ τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά, ἐν Ἀριστοτέλης, Μετὰ τὰ Φυσικά, Βιβλίο Α΄*, Αθήνα: ΖΗΤΡΟΣ.
- Popper, Karl Raimund (⁵1966), *The Open Society and Its Enemies: The spell of Plato*, Princeton New Jersey: Princeton University Press.
- Raschke, Carl A. (2016), *Critical Theology: Introducing an Agenda for an Age of Global Crisis*, Illinois: Donwners Grove.
- Ross, William David (²1993), *Αριστοτέλης* (μτφρ. Μ. Μητσού-Παππά), Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Sinclair, Thomas Alan (2010 repr.), *A History of Greek Political Thought*, New York, Abington: Routledge.