

Προς μία στενή έννοια του όρου «Πολιτική Θεολογία» κατά τον «έλληνα λόγο»

Κωνσταντίνος Γεωργιάδης,
Διδάκτωρ Θεολογίας Α.Π.Θ.

Ο όρος «Πολιτική Θεολογία» όπως νοηματοδοτείται σήμερα διεθνώς (=«Political Theology», «Politische Theologie» κτλ.), με σχετικά, πάντως, μικρή και συγκεχυμένη απήχηση στη νεοελληνική διανόηση, διακρίνεται εξ αρχής από το «γενικώτατον» για κάθε επιστήμη «γένος» της Πολιτικής Φιλοσοφίας. Εάν η Φιλοσοφία οριστεί ως η «σκέψη πάνω στην ίδια τη σκέψη», ευρισκόμενη «πάνω ή κάτω» από τις επιστήμες και όχι «δίπλα» σ' αυτές, δεν μπορεί να περιοριστεί σε κανένα επιμέρους γνωστικό πεδίο, παρά να το συμπεριλάβει στο εσωτερικό της. Συνάμα, η Θεολογία, στο δικό της πεδίο, ανάγεται ευθέως σε μια αναζητούμενη πρώτη αρχή, το «θεό» υπό την ευρεία έννοια του απολύτου με αντικειμενική ή τουλάχιστον διυποκειμενική υπόσταση, και σε ό,τι και αν αυτός ο θεός ταυτοποιηθεί. Υπ' αυτή την έννοια, η Θεολογία θα αφορούσε στη φύση κάθε ανθρώπου οιαδήποτε πολιτισμικού περιβάλλοντος και θρησκείας, θρησκόληπτου ή θρησκευόμενου, άθεου ή αγνωστικιστή, που σε επίπεδο

θείου όντος, υπαρξιακών ζητημάτων, δεν μπορεί παρά να προβληματίζεται το ίδιο και άρα να θεολογεί, καταλήγωντας είτε σε καταφατικά είτε σε αρνητικά πορίσματα σκέψης, ταυτοποιώντας δε το θεό οπουδήποτε. Ειδικότερα δε υπό τον όρο «Πολιτική Θεολογία» θα υποδηλωνόταν το όποιο θεολογικό υπόβαθρο ανάλογης πολιτικής θεωρίας.

Η σύγχρονη «Πολιτική Θεολογία», σε μια διαδρομή από τον Carl Schmitt ως τη Dorothee Sölle¹, σταθμισμένη δε σε πρόσωπα όπως ο Martin Heidegger, ο Leo Strauss και η Hannah Arendt², δίνει τα δείγματα γραφής της, διακρινό-

¹ Βλ. Higginson R., “From Carl Schmitt to Dorothee Sölle: has political theology turned full circle?”, *Churchman* 97/2 (1983), σσ. 132-140.

² Ενδεικτικά, βλ. O’Meara Th.F., “Heidegger and His Origins: Theological Perspectives”, *Theological Studies* 47 (1986), 205–226. Shaw B., “Ultra-modern thoughts: political theology in Leo Strauss’s Philosophy and Law”, *History of European Ideas* 43/7 (2017), σσ. 791-807, όπου επισημαίνεται πως ένας Πλάτωνας, όπου επικεντρώνει την Πολιτική του Φιλοσοφία ο Strauss, ναι μεν μεταφέρεται στο λεγόμενο δυτικό πολιτισμό, αλλά μέσα από μια αφομοίωση και ερμηνεία ενός ισλαμικού και εβραϊκού θρησκευτικού Μεσαίωνα.

Η Hannah Arendt, με ιδεολογικές καταβολές στους Σωκράτη, Αυγουστίνο και Kierkegaard, σίγουρα δε από την ισραηλιτική καταγωγή της, όπως και επιδράσεις από σύγχρονά της πρόσωπα όπως οι Bultmann και Bonhoeffer, γίνεται γνωστή στη νεοελληνική διανόηση ιδίως ως προς το κεφάλαιο της πολιτικής της θεολογίας μέσα από το Μακρής Σπ., *Hannah Arendt, Ολοκληρωτισμός, ανθρώπινη κατάσταση και παράδοση*, Ι. Σιδέρης, Αθήνα 2014, που παραπέμπει σε πλήθος βιβλιογραφικών αναφορών, όπου σταχυολογούμε τα Vecchiarelli Scott J., “What St. Augustine Taught Hannah Arendt about «how to live in the world»: Caritas, Natality and the Banality of Evil”, in Ojakangas M. (ed.), *Hannah Arendt. Practice, Thought and Judgement*, Helsinki Collegium for Advanced Studies, Helsinki 2010. Bernauer S.J., “A Catholic Conversation with Hannah Arendt”, in Michel Th.S.J. (ed.), *Friends on the Way. Jesus’ Encounter Contemporary Judaism*, Fordham University Press, USA 2007. Chacón R., “Hannah Arendt in Weimar Beyond the Theological-Political Predicament?”, in Kaplan L.V. & Koshar R. (eds), *The Weimar Moment. Liberalism, Political Theology, and*

μενη στην προ του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου παλαιά ή κλασική μορφή της «πολιτικής κυριαρχίας» ή «πολιτικής υπόστασης» (= «staatlichkeit») και στη μεταπολεμική νέα μορφή της «προφητικής θεολογίας» ή της «θεολογίας της απελευθέρωσης»³. Απόλυτα, όμως, εξαρτώμενη κατά το νοηματικό της περιεχόμενο από τα συνθετικά της, κατά τον τρόπο που και αυτά μεμονωμένα ως «Θεολογία» και «Πολιτική» νοηματοδοτούνται, συνδέεται απόλυτα με τη θρησκευτική και πολιτική σκηνή του άμεσου περιβάλλοντός της, κατεξοχήν δηλαδή με το χριστιανισμό και τον τύπο Δημοκρατίας του λεγόμενου δυτικού πολιτισμού.

Law, Lexington Books, Plymouth 2012. Spengeman S. E., *Saint Augustine and Hannah Arendt on Love of the World: An Investigation into Arendt's Reliance on and Refutation of Augustinian Philosophy*, Dissertation, University of Notre Dame 2014.

³ Βλ. Van Wyk T., “Political Theology as critical theology”, HTS Theologiese Studies/ *Theological Studies* 71/3 (2015), <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i3.3026>, σσ. 2-3 } Metz J.-B., “Theology in the new paradigm”, in Cavanaugh W.T., Bailey J.W. & Hovey C. (eds), *An Eerdmans reader in contemporary political theology*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2012, σσ. 319–322. Του Ιδίου, “Two-fold political theology”, in Schüssler Fiorenza F., Tanner K. & Welker M. (eds), *Political theology: Contemporary challenges and future directions*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY 2013, σσ. 16–20. Moltmann J., “Political theology in ecumenical contexts”, in Schüssler Fiorenza F., Tanner K. & Welker M. (eds), *Political theology: Contemporary challenges and future directions*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY 2013, σ. 11. Εξετάζοντας την ίδια διάκριση μεταξύ παλαιάς και νέας Πολιτικής Θεολογίας, όπου η δεύτερη, αναδυόμενη κυριολεκτικά «μέσα από το Άουσβιτς» ενάντια στο ναζισμό, για το οποίο βλ. Schüssler Fiorenza F., “Prospects for political theology in the face of contemporary challenges”, in Schüssler Fiorenza F., Tanner K. & Welker M. (eds), *Political theology: Contemporary challenges and future directions*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY 2013, σσ. 37-60, οι εκατέρωθεν διαφορές συνοψίζονται στον κύριο γεωγραφικό εντοπισμό της πρώτης (Γερμανία από τη Βαϊμάρη έως το Ναζισμό) προς αυτόν της δεύτερης (κινήματα Λατινικής Αμερικής), όπως και για το ότι η πρώτη αναφέρεται σε «ανθρώπινα υποκείμενα», ενώ η δεύτερη σε «πολιτικά συστήματα», για το οποίο βλ. ό.π., σσ. 38-39.

Δεν είθισται να ανάγεται σε ανώτατο επίπεδο, πέραν του χριστιανισμού ως του απόλυτου σημείου αναφοράς της, παραμένοντας προσκολλημένη σ' αυτόν και ειδικότερα στη ρωμαιοκαθολική ή προτεσταντική μορφή του, είτε ως αποδοχή είτε ως άρνησή του. Είναι βέβαια ιδιαίτερα εξαντλητική στην εξέταση θρησκευτικών δογμάτων, όπως αυτό των «Δύο Βασιλείων» του Λουθηρανισμού⁴, που επιδρούν καταλυτικά και ερμηνεύουν τη συμπεριφορά ευρωπαίων πολιτών, επικεντρώνοντας στη Γερμανία. Ωστόσο, δεν αποκτά υπερπολιτισμική και υπερθρησκευτική ματιά, προσκολλημένη μυωπικά στη δική της πολιτισμική και θρησκευτική πραγματικότητα, σαν αυτή να αφορά στην ίδια τη φύση όλης της ανθρωπότητας ανά τους αιώνες.

Παρόλ' αυτά, στους νεότερους χρόνους και ήδη από τον Schmitt υποδηλώνεται η διάκριση μιας Πολιτικής Θεολογίας καθαυτής, που αφορά στη φύση όλων των ανθρώπων⁵, και μιας Πολιτικής Θεολογίας μορφοποιημένης, κατηγοριοποιούμενης φερ' ειπείν ως χριστιανικής, μαρξιστικής, φασιστικής κτλ. Προέχει, πάντως, αν η έρευνα ανάγεται στον εξωτερικό κόσμο του ανθρώπου ή στο εσωτερικό της ανθρώπινης συνειδήσεως, που είτε ως ατομική είτε ως συλλογική, είναι αυτή που πλάθει, μορφοποιεί, ονοματίζει και καταργεί κάθε ιδεολόγημα.

Στις μέρες μας, λοιπόν, μία Πολιτική Θεολογία του «Corpus Christi» νοείται ως μια *sui generis* πολιτειολογία, η οποία φτάνει να διαμορφώσει όχι μόνο τη μεσαιωνική πολιτική σκέψη, αλλά ακόμη και τη νεωτερική και μετανεωτερική, ενόσω κάθε πολιτική έννοια μπορεί να θεωρηθεί ως μία εκκοσμικευμένη πλέον θεολογική έννοια. Ο δυ-

⁴ Περισσότερα, βλ. Higginson R., "From Carl Schmitt to Dorothee Sölle...", σσ. 132-134 } Hertz K.H. (ed.), *Two Kingdoms and One World*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1976, σσ. 190-191. Barth K., *Eine Schweizer Stimme*, Zollikon, Zurich 1945, σ. 113. Του Ιδίου, "The Christian Community and the Civil Community", *Against the Stream*, SCM Press, London 1954, σσ. 15-20.

⁵ Schmitt C., *Πολιτική Θεολογία* (μτφρ.- επιμ. Π. Κονδύλης), Λεβιάθαν, Αθήνα 1994, σσ. 64-65.

τικός πολιτισμός, αφού γεννάται κατά το Μεσαίωνα στη βάση της όποιας μορφής του χριστιανισμού δεν μπορεί στη διαχρονία του παρά να διατηρεί τα ίδια πρότυπα και μοντέλα σκέψης, ακόμη και όταν απορρίπτει τη μεταφυσική τους διάσταση. Το ζήτημα βέβαια είναι αν ο θιγόμενος Μεσαίωνας με την εγγενή του χριστιανική θρησκεία, προσεγγιζόμενος ακόμη και μεμονωμένα στη δυτική του εξέλιξη, παραμένει σήμερα μέγεθος παρεξηγήσιμο⁶. Σε κάθε περίπτωση, νεωτερικά πολιτειακά μοντέλα, όσο αθεϊστικά και αντιθρησκευτικά και αν εμφανίστηκαν, πόσω μάλλον ουδετερόθηρκα, αποδείχθηκαν το ίδιο *θεϊστικά* στον ολοκληρωτισμό τους⁷. Συνάμα, όσο και αν αμφισβη-

⁶ Ακόμη και αν αποδειχθεί πως ο Schmitt, όταν αναφέρεται σε θεολογικές ιδέες που μεταβάλλονται σε πολιτικές, προβάλλει ουσιαστικά το Λουθηρανισμό στο χριστιανικό Μεσαίωνα γενικότερα, ειδικά δε στον ρωμαιοκαθολικισμό, πόσω μάλλον στο προφανώς άγνωστό του Βυζάντιο, για το οποίο βλ. Gray Ph.W., "Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought", *Humanitas* 20/1-2 (2007), σσ. 175-200, η κύρια αυτή επιστημονική του σύλληψη, όπου και ορίζεται η Πολιτική Θεολογία, παραμένει ιστορικό ορόσημο. Ωστόσο, στο ό.π., σ. 175, αφού γίνει η διάκριση μεταξύ «Πολιτικής Θεολογίας» και «Θεολογίας της Πολιτικής» και αναφερθεί πως ο Schmitt στηρίζεται ουσιαστικά μόνον στο Λουθηρανικό δόγμα περί ανταγωνισμού μεταξύ Θεολογίας και Πολιτικής, αποδεικνύεται τελικά πως ορθά μεν για την εποχή του θεωρεί πως οι πολιτικές ιδέες (π.χ. της «κυριαρχίας» και της «εξάιρεσης») προϋπάρχουν ως θεολογικές έννοιες, εσφαλμένα όμως για έναν προ της Μεταρρύθμισης *μη θεοκρατικό* θεσμικά Μεσαίωνα τόσο στη Δύση πόσω μάλλον στην Ανατολή, για το οποίο βλ. ό.π., σ. 176επ., ακόμη δε και από την εποχή της σύγκρουσης του Πάπα με τους Ευρωπαίους Μονάρχες, όπως αιτιολογείται ιδίως στο ό.π., σσ. 182-184.

⁷ Επ' αυτού, βλ. McGrath A., *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2004, σ. 43, «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. Vol-

τήθηκε η μεταφυσική του Χριστιανισμού, η ηθική του ουδέποτε έπαψε να δεσπόζει ως κύρια πηγή μιας συλλογικής συνείδησης, που γεννά και πολιτική.

Είναι χαρακτηριστικές οι ακόλουθες διατυπώσεις του Schmitt⁸: «Όλες οι μεστές έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας είναι έκκοσμιευμένες θεολογικές έννοιες. Όχι μόνον ως προς την ιστορική τους εξέλιξη (έφ' όσον μεταφέρθηκαν από τη θεολογία στην πολιτειολογία και ο παντοδύναμος Θεός λ.χ. έγινε ο παντοδύναμος νομοθέτης), αλλά και ως προς τη συστηματική τους δομή», «Στόν μεγαλύτερο αναρχικό τοῦ 19ου αἰ., στόν Μπακούνιν, ἐμφανίζεται τὸ παράδοξο ὅτι ἀναγκάστηκε νὰ γίνεи στὴ θεωρία ὁ θεολόγος τῆς ἀντιθεολογίας καὶ στὴν πράξη ὁ δικτάτορας μιᾶς ἀντιδικτατορίας» καὶ «τὰ φοφοδεὴ κατὰλοιπα τῆς Ἀριστερᾶς ἐξωραΐζουν τὴν πολιτικὴ τους χρεοκοπία (καὶ παράλληλα τὴν κοινοβουλευτικὴ καὶ ὑπουργικὴ θεσιθηρία τῶν στελεχῶν τους) μὲ κωμικοτραγικὲς ἐκδηλώσεις προσήλωσης πρὸς τοὺς «θεσμοὺς» καὶ ζήλου γιὰ τὴν «ἀπρόσκοπτη λειτουργία» τους. Πράγματι, ἀφοῦ ναυάγησε ἡ οὐτοπία τῆς Ἀνατολῆς, ἡ Ἀριστερὰ δείχνει τῶρα διατεθειμένη νὰ ἐνστερνισθεῖ τὴν οὐτοπία τῆς Δύσης, δηλ. τὴν οὐτοπία τοῦ «κράτους δικαίου» καὶ τῆς εὐθύγραμμης οἰκουμενικῆς προόδου πάνω σὲ βάση πάγιας θεσμικῆς ὁμαλότητος».

*

Ο σύνθετος όρος «Πολιτική Θεολογία» δεν ανευρίσκεται στο σύνολο της δημοσιευθείσας σήμερα αρχαιοελληνικής γραμματείας, μολονότι οι μεμονωμένοι όροι «Πολιτική» και «Θεολογία» απαντούν προσδιοριζόμενοι με περισσότερή σαφήνεια. Αυτό ισχύει, αν και ο ίδιος σύνθετος όρος σχηματοποιείται σήμερα μέσα από την ελληνική

taire'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».

⁸ Schmitt C., *Πολιτική Θεολογία*, σσ. 65, 105, 127.

γλώσσα, για να εισαχθεί αυτούσιος στις γλώσσες του κόσμου. Το ζήτημα, πάντως, είναι ποιά θα ήταν μια *stricto sensu* νοηματοδότησή του εντός συνάφειας της ελληνικής γλώσσας, που δεν σημαίνει μόνον κώδικα επικοινωνίας αλλά και τρόπο αντίληψης της πραγματικότητας.

Ερωτάται λοιπόν: μήπως η απουσία του σύνθετου όρου «Πολιτική Θεολογία» από την αρχαιοελληνική γραμματεία σημαίνει ότι οι έλληνες φιλόσοφοι δεν είχαν μεταβεί στο αντίστοιχο επίπεδο έρευνας και στην όλη προβληματική; Ή μάλλον, είτε δια της πολιτικής είτε δια της θεολογικής επιστήμης, είτε δια οποιουδήποτε άλλου γνωστικού πεδίου, θα ανάγονταν, ούτως ή άλλως, στο ένα και το αυτό αντικείμενο, μια κοινώς αναγνωρίσιμη θεολογική αρχή του παντός; Την ελληνική σκέψη, εξάλλου, διέπει τόσο η οντολογική όσο και η ανθρωπική αρχή, όπου ο κόσμος αποκτά θεία συνεκτική αρχή, όποια και αν είναι η φύση της, αναζητούμενης δε στο εσωτερικό του ανθρώπου, το «νοῦ». Σ' αυτόν τον «νοῦ», λοιπόν, που θα μεταφραζόταν σήμερα ως «συνείδηση», που ως συλλογική και ατομική διέπει τα πάντα, καταλήγει τόσο η Πολιτική όσο και η Θεολογία, πολλώ μάλλον η μεταξύ τους σύνθεση. Αρκεί η σχετική «ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων», στα συμφραζόμενα πάντα του «Ἕλληνας λόγους» και όπως εξετάζεται παρακάτω.

Αναζητώντας το άμεσο αισθητό αντικείμενο της Πολιτικής, μόλις χρειάζεται να διευκρινιστεί πως, τουλάχιστον στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη, άλλη σημασία λαμβάνει η «πόλις» ή και άλλη το «πολίτευμα», με τη λέξη «πολιτεία» να χρησιμοποιείται συνηθέστερα ως συνώνυμη του δευτέρου⁹. Η «πόλις» είναι η οργανωμένη κοινωνία καθ'αυτή, το γένος, ενώ το «πολίτευμα» είναι το είδος, το

⁹ Βλ. Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, Immanuel Bekker (ἔκδ.), *Aristoteles*, Vol. II, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1831, 1274b₃₈₋₄₁, «ἡ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις... ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθος ἐστίν», και 1279a₂₅, όπου η λέξη «πολιτεία» ταυτίζεται ρητά με τη λέξη «πολίτευμα».

μοντέλο διαμόρφωσής της¹⁰. Με σημερινούς όρους, το σχήμα αυτό θα μεθερμηνευόταν, αφενός, ως το «πνεύμα» του Συντάγματος και, αφετέρου, ως το «γραπτό τυπικό» Σύνταγμα με την απορρέουσα εξ αυτού νομοθεσία. Το πρώτο διακρίνεται μεν από το δεύτερο, καθώς δεν έχει *εκτελεστό χαρακτήρα*. Ωστόσο, το διέπει σημείο προς σημείο του, αποτυπώμενο στην περίπτωση φερ' ειπείν της Ελληνικής Δημοκρατίας στο *Προοίμιο* του Συντάγματός της, στη Σημαία της και τα άλλα εθνικά Σύμβολα.

Στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη, ενώ η «πόλις» ορίζεται ρητά ως το «κύριον» του «πολιτεύματος», ακυρώνοντας την περαιτέρω συζήτηση για το είδος του πολιτεύματος, εφόσον προηγουμένως δεν έχει καν εξασφαλιστεί η «πόλις», τίθεται ταυτόχρονα το ερώτημα του «τί δεῖ κύριον εἶναι τῆς πόλεως»¹¹. Σ' αυτό δεν θα δοθεί άμεση και κατηγορηματική απάντηση, παρά μόνον αυτή θα αναζητηθεί υποδηλούμενη στην όλη συνάφεια του *Corpus Aristotelicum* όπως και της ευρύτερης ελληνικής φιλοσοφίας.

Ικανή συνθήκη για τη σύσταση της «πόλεως» είναι ασφαλώς ένα σύνολο πολιτών με κοινά χαρακτηριστικά, κυρίως αυτά της τοπικής και χρονικής τους συνύπαρξης, της φυλετικής καταγωγής και της γλώσσας. Χωρίς όμως κάτι τέτοιο να αποτελεί και απαραίτητη προϋπόθεση¹², η

¹⁰ Το σχήμα αυτό επαληθεύεται ιστορικά, λαμβάνοντας υπόψη τα στάδια γένεσης οποιουδήποτε Έθνους-Κράτους. Στην περίπτωση φερ' ειπείν της Νεοελληνικής Ιστορίας έχουμε τη στιγμή που σύσσωμος ο ελληνισμός επαναστατεί κατά των Οθωμανών. Η ανυπαρξία «πολιτεύματος» από την κήρυξη της Επανάστασης (25^η Μαρτίου 1821), ακόμη δε και από τις προεπαναστατικές της διεργασίες, μέχρι την Α' Εθνοσυνέλευση της Επιδαύρου, (1^η Ιανουαρίου 1822), η οποία και κατέληξε στο πρώτο «Προσωρινό Πολίτευμα της Ελλάδος», δεν σημαίνει και ανυπαρξία «πόλεως», δηλαδή συνόλου πολιτών με κοινή συλλογική συνείδηση και πολιτική σύμπραξη.

¹¹ Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1281a₁₁.

¹² Αυτό που προέχει για τον πολίτη είναι η *αυτοσυνειδησία* ένταξής του σε συγκεκριμένη «πόλιν» και όχι αν μια σειρά ανθρωπολογικών στοιχείων, κυρίως αυτό της εθνικής του καταγωγής,

ενεργοποίησή του απαιτεί τον αναγκαίο όρο: κατά πρώτον, λοιπόν, το, κατά Αριστοτέλη, «κοινῇ συμφέρον»¹³ ή τα «κοινῇ δόξαντα»¹⁴ αποτελούν την πρώτη βάση για τη σύσταση «πόλεως». Πρόκειται όμως για το θεμέλιο λίθο της, τη στιγμή που η ενδεχόμενη ματαίωσή τους θα οδηγούσε αυτόματα στη διάσπαση και κατάρρευσή της;

Απεναντίας, η αίσθηση του ανθρώπου ότι συσσωματώνεται σε ένα όλον, ότι η ατομική του συνείδηση ανήκει σε μια συλλογική, είναι η μοναδική προϋπόθεση για να μην

κοινοποιούνται ή όχι μεταξύ αυτού και των συμπολιτών του. Η ιστορία διδάσκει πως ένας φερ' ειπείν Λόρδος Βύρων υπήρξε κατά την Ελληνική Επανάσταση περισσότερο *έλληνας* και από *έλληνες* στην καταγωγή. Αυτού του είδους η κοινή *εθνική* ταυτότητα μεταξύ των πολιτών, ώστε να συνιστούν «πόλιν», απαντά στο κλασικό π.χ. παράδειγμα των ΗΠΑ, για το οποίο βλ. Appiah K.A., "Race, culture, identity: misunderstood connections", in Peterson G. B., *The Tanner lectures on human values XVII*, University of Utah Press, Salt Lake City 1996, σ. 117, «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». Άρα, μια *πολιτισμική εθνική* ταυτότητα συγκριτικά προς τη *φυλετική* μπορεί να μην υπολείπεται ως συνεκτικός δεσμός της «πόλεως». Εκτός αυτού, στους μετα-μετανεωτερικούς χρόνους νέες υπερεθνικές *ταυτότητες-συλλογικότητες* αναδεικνύονται, βλ. K. A. Appiah, "The State and the shaping of identity", in Grethe B. Peterson, *The Tanner lectures on human values XXIII*, University of Utah Press, Salt Lake City 2001, σ. 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».

¹³ Βλ. Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1282b₁₇₋₁₈.

¹⁴ Βλ. Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 9, 1167a₂₈.

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. Άρα, τί άλλο μπορεί να είναι το «κύριον» της «πόλεως» από αυτήν την αυτοσυνειδησία των πολιτών της¹⁵; Μήπως αυτή και μόνον αρκεί για τη σύσταση «πόλεως», ακόμη και όταν δεν κοινοποιούνται βασικά ανθρωπολογικά στοιχεία, όπως η φυλετική καταγωγή και η γλώσσα;

Ήδη στα *Ηθικά Νικομάχεια*, που τίθενται εν είδει φιλοσοφικού υποβάθρου των *Πολιτικών* του Σταγίριτη, δεσπόζει η σημασιολογική διάκριση μεταξύ του «όμονοεῖν» και του «όμοδόξου»¹⁶. Το «όμονοεῖν» δεν αναφέρεται σε μια μάζα πολιτών χωρίς προσωπική στάση για τα πράγματα, κατά τη λεγόμενη ελευθερία της γνώμης, αλλά για το αν η όποια συνείδηση, ατομική ή συλλογική, δεν συμπίπτει με μία άλλη, ώστε να υπάρχει συνεννόηση ή συναίνεση πάνω σε κοινές έννοιες οπότε και σύσταση «πόλεως»¹⁷.

¹⁵ Άσχετα αν ο Αριστοτέλης θέτει τις δικές του προϋποθέσεις στο σωκρατικό απόφθεγμα «ἐμὸν καὶ μὴ ἐμόν», για το οποίο βλ. Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 2, 1261b₁₈₋₂₀, «ἐὰν πάντες ἅμα λέγωσι τὸ ἐμὸν καὶ τὸ μὴ ἐμόν· τοῦτο γὰρ οἶεται ὁ Σωκράτης σημεῖον εἶναι τοῦ τὴν πόλιν τελέως εἶναι μίαν», δεν παύει να ισχύει ως αδιαμφισβήτητο αξίωμα.

¹⁶ Βλ. Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 9, 1167a₂₂₋₂₈, «Φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται. διόπερ οὐκ ἔστιν ὁμοδοξία· τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ἄγνοοῦσιν ἀλλήλους ὑπάρξειεν ἂν· οὐδὲ τοὺς περὶ ὅτουοῦν 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 ταῦτὰ προαιρῶνται καὶ πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα».

¹⁷ Η ανθρώπινη, άλλωστε, συνείδηση ως αντικείμενο έρευνας πώς και από ποιό υποκείμενο θα μπορούσε να αξιολογηθεί θετικά ή αρνητικά; Και πάλι, η ίδια θα ήταν είτε το κριτήριο είτε το υποκείμενο έρευνας του εαυτού της. Είναι σαν να αντιπαραβάλλονται 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 οποίου αντιλαμβάνεται και τα πράγματα; Όλα τα παραπάνω μπο-

Σ' αυτό το «όμονοεῖν», τελικά, ταυτοποιείται τόσο το «κύριον τῆς πόλεως» όσο και το ουσιώδες περιεχόμενο της λέξεως «πολιτική». Σε κάθε περίπτωση, ακόμη και μέσα από την ορολογία της πολιτικής επιστήμης είναι δεδομένη η αναγωγή στο «νοῦ». Ακόμη και στενά γραμματολογικά μας παραπέμπει σ' αυτόν το ομώνυμό του «όμονοεῖν», στο οποίο και κορυφώνεται η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη.

Για τη λέξη «θεολογία» δεν χρειάζεται να προσφύγει κανείς σε ιδιαίτερες φιλοσοφικές αναλύσεις, ώστε να αναγνώσει την καθαυτή ετυμολογία της, άσχετα με το πώς αυτή αλλοιώνεται στην ιστορική της πορεία. Σύμφωνα με τα συνθετικά της ίδιας λέξης («θεός» και «λόγος»), δηλώνεται ευθέως τόσο το αντικείμενό της όσο και το επίπεδο στο οποίο κινείται. Το πρώτο δεν μπορεί να είναι άλλο από τον «θεό», υπό την ευρεία έννοια του απολύτου και όπου αυτό ταυτοποιηθεί για τον κάθε άνθρωπο. Υπ' αυτήν την έννοια, θεολόγος είναι οποιοσδήποτε σκέπτεται ορθολογικά σε επίπεδο υπαρξιακών ερωτημάτων, φτάνοντας είτε σε καταφατικά είτε σε αρνητικά περί θεού συμπεράσματα, μέσα δε από κάθε πεδίο γνώσης ή πολιτισμού και όχι μόνον από τη θρησκεία. Κατ' αυτόν τον τρόπο, χαρτογραφείται πρωτογενώς μια (μετα)επιστήμη καθαυτή και δευτερογενώς μορφοποιούμενη στο χώρο και το χρόνο αποκτώντας τις κρατούσες θεωρίες της, με κύρια πηγή τους το χριστιανισμό. Αλλιώςτικά, η καταγραφή του πώς βιώνεται ο θεός μέσα από τη θρησκεία, με έμφαση ή μη στο χριστιανισμό, θα αποτελούσε το αντικείμενο της θρησκευσιολογίας, οπότε στην περίπτωση αυτή ο όρος θεολογία χρησιμοποιείται καταχρηστικά.

ρεί να συμπεράνει κανείς, άμεσα ή έμμεσα, αναγιγνώσκοντας το Άριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 5, 1135a₃₋₁₃, «ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ' ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταῦτ' ἀπανταχοῦ, 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 πολλὰ, ἐκείνων δ' ἕκαστον ἓν καθόλου γάρ...»

Μέσα από το δεύτερο συνθετικό της λέξης «Θεολογία», το «λόγο», έχουμε ήδη μεταβεί στο «νοῦ», διαδρομή που περιγράφει υποδειγματικά ο Αριστοτέλης. Ειδικά στα *Μετά τα Φυσικά* του, απαντά ο κλασικός ορισμός της «θεολογίας», άλλως «πρώτης φιλοσοφίας», ως το «βέλτιστον τῶν θεωρητικῶν [ἐπιστημῶν] γένος»¹⁸, καθώς το αντικείμενό της είναι ο «θεός», ως η «πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή»¹⁹, άλλως το «τιμιώτατον τῶν ὄντων»²⁰, οπουδήποτε και αν αυτός ταυτοποιηθεί.

Ο Αριστοτέλης, λοιπόν, μας ανάγει στο «νοῦ», άλλως συνείδηση, την οποία είτε ως κοσμική ή συλλογική είτε ως ατομική, διερευνά υποδειγματικά ως αρχαίος διδάσκαλος της ανθρωπότητας. Από αυτήν απορρέουν τα κοινά ιδεώδη, οι κοινές ἐννοιες των πολιτῶν, όπου μπορούν είτε να θεμελιώνονται οι πρώτες αδιαμφισβήτητες γενικές αρχές μιας επίσης συλλογικά αποδεκτής πολιτειολογίας είτε και να επαναξιολογείται κατὰ περίπτωση η ορθότητα των νόμων και των θεσμών. Κάτι, λοιπόν, προηγείται τόσο του «πολιτεύματος» όσο και της «πόλεως», ένα *αφήγημα* περί θεού, κόσμου και ανθρώπου, που γεννά πολιτική θεωρία, Συντάγματα, γραπτό δίκαιο, θεσμούς, ύμνους και σημαίες εν είδει Συμβόλων του έθνους, ακόμη δε ημερολόγιο και αργίες. Κάτι, όμως, προηγείται και αυτού του *αφηγήματος*, μια κοινή για όλους τους πολίτες συλλογική συνείδηση, όπου τελικά η Πολιτική Θεολογία αντικειμενικοποιείται.

Ακόλουθο ερώτημα είναι γιατί στην καθαυτή συνείδηση οφείλει να βρίσκει το αντικείμενό της η Πολιτική Θεολογία και όχι στο όποιο ιδεώδες η ίδια η συνείδηση μορφοποιεί, μπορεί να αφηγηθεί και να θέσει ως πολιτειακό πρότυπο. Η απάντηση είναι πως αυτή και μόνον είναι το κοινό στοιχείο στη φύση όλης της ανθρωπότητας. Το παράγωγό της, η κατὰ περίπτωση αντίληψη του δικαίου και του αδίκου, ποικίλλει από άνθρωπο σε άνθρωπο, κυρίως

¹⁸ Αριστοτέλους, *Τῶν μετὰ τὰ Φυσικά*, K', 1064b₃.

¹⁹ Αριστοτέλους, *Τῶν μετὰ τὰ Φυσικά*, K', 1064b₁.

²⁰ Αριστοτέλους, *Τῶν μετὰ τὰ Φυσικά*, K', 1064b₄₋₅.

δε από πολιτισμό σε πολιτισμό²¹. Καμία πολιτική ιδεολογία δεν μπορεί να εξεταστεί πλήρως και με ακρίβεια, αν δεν διερευνηθεί πρώτα η ποιότητα του ανθρώπου ή της «πόλεως» που τη νοηματοδοτούν στην πράξη.

Η αναγωγή λοιπόν στον καθαυτό «νοῦ» και όχι στο πώς αυτός πλάθει ποικίλη πολιτική θεωρία ανά εποχή και τόπο, διευρύνει τα όρια του κόσμου στην απώτατη θεολογική του αρχή²². Επικεντρώνει την έρευνα στο υποκείμενο άνθρωπος και όχι στο κοινωνικό ή ιδεολογικό του περιβάλλον, το οποίο τον μορφοποιεί, μορφοποιούμενο όμως πρωταρχικά από τον ίδιο. Προσφέρει άλλο βάθος στην πολιτική επιστήμη, ευκαιρία που η τελευταία οφείλει να αδράξει²³. Κατ' αυτόν τον τρόπο θα μπορούσε κατά περίπτωση να αξιολογεί αν και κατά πόσον πολιτικοί και κινήματα εκπροσωπούν γνήσια ή νόθα την επικαλούμενή τους ιδεολογία, να ανιχνεύει και άλλες συλλογικές ταυτότητες, που μπορεί να είναι συνεκτικότερες ακόμη

²¹ Γι' αυτήν την ποικιλία, βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, I, 1094b₁₁₋₁₆. 1096a₁₉₋₂₃.

²² Για τη θεολογία του Αριστοτέλη, βλ. Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Ἡ θεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη. Τὸ βιβλίο Α' τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*, ἐν Ἀριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Βιβλίο Α', ΖΗΤΡΟΣ, Αθήνα 2015, όπου η μικροσκοπική και μακροσκοπική ματιά της Καθηγήτριας είναι εξαντλητική. Συγκεκριμένες εξηγήσεις μεταξύ άλλων δίνονται για τα ανυπέρβλητα γνωσιολογικά αδιέξοδα που συναντώνται κατά τη γνωστική προσέγγιση ενός «θεοῦ» ως «ἐνέργειας» του «νοῦ», πέραν του ότι ο ίδιος είναι και το αντικείμενο και το υποκείμενο της έρευνας.

²³ Για την ίδια άλλωστε την Πολιτική Θεωρία μήπως υπάρχει άλλη απώτατη (οντο)θεολογική αρχή, πέραν της ανθρώπινης συνείδησης; Από εδώ εκκινούν και εδώ καταλήγουν τα πάντα, δηλαδή από και για τον άνθρωπο, από το ίδιο το «δίκαιον» που ο ίδιος ο «νοῦς» του αντιλαμβάνεται και στο οποίο πειθαρχεί, και για την «εὐδαιμονίαν», την οποία ο ίδιος απολαμβάνει. Αυτό άλλωστε διατυπώνεται ρητά από τον Αριστοτέλη μέσα από το ερώτημά του, «ὑποθετέον δὴ πρῶτον τίνος χάριν συνέστηκε πόλις», στο Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, 3, 1278b₁₅₋₁₆, όπου απαντάται: «πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρχους. τοῦτο δ' ἐστίν, ὥς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς», στο 1280b₄₀-1281a₂.

και από τις εθνικές, πόσω μάλλον στη σύγχρονη παγκοσμιοποίηση, ή και να δίνει απαντήσεις στο δίλημμα μεταξύ «φυσικοῦ» και «θετοῦ δικαίου», που επανέρχεται με άλλη ένταση στην παρούσα πρόκληση συνύπαρξης μεταξύ κάθε είδους ετερόκλητων πολιτισμικών οντοτήτων της οικουμένης.

Εννοούμε για την Πολιτική Θεωρία να μην διερευνά μόνον τη σχέση μεταξύ Πολιτικής Θεολογίας και Δικαίου σύμφωνα με το εκάστοτε πολιτισμικό πλαίσιο, αλλά να ανάγεται στο «νοῦ» του ανθρώπου, το πρόσωπο του πολίτη και πολιτικού, και από εκεί να εξετάζει τα ιδεώδη που αυτός επικαλείται, όχι αντιστρόφως. Εκεί θα διαπιστωθεί το αληθές, το κατά πόσον ένας άνθρωπος στην πολιτική του πράξη μπορεί να αποδεικνύεται το αντίθετο προς αυτό που θέλει να πιστεύει πως είναι. Η ίδια η πραγματικότητα αποδεικνύει πως *έλληνας με έλληνα, αριστερός με αριστερό, δεξιός με δεξιό, μουσουλμάνος με μουσουλμάνο* κτλ. μπορεί να εμφανίζουν τέτοιες ουσιώδεις διαφορές που η μεταξύ τους κατηγοριοποίηση να κρίνεται σχετικής αξίας. Τί χωρίζει, άλλωστε, έναν *δεξιό* πολιτικό από έναν *αριστερό*, όταν *de facto* εμφανίζουν άλλοτε τον ίδιο λαϊκισμό ή νεποτισμό και άλλοτε τον ίδιο ανθρωπισμό; Επ' αυτού, Κυβερνήσεις όπως οι παρούσες της Ελλάδας και της Ιταλίας, συνασπισμοί μιας υποτιθέμενα αγεφύρωτης *αριστεράς* με τη *δεξιά*, αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα.

Με κριτήριο, λοιπόν, την ανθρώπινη προσωπικότητα μπορούμε να έχουμε νέες κατηγοριοποιήσεις, που θα συννεκτιμώνταν με τις προαναφερθείσες ιδεολογικές, προφανώς γενικότερα μεταξύ γνησίων ως προς τα πιστεύω τους ανθρώπων και δημαγωγών. Έτσι θα μπορούσε να χαρτογραφείται η όποια πολιτική σκηνή όχι σε μια θεωρητική και εξωπραγματική, αλλά στην υπάρχουσα πραγματική της διάσταση. Εάν πάντως η πολιτική επιστήμη δεν ενδιαφέρεται για μια τέτοια προσέγγιση, αυτή σίγουρα είναι κρίσιμη για την ψήφο του κάθε πολίτη. Η πολιτική ψευδαίσθηση, που καλύπτεται πίσω από την ιδεολογική συν-

θηματολογία, αντί του πολιτικού ρεαλισμού, καθορίζει το μέλλον της δημόσιας και ιδιωτικής ζωής.

Υπό αυτούς τους όρους, ο όποιος υποψήφιος πολιτικός Ηγέτης θα αξιολογούνταν πρώτα σαν ολοκληρωμένη προσωπικότητα, εντός του ιδιωτικού του βίου, πριν θέσει τον εαυτό του στην εξουσία του δημοσίου. Έτσι, ως άνευ σημασίας θα κρινόταν ο όποιος ιδεολογικός προσανατολισμός επικαλούνταν, εμφανιζόμενος όμως στην πράξη ότι ψευδώς τον εκφράζει. Κοινώς, σημασία δεν έχει το τί επικαλείται κανείς, αλλά το ποιός είναι στην πραγματικότητα. Κάτι τέτοιο άλλωστε είναι αυτονόητο για την ελληνική φιλοσοφική σκέψη και όχι μόνον. Σ' αυτήν τη ρεαλιστική προσέγγιση, που εστιάζει στην υπαρκτή προσωπικότητα του πολίτη και πολιτικού, μας ανάγει φερ' ειπείν η κινεζική σοφία κατά το απόσπασμα της *Μεγάλης Μάθησης*: «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»²⁴. Δια στόματος, λοιπόν, Κομφούκιου, επισημαίνεται κάτι που υποδηλούμενο διατρέχει το σύνολο της ελληνικής πολιτικής θεωρίας: ο πολιτικός Ηγέτης αξιολογείται πρώτα σαν ολοκληρωμένη προσωπικότητα, κατά την πράξη του ιδιωτικού του βίου και τη λειτουργία της συνειδήσεώς του.

Κατ' αυτόν τον τρόπο και σύμφωνα με την κλασική διάκριση της «theologia tripertita», που μας κληροδοτεί η φιλοσοφία του Ρωμαϊκού Δικαίου, δεν αρκεί να γίνει αντιληπτό ότι η «theologia civilis» απορρέει είτε από τη «theologia mythica» είτε και από την «theologia naturalis», σαν να απέκτησαν οι απρόσωπες έννοιες αντι-

²⁴ Βλ. Confucius, *Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean* (transl. by James Legge), Dover Publications, New York 1971, σ. 357.

κειμενική υπόσταση από νοητά κατασκευάσματα του ανθρώπου. Για την αναζήτηση του «κυρίου τῆς πόλεως», άλλως της «theologia civilis», προέχει ο «νοῦς», όπου οι προαναφερθείσες κατηγοριοποιήσεις της θεολογίας («θεολογία της πόλεως», «θεολογία της θρησκείας» και «θεολογία της φιλοσοφίας») εκλαμβάνονται ως άλλες όψεις ενός και του αυτού υποκειμένου, δηλαδή του νοήμονος «ανθρώπου» που τις πλάθει, τις ονοματίζει, τις κατηγοριοποιεί και τις καταργεί.

Με σημείο αναφοράς το «νοῦ», άλλως συνείδηση, μπορεί να δοθεί σαφής και κοινώς παραδεκτή λύση στο μείζον θεωρητικό πρόβλημα ανάμεσα στο *φυσικό* και το *θετό* δίκαιο. Μεταξύ της ανθρωπίνης συνειδήσεως και του περιεχομένου το οποίο η ίδια μορφοποιεί το μόνο αισθητό στοιχείο είναι η πρώτη. Από την άλλη, το ίδιο ισχύει και για το *γραφτό* δίκαιο συγκριτικά προς το εννοούμενο μόνον *άγραφο*. Κατά συνέπεια, μπορούμε να ομιλούμε μόνον για ατομικές συνειδήσεις ανθρώπων, που, εφόσον συμπίπτουν σε ενιαία συλλογική συνείδηση, επινοείται συμβολικά το *φυσικό* δίκαιο, που παράγει και το *θετό*.

Με αφορμή το τελευταίο αυτό αξίωμα, τίθενται και τα ερωτήματα: α) τί ακριβώς είναι οι λεγόμενες πανανθρώπινες αξίες, πόσω μάλλον σε μια μετα-μετανεωτερικότητα χαώδους πανσπερμίας πολιτισμών, β) είναι κάτι απτό, αντικειμενικά υπαρκτό, άρα και μετρήσιμο, και γ) ως πλάσμα τελικά του «νοῦ» μπορεί να ανάγεται σε κάτι άλλο άσχετο προς την κοινή φύση όλης της ανθρωπότητας; Η αρνητική απάντηση στη βάση της μεταβλητότητας του *φυσικού* δικαίου από πολιτισμό σε πολιτισμό, μας οδηγεί και πάλι στην ανθρώπινη συνείδηση, στο «νοῦ», που όσο αποκτά συλλογικότητα κατά το «όμονοεῖν» είναι αυτός που «κατὰ συνθήκην» παράγει το δίκαιο.

Σύμφωνα με την προτεινόμενη νοηματοδότηση της «Πολιτικής Θεολογίας», ερωτάται ποιό θα μπορούσε να είναι το κατεξοχήν πεδίο εφαρμογής της προς όφελος της Πολιτικής Θεωρίας. Αν και η όποια συλλογική (εθνική) συνείδηση δεν μπορεί να κριθεί αντικειμενικά ως ορθότερη συγκριτικά προς άλλη, αφού το υποκείμενο της αξιο-

λόγησης, ο άνθρωπος, είναι και το αντικείμενό της, θα μπορούσε να διερευνηθεί το κατά πόσον είναι συμβατή η μία προς την άλλη. Το ζήτημα είναι εξαιρετικά επίκαιρο στο μετα-μετανεωτερικό παρόν και μέλλον, όπου επιχειρείται η διέξοδος στην εν δυνάμει και ενεργεία σύγκρουση μεταξύ πολιτισμών. Το πρίσμα, πάντως, εξέτασης των πραγμάτων δεν είναι πλέον αυτό της εποχής της νεοτερικότητας, ένας απόλυτα ομοιογενής δυτικός πολιτισμός, αλλά μια πρωτοφανής πολυπολιτισμική πραγματικότητα, μέσα από την οποία αναζητείται ένα νέο δόγμα, οι κοινές έννοιες συνύπαρξης όλης της ανθρωπότητας.

