

Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης

Τόμ. 41 (2013)

Αφιέρωμα: Από τη σκοπιά του φύλου: όψεις της κρίσης



Από τον πατέρα στον πολίτη. Από την τελολογική στην ιστορική προσέγγιση της μετάβασης στο Defensor Pads του Μαρσίλιου της Πάδουας

Αναστάσιος Πεχλιβανίδης

doi: [10.12681/hpsa.14540](https://doi.org/10.12681/hpsa.14540)

Copyright © 2017, Αναστάσιος Πεχλιβανίδης



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Πεχλιβανίδης Α. (2017). Από τον πατέρα στον πολίτη. Από την τελολογική στην ιστορική προσέγγιση της μετάβασης στο Defensor Pads του Μαρσίλιου της Πάδουας. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 41, 117–139. <https://doi.org/10.12681/hpsa.14540>

ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΑΤΕΡΑ ΣΤΟΝ ΠΟΛΙΤΗ.
ΑΠΟ ΤΗΝ ΤΕΛΟΛΟΓΙΚΗ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ
ΤΗΣ ΜΕΤΑΒΑΣΗΣ ΣΤΟ *DEFENSOR PACIS*
ΤΟΥ ΜΑΡΣΙΛΙΟΥ ΤΗΣ ΠΑΔΟΥΑΣ

Αναστάσιος Πεχλιβανίδης*

Το κείμενο αυτό αναδεικνύει τη στρατηγική αξιοποίηση της πολιτικής σκέψης του Αριστοτέλη από την πολιτική φιλοσοφία του Μαρσίλιου της Πάδουας. Ειδικότερα μελετά τις συγκλίσεις και τις αποκλίσεις της γενεαλογίας των πολιτικών κοινοτήτων που επιχειρεί ο Μαρσίλιος σε σχέση με την αντίστοιχη αριστοτελική μεθοδολογία. Υποβοηθούμενη η ανάλυση και από την αντίστιξη με τις απόψεις άλλων σημαντικών αριστοτελικών πολιτικών στοχαστών του όψιμου δυτικού Μεσαίωνα, επικεντρώνεται στη συσχέτιση των σημείων απόκλισης του Μαρσίλιου από την αριστοτελική προσέγγιση με ορισμένα από τα καινοτόμα στοιχεία που αυτός εισάγει στην πολιτική σκέψη της εποχής του, κυρίως ως προς τα ζητήματα της συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας και της διακυβέρνησης των πολιτικών κοινοτήτων.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο Μαρσίλιος της Πάδουας¹ είναι ο στοχαστής εκείνος που πρώτος έθεσε στον πυρήνα της πολιτικής φιλοσοφίας του όψιμου δυτικού Μεσαίωνα το ερώτημα

* Ο Αναστάσιος Πεχλιβανίδης είναι διδάκτορας Πολιτικής Θεωρίας του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης του Πανεπιστημίου Αθηνών.

1. Ο Μαρσίλιος γεννήθηκε στην Πάδουα μεταξύ 1275 και 1280· ο θάνατός του, σύμφωνα με υπολογισμούς, τοποθετείται αμέσως μετά τη συγγραφή του τελευταίου οπουδαίου έργου του, του *Defensor Minor*, το 1342. Η πληροφορία αυτή προκύπτει από την παπική *collatio* της 10ης Απριλίου 1343 όπου σημειώνεται ότι ο Μαρσίλιος είναι πλέον νεκρός. Στο ίδιο έγγραφο ο Πάπας Κλήμης ΣΤ' αναφέρεται στον στοχαστή ως εξής: «...και τολμούμε να πούμε ότι σχεδόν ποτέ δεν διαβάσαμε κάποιον χειρότερο αιρετικό από τον Μαρσίλιο. Επειδή από το παπικό μήνυμα του προκατόχου μας Βενέδικτου για ένα συγκεκριμένο βιβλίο του έχουμε εξαγάγει περισσότερα από 240 αιρετικά άρθρα». Το βιβλίο που μνημονεύει ο Πάπας είναι το

τι είναι «κράτος» και πώς αυτό συγκροτείται.² Η υποβάθμιση σε ζήτημα ήσσονος σημασίας του ερωτήματος περί του ιδανικού πολιτεύματος, που αποτελούσε το κατ' εξοχήν ζήτημα της πολιτικής φιλοσοφίας του δυτικού Μεσαίωνα, δεν είχε ως επιδίωξη τον εξοβελισμό του από την όλη φιλοσοφική συζήτηση αλλά την οριοθέτησή του βάσει ορισμένων κρίσιμων προϋποθέσεων, που προέκυπταν ως σταθερές από την απάντηση στο ερώτημα περί κρατικής συγκρότησης που ανέλαβε να αναζητήσει ο Μαρσίλιος. Οι σταθερές αυτές θα έπρεπε να έχουν πεδίο εφαρμογής σε κάθε μεταβλητή μορφή πολιτικής διακυβέρνησης. Συνεπώς, όσες μορφές πολιτικής διακυβέρνησης ήταν ασύμβατες προς τις σταθερές που έθεσε, θα έπρεπε να απορριφθούν ως ακατάλληλες.

Τις δύο κατ' εξοχήν σταθερές ως πόρισμα της μελέτης του Μαρσίλιου αποτελούν ο κοσμικός χαρακτήρας του κράτους με τον συνεπαγόμενο εξοβελισμό της εκκλησίας από την εμπλοκή της στις εγκόσμιες υποθέσεις, καθώς και ο εντοπισμός του ποιοτικού αιτίου της κρατικής εξουσίας, της διακυβέρνησης και της νομοθέτησης στη συνέλευση του πλήρους σώματος των πολιτών (*universitas civium*) ή του κρείττονος μέρους της (*valentior pars*) και στη ρητά εκπεφρασμένη συναίνεσή της.³

Στην προσπάθεια στοιχειοθέτησης και συγκρότησης του επιχειρήματός του είναι χαρακτηριστική η συνεχής επίκληση της αυθεντίας του Αριστοτέλη. Ωστόσο, παρά την επίκληση αυτή, ο Μαρσίλιος εισάγει καινοτόμες ερμηνευτικές προσεγγίσεις του αριστοτελικού *corpus*, οι οποίες συχνά οδηγούν σε αποκλίσεις από τις αντίστοιχες θέσεις του Σταγειρίτη. Μια χαρακτηριστική τέτοια πτυχή ταυτόχρονης επίκλησης και απόκλισης από τη σκέψη του φιλοσόφου απαντάται όταν ο Μαρσίλιος εξετάζει το ζήτημα της καταγωγής των

σημαντικότερο έργο του Μαρσίλιου, το *Defensor Pacis* (*Υπερασπιστής της Ειρήνης*) τη συγγραφή του οποίου ολοκλήρωσε το 1324. Σε αυτό ο στοχαστής επιτίθεται στην Καθολική Εκκλησία και τις πολιτικές της αξιώσεις ως την κυριότερη αιτία της κοινωνικής διαμάχης στην ευρωπαϊκή κοινωνία. Κατά την προσπάθειά του αυτή κατασκευάζει μια πολιτική θεωρία η πρωτοτυπία της οποίας έγκειται σε μια ερμηνεία της αριστοτελικής μεθοδολογίας η οποία δέχεται την επιρροή των σπουδών του στην ιατρική και στη φυσική φιλοσοφία, στον έντονο εγκόσμιο προσανατολισμό της και στην οντολογική υποτίμηση της αιώνιας και αμετάβλητης σφαίρας του υπερβατικού με τη συνακόλουθη μετακίνηση της προσοχής προς τον μεταβλητό κόσμο της εμπειρίας, καθώς επίσης στη δημοκρατική για την εποχή του νομιμοποιητική αρχή της πολιτικής εξουσίας, του κυβερνητικού μέρους του κράτους και της κατασκευής των νόμων.

2. Βλ. M.J. Tooley, «Introduction» στο J. Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, Basil Blackwell, Οξφόρδη 1967, σ. xiv.

3. Marsilius of Padua, *Defensor Pacis*, επιμ.: C.W. Previté-Orton, Cambridge University Press, Cambridge 1928, I.xii.3.

πολιτικών κοινοτήτων. Ειδικότερα ο στοχαστής θεωρεί απαραίτητο, προτού προχωρήσει στη μελέτη του «κράτους», να ξεκινήσει με μια γενεαλογία των πολιτικών κοινοτήτων, εφόσον το «κράτος» συνιστά την τέλεια πολιτική κοινότητα. Μια τέτοια αφετηρία κρίνεται αναγκαία, διότι οι άνθρωποι σύμφωνα με την αριστοτελική μεθοδολογία αδυνατούν να αποκτήσουν επιστημονική γνώση ενός πράγματος, αν δεν παρακολουθήσουν τη φυσική του πορεία από το ατελές στο τέλειο ώστε να γνωρίσουν τα πρώτα του αίτια έως ότου ξεχωρίσουν τα στοιχεία και οι αρχές που το διέπουν.⁴

ΕΝΟΤΗΤΑ Α

Παρά τη διατύπωση της πρόθεσής του να ακολουθήσει την αριστοτελική μέθοδο, η ανάλυση του Μαρσίλιου συμπίπτει με εκείνη του Σταγειρίτη μόνο στο τυπικό οντολογικό της περιεχόμενο. Χρησιμοποιεί δηλαδή και αυτός την τριμερή διάκριση του Αριστοτέλη σε οίκο, κώμη και πόλη, αλλά μετατρέπει τις κατηγορίες αυτές από αναλυτικές σε ιστορικές. Ακολουθώντας την προσέγγιση αυτή διαπιστώνει ότι ο μικρότερος συνδυασμός ανθρώπινων όντων είναι αυτός του αρσενικού και του θηλυκού. Από τον συνδυασμό τους προκύπτουν τα νοικοκυριά και από τον συνδυασμό των τελευταίων και την ανθρώπινη αναπαραγωγή προκύπτουν τα πρώτα μικρά χωριά. Αυτά ήταν οι πρώτες ανθρώπινες κοινότητες. Ως εδώ αναφέρεται δύο φορές στα *Πολιτικά* για να τεκμηριώσει τη γνώμη του.⁵ Ωστόσο ο Αριστοτέλης αρχίζει την ανά-

4. Παραθέτει αυτούσια μάλιστα μια φράση του Αριστοτέλη με αυτό το νόημα. Πρόκειται για την πρώτη παράγραφο με την οποία ο τελευταίος ανοίγει τα *Φυσικά*. Βλ. Marsilius, *Defensor Pacis*, ό.π., I.iii.2 και Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 184a 1-10. Να προσθέσουμε ωστόσο ότι ήδη η σύνδεση της προτεινόμενης πορείας μελέτης του Μαρσίλιου, από το ατελές προς το τέλειο, συνιστά μια απόκλιση από τη ρητή ερμηνεία του ίδιου του Αριστοτέλη ο οποίος αμέσως παρακάτω, στα *Φυσικά*, επεξηγεί ότι με τη θέση του περί της αναγκαιότητας να γνωρίζουμε τα πρώτα αίτια και τις πρώτες αρχές έως το στοιχειακό επίπεδο ενός πράγματος εννοεί ότι πρέπει να ξεκινάμε τη μελέτη μας από τα γενικά και γνωριμότερα προς τις αισθήσεις μας και να προχωράμε προς τα μερικά, βλ. Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 184a 9-21. Συνέκρινε επίσης με Αριστοτέλη, *Αναλυτικά Ὑστερα*, 71b 3-72a 5.

5. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Βιβλίο Α', 1252a 25-35 και 1252b 9-31. Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τη λέξη «κοινωνία» και όταν αναφέρεται στη σχέση άνδρα-γυναίκας και στις κώμες, θεωρεί δε ότι η «πόλις» είναι η τέλεια και ολοκληρωμένη μορφή της. Στο 1252b 28-31, όπου παραθέτει τον περιφημο ορισμό της πόλεως, μας λέει απλώς πως η κώμη ως κοινωνία αποβλέπει στον προσπορισμό αγαθών πέρα από τα στοιχειώδη και τα αφορώντα άμεσα την επιβίωση, ενώ η πόλις αποβλέπει στο *ευ ζην*.

λυσή του για την πόλη ξεκινώντας από τη σχέση αρσενικού-θηλυκού και θεωρεί την οικογένεια, με την έννοια της οικίας και του οίκου, ως τη στοιχειώδη και πρωταρχική από τις κοινωνικές συμβιώσεις. Η αριστοτελική προσέγγιση της πόλεως είναι αναλυτική, μ' έναν τρόπο που οριοθετείται από την αντίστοιχη τελολογία, γενετική και ιεραρχική.⁶ Ο φιλόσοφος διαμορφώνει έτσι μια γενεαλογική και αξιολογική ιεραρχία των κοινωνικών συμβιωτικών ομάδων: οίκος, κώμη, πόλις. Κάθε μία απ' αυτές τις μονάδες συγκροτήθηκε για κάποιον ειδικό σκοπό και κάθε μορφή κοινωνικού σχηματισμού εγκλείεται σε κάποιον άλλο, ανώτερο. Η πόλις αποτελεί την κορυφή των φυσικών μορφών κοινωνικής συμβίωσης καθόσον βρίσκεται στο υψηλότερο σημείο της ιεραρχίας των αγαθών. Όλες αυτές οι μορφές κοινωνικής συμβίωσης διαθέτουν ένα κοινό χαρακτηριστικό, μοιράζονται ένα συλλογικό «εμείς». Το τελευταίο συγκροτείται από αυτό που ο Αριστοτέλης προσδιορίζει ως φιλία. Διαμορφώνουν δηλαδή σχέσεις αμοιβαίας εμπιστοσύνης και αγάπης, επιτυγχάνοντας εντέλει έναν βαθμό δικαιοσύνης ο οποίος φτάνει στο απόγειο και ολοκληρώνεται στην πόλη.⁷

Ο Μαρσίλιος έντεχνα και σκόπιμα διαφοροποιείται από την ανάλυση του Αριστοτέλη.⁸ Αν παρακολουθήσουμε το κείμενο του *Defensor Pacis* θα διαπιστώσουμε ότι ο στοχαστής μάς λέει πως, σύμφωνα με τα *Πολιτικά*, η πρώτη ανθρωπίνη κοινότητα ήταν το χωριό ή το χωριουδάκι.⁹ Εσοκεμμένα εξοβελίζει την οικογένεια και το νοικοκυριό από την έννοια της κοινωνίας και θεωρεί ως πρώτη κοινωνία το χωριό, αποδίδοντας τη θέση αυτή στον Αριστοτέλη. Η πρόθεσή του είναι να στοιχειοθετήσει με διαφορετικό τρόπο την πηγή νομιμοποίησης της κυβερνητικής εξουσίας της πολιτικής κοινότητας.

Ξεκινά και αυτός με την παρατήρηση ότι ο πρώτος και απλούστερος συνδυασμός ανθρωπίνων όντων ήταν αυτός του αρσενικού και του θηλυκού. Από αυτόν τον συνδυασμό προκύπτουν παιδιά, γεγονός το οποίο οδηγεί στον πολλαπλασιασμό των νοικοκυριών, ο μεγάλος αριθμός των οποίων επέβαλε το κτίσιμο πολλών κατοικιών. Το αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας

6. Βλ. F. Wolff, *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτικά*, Καρδαμίτσας, Αθήνα 1995, σ. 73.

7. Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1260b 10-21 και 1280b 35-1281a 10. Επίσης, Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1134b 15-17.

8. Αρκετοί μελετητές βλέπουν εύκολα την υπαρκτή αντιστοιχία με την ανάλυση του Αριστοτέλη σε οικογένεια, κώμη και πόλη και θεωρούν ότι ο Μαρσίλιος απλώς την επαναλαμβάνει παραβλέποντας την κρίσιμη διαφοροποίηση που εισάγει, π.χ. βλ. J. Quillet, *La Philosophie Politique de Marsile de Padue*, Librairie Philosophique J. Vrin, Παρίσι 1970, σ. 80-81.

9. «Est vicus seu vicinia, et haec fuit prima communitas, sicut scribitur etiam ubi supra», Marsilius, *Defensor Pacis*, ό.π., I.iii.3.

ήταν η δημιουργία των χωριών. Στο σημείο αυτό μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι για τον Μαρσίλιο η έννοια του οίκου, του νοικοκυριού και της οικογένειας, καθώς περιλαμβάνει αποκλειστικά τη σχέση ανδρός-γυναϊκός και των γονέων με τα παιδιά τους, βρίσκεται τρόπον τινά εγγύτερα στη σύγχρονη αντίληψη της οικογένειας παρά στην αριστοτελική έννοια του *οίκου*.¹⁰ Επίσης σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη από την οπτική του απουσιάζει εντελώς η έννοια του δούλου ως συστατικού στοιχείου του οίκου.¹¹

Ο Μαρσίλιος παραμένει για λίγο στην οικογένεια ώστε να μιλήσει για τον τρόπο οργάνωσης των λειτουργιών της. Η κεντρική μορφή που δεσπόζει στην οργάνωση αυτή είναι εκείνη του επικεφαλής του οίκου (*paterfamilias*). Στον οίκο επιφορτισμένος με την απόδοση δικαιοσύνης¹² ήταν ο γηραιότερος άνδρας, ο οποίος φυσιολογικά ήταν ο πατέρας. Αυτός αποφάσιζε για όλα τα ζητήματα σύμφωνα με το συμφέρον ή την ευχαριστοσύνη του, ανεξάρτητα από νόμους ή έθιμα, θεσμοί που αμφότεροι δεν είχαν ακόμη διαμορφωθεί. Όμως η μετάβαση από το νοικοκυριό στο χωριό δημιούργησε ένα νέο δεδομένο στην απονομή της δικαιοσύνης. Εκείνο το οποίο μπορούσε να κάνει ο πατέρας απαγορευόταν στον επικεφαλής ενός χωριού. Πολλές φορές στον οίκο η απόφαση της τιμωρίας ή μη λαμβανόταν υπό το καθεστώς της ανάγκης που υπαγόρευε ο μικρός αριθμός ανθρώπων, καθώς τυχόν αυστηρή τιμωρία θα μπορούσε να προκαλέσει επιπλέον ζημία στον επικεφαλής του οίκου.¹³ Ο Μαρσίλιος χρησιμοποιεί ρητά το παράδειγμα της συγχώρεσης

10. Όπως παρατηρεί ο Nederman, για τον Μαρσίλιο φαίνεται πως η οικιακή μονάδα συγκροτείται από πρόσωπα τα οποία σχετίζονται μεταξύ τους διά του γάμου και της γέννησης, βλ. C. Nederman, *Community and Consent*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Maryland 1995, σ. 33.

11. Ο Μαρσίλιος, μολοντί σε άλλα χωρία του *Defensor Pacis* αναφέρεται σε σκλάβους, αφενός αποφεύγει να τους τοποθετήσει στα όρια του νοικοκυριού και αφετέρου αρνείται να αποδεχθεί το αριστοτελικό αρχέτυπο των φύσει δούλων ανθρώπων, βλ. A. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defender of the Peace*, Τόμος 1: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1951, σ. 177-179.

12. «... και ειδικά για τις πράξεις εκείνες που από δω και πέρα θα αποκαλούμε “πολιτικές”». Marsilius, *Defensor Pacis*, ό.π., I.iii. 4.

13. Για τον λόγο αυτόν, λέει ο Μαρσίλιος, «δεν μπορεί να υπάρχει πολιτική δικαιοσύνη από τον πατέρα σε σχέση με τον γιο του όπως επεσήμανε ο Αριστοτέλης». Πράγματι υπάρχει αυτή η αναφορά στο Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1134b 9-14. Ο Μαρσίλιος όμως αποφεύγει να συναγάγει ομοιότητες ανάμεσα στο οικογενειακό και στο δημόσιο δίκαιο ούτε θεωρεί ότι στην οικογένεια υπάρχουν απλώς διαφορετικές αρχές δικαιοσύνης από εκείνες που ισχύουν στο πολιτικό πεδίο, όπως κάνει ο Αριστοτέλης. Ο Σταγειρίτης χρησιμοποιεί το πολιτικό δίκαιο με μια ευρεία έννοια η οποία θα μπορούσε να συμπεριλάβει όλες τις μορφές δικαίου

που έδωσε ο Αδάμ στον Κάιν μετά τον φόνο του αδελφού του, Άβελ, και με μια μη θεολογική ερμηνεία μάς εκθέτει το επιχείρημά του:

«Εάν κάποιος στο μόνο και πρώτο σπíti ή οικογένεια του σπιτιού σκότωνε ή με άλλον τρόπο έθιγε τον αδερφό του, τότε ο επικεφαλής του σπιτιού, εάν το επιθυμούσε, μπορούσε να μην τιμωρήσει με τη μεγαλύτερη ποινή τον θύτη χωρίς να προκληθούν επικίνδυνες συνέπειες απ' αυτό: γιατί η ζημιά φαινόταν να έχει γίνει στον πατέρα μόνο, που τον συγχώρησε, αλλά και εξαιτίας του ελάχιστου αριθμού των ανθρώπων. Και τέλος, επειδή ήταν λιγότερο ατυχές και θλιβερό για τον πατέρα να χάσει έναν γιο αντί για δύο».¹⁴

Στο χωριό όμως οι σχέσεις των ανθρώπων έχουν ήδη γίνει περισσότερο σύνθετες, διαφορετικές από εκείνες της οικογένειας και οι πλικιωμένοι έπρεπε να αποφασίζουν για τα θέματα αυτά με κάποιο λογικό τρόπο σκέψης ή κάποιον «οιονεί φυσικό νόμο» (*lege quasi naturali*). Απέδιδαν βεβαίως δικαιοσύνη όχι έχοντας κάνει κάποια παρατεταμένη έρευνα –αυτό συμβαίνει σε πιο ολοκληρωμένες μορφές κοινότητων–, αλλά αποκλειστικά με βάση ό,τι υπαγορεύει η κοινή λογική και κάποιο καθήκον απέναντι στην ανθρώπινη κοινότητα. Διαφορετικά, αν δεν αποκαθιστούσαν τη δικαιοσύνη τιμωρώντας ή ρυθμίζοντας τις ζημιές που προκαλούνταν, τότε θα ξεσπούσαν διαμάχες μεταξύ των χωρικών, περίπτωση κατά την οποία οι κοινότητες θα καταστρέφονταν.

Στη δήλωση αυτή του Μαρσίλιου μπορούμε να διακρίνουμε τα ουσιώδη χαρακτηριστικά του τρόπου με τον οποίο συγκροτεί τη θεώρησή του για τη φύση της κοινότητας. Το πρώτο απ' αυτά είναι ότι οι κοινότητες πρέπει να κυβερνώνται με κάποια πρότυπα τα οποία συνιστούν την ποιοτική διαφορά τους από το φυσικό βασίλειο της οικογένειας. Για να συμβαίνει αυτό θα πρέπει τα εν λόγω πρότυπα να είναι εξωτερικά, δηλαδή να έρχονται και να δημιουργούνται έξω και πέρα από τη διακριτική ευχέρεια που είχε ο γηραιότερος

ου που συνυπάρχουν στο σύστημα της πόλης και με μια στενή έννοια η οποία αναφέρεται στις σχέσεις μεταξύ των ελεύθερων πολιτών. Οι υποδεέστερες μορφές δικαίου, οι οποίες συνυπάρχουν μαζί με το πολιτικό δίκαιο στο σύστημα της πόλης, είναι το δεσποτικό, το πατρικό και το οικο-νομικό δίκαιο. Οι μορφές αυτές δικαίου αντιστοιχούν και σε διαφορετικά είδη σχέσεων, μεταξύ συζύγων, μεταξύ κυρίου και δούλου και μεταξύ πατέρα και τέκνου. Οι σχέσεις αυτές συνέχουν και συνιστούν τον οίκο, την ελάχιστη μονάδα κοινωνικής συμβίωσης και ορίζουν με τη σειρά τους τρεις αντίστοιχες μορφές εξουσίας, βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1138b 6-9, C. Nederman, «Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua's *Defensor Pacis*», *The Western Political Quarterly*, τχ. 43, 1990, σ. 703 καθώς και F. Wolff, *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτική*, ό.π., σ. 71.

14. Marsilius, *Defensor Pacis*, ό.π., I.iii. 4.

επικεφαλής του οίκου να αποκαθιστά τις ισορροπίες σύμφωνα με τη βούληση, την επιθυμία και τη σωφροσύνη του.¹⁵ Τούτο σημαίνει –ο Μαρσίλιος είναι σαφής ως προς αυτό– ότι η διακυβέρνηση στις κοινότητες θα πρέπει να ασκείται βάσει προτύπων των οποίων η διαμόρφωση είναι ανοικτή, συμβαίνει δηλαδή στον δημόσιο χώρο και βασίζεται στον λόγο (reason). Το δεύτερο ουσιώδες χαρακτηριστικό που προκύπτει από την παραπάνω δήλωση του στοχαστή είναι ότι κάθε ξεχωριστό μέλος της κοινότητας πρέπει να αποδεχτεί και να αναγνωρίσει τα πρότυπα αυτά μέσω της ρητής του συγκατάθεσης, η οποία θα νομιμοποιεί τους κανόνες με τους οποίους οι πρεσβύτεροι θα απονέμουν τη δικαιοσύνη. Εκείνο που παρατηρούμε εδώ είναι ότι για τον Μαρσίλιο η μετάβαση από τη σφαίρα της οικογένειας σε εκείνη της κοινότητας που διαμορφώνει ένα χωριό, αν και ατελής ακόμα ως προς τους μηχανισμούς απόδοσης δικαιοσύνης, συνιστά κάτι παραπάνω από μια απλή μετάβαση από το βασίλειο της βούλησης στη σφαίρα του λόγου (reason) ως μέσου ρύθμισης των πράξεων μεμονωμένων ανθρώπων. Η μετάβαση αυτή αναδεικνύει μια κοινή συμφωνία για τους επικοινωνιακούς κανόνες στα πλαίσια της κοινωνίας. Όμως το σημαντικότερο είναι ότι ο ισχυρισμός του πατέρα πως αποδίδει δικαιοσύνη σύμφωνα με τη λογική, αν μεταφερθεί στον δημόσιο βίο ως αντίστοιχος ισχυρισμός των γηραιότερων που έχουν αναλάβει αυτό το καθήκον στην κοινότητα ενός χωριού, δεν είναι πλέον αρκετός. Στο εξής κάθε μεμονωμένος ιδιώτης ο οποίος υπόκειται στις κρίσεις και στις αποφάσεις τους οφείλει να εξετάζει, να ελέγχει ενδελεχώς και να δίνει τη συγκατάθεσή του στις αρχές βάσει των οποίων αποτιμώνται οι πράξεις του.¹⁶

Κατά τον Μαρσίλιο στις κοινότητες αυτές, στα χωριά, οι λειτουργίες ήταν αρχικά αδιαφοροποίητες και υπήρχε ελλιπής καταμερισμός των αρμοδιοτήτων. Επίσης αυτές οι κοινότητες δεν διέθεταν τόσο μεγάλη ποικιλία τεχνών και κανόνων ζωής. Το αποτέλεσμα ήταν το ίδιο πρόσωπο να ασκεί περισσότερες από μια λειτουργίες, να έχει το επάγγελμά του και συγχρόνως να είναι άρχοντας ή δικαστής. Καθώς όμως οι κοινότητες μεγάλωσαν και πολλαπλασιάστηκαν, αυξήθηκε η εμπειρία των ανθρώπων και οι ικανότητές τους στις τέχνες, ανακάλυψαν νέους κανόνες και τρόπους διαβίωσης, ώσπου τα μέρη

15. «Γιατί μολοντί η κεφαλή ενός και μόνο σπιτιού επιτρεπόταν να δίνει χάρη ή να τιμωρεί για τις ζημιές του οίκου εντελώς με βάση τη δική του βούληση και ευχαρίστηση, αυτό δεν επιτρεπόταν στην κεφαλή της πρώτης κοινότητας, καλούμενης χωριό», Marsilius, *Defensor Pacis*, ό.π., I.iii. 4.

16. Βλ. σχετικά και C. Nederman, «Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua's *Defensor Pacis*», ό.π., σ. 706.

της πολιτικής κοινότητας να διαφοροποιηθούν και αυτή να ολοκληρωθεί φθάνοντας στην τέλεια πολιτική κοινότητα. Μετά από τη συζήτηση αυτή, ο Μαρσίλιος μας λέει ότι εξελίχθηκαν στην ολότητα τους, με την εμπειρία και τη λογική των ανθρώπων, τα πράγματα εκείνα που διασφαλίζουν όχι μόνο το ζην αλλά την αυτάρκεια και το ζην καλώς. Το επιχείρημα με το οποίο ολοκληρώνει τη μετάβαση από το χωριό στην τέλεια πολιτική κοινότητα, το «κράτος», δεν είναι άλλο από την ακαταλλπλότητα των κανόνων κοινωνικής συνύπαρξης που διαμορφώνουν, ένας ή πολλοί, οι γερνότεροι. Η συνθετότητα της ζωής της πόλης και η μεγαλύτερη διαφοροποίηση των λειτουργιών της απαιτούν έναν εξελιγμένο καταμερισμό εργασιών στον οποίο δεν μπορεί να ανταποκριθεί ένας ηλικιωμένος, ο οποίος ασκεί μερικώς το καθήκον αυτό εξαιτίας του ότι έχει να φροντίζει συγχρόνως και για τις ιδιωτικές του υποθέσεις.¹⁷ Για να μην καταστραφούν από τις διαμάχες οι πόλεις ή τα βασίλεια, έπρεπε εγκαθιδρυθεί ένα κριτήριο δικαιοσύνης και κάποιος φύλακας και δημιουργός του.¹⁸ Η έννοια της δικαιοσύνης, η οποία λαμβάνει την υπόστασή της στον νόμο, αποτελεί για τον Μαρσίλιο ουσιώδες χαρακτηριστικό της τέλειας πολιτικής κοινότητας.¹⁹

Ο παραπάνω τρόπος με τον οποίο ο στοχαστής εξετάζει το θέμα του είναι ελαφρώς διαφορετικός από τον αντίστοιχο του Αριστοτέλη. Εκείνο που εμφανώς απουσιάζει είναι η τελολογική οπτική του τελευταίου όπως αυτή εκτίθεται στο πρώτο βιβλίο των *Πολιτικών*. Η προσέγγιση του φιλοσόφου είναι περισσότερο αναλυτική και μόνο συμπτωματικώς ιστορική. Γι' αυτόν η αλληλουχία που ξεκινά από την ύπαρξη του αρσενικού και του θηλυκού έως την εμφάνιση της πόλης συνοδεύεται από μία αλληλουχία τελών που ξεκινούν από τον ελάχιστο βαθμό για να φτάσουν διαμέσου μιας σειράς κλιμακούμενων λογικών υπαγωγών στον μέγιστο. Ο σκοπός του ζευγαρώματος είναι η αναπαραγωγή, ο σκοπός της κόμης η παραγωγή περισσότερων αγαθών από εκείνα που καλύπτουν τις άμεσες ανάγκες επιβίωσης και τέλος ο σκοπός της πόλεως είναι η εξασφάλιση της εντελέχειας της κοινωνίας, του ευ ζην, της ευδαιμονίας, συμπεριλαμβανομένης της ηθικής διάστασης του όρου. Οι αριστοτελικοί του Μεσαίωνα δίνουν την ίδια έμφραση στο τελικό αίτιο όταν συγκρίνουν το κράτος με τις μικρότερες κοινότητες.²⁰

17. Marsilius, *Defensor Pacis*, ό.π., I.iii.4.

18. Στο ίδιο, I.iv.4.

19. Βλ. E. Lewis, «The "Positivism" of Marsiglio of Padua», *Speculum*, τόμ. 38, τχ. 4, Οκτώβριος 1963, σ. 550.

20. Ενδεικτικά βλ. Thomas Aquinas, *On Kingship*, μτφρ. G. Phelan, εις.-σχολ. I. Th.

Από την προσέγγιση του Μαρσίλιου, όπως την παραθέσαμε προηγουμένως, συνάγεται εύκολα ότι αυτός διαφοροποιείται αρκετά από τον παραπάνω τρόπο θεώρησης. Εξαιτίας της έμφασης που δίνει μάλλον στο ποιητικό παρά στο τελικό αίτιο, η προσέγγισή του είναι κυρίως ιστορική και λιγότερο αναλυτική. Η αλληλουχία ανάμεσα στα διάφορα είδη των ανθρωπίνων κοινοτήτων δεν καθοδηγείται από τον ντετερμινισμό παγίων τελών, αλλά είναι αποτέλεσμα κυρίως της ιστορικής ανάπτυξης, η οποία οδηγεί ανάλογα με το μέγεθος της κοινότητας σε μια ποιοτική διαφοροποίηση των χαρακτηριστικών της, τα οποία εντέλει αντιστοιχούν στην ανάλογη ιστορική περίοδο. Όμως, αν δούμε και αυτόν τον τρόπο την πορεία ετούτη, διαπιστώνουμε ότι τα χαρακτηριστικά των κοινοτήτων διαμορφώνονται όχι πάνω σε μια λογική των τελών αλλά σε μια λογική των συγκεκριμένων αναγκών επιβίωσης των κοινοτήτων, άρα σε μια λογική διαχείρισης των πολιτικών πράξεων και υποθέσεων, επομένως της χρήσης των πολιτικών μέσων. Πρόκειται για την εμμονή στην έμφαση επί του «πολιτικού» η οποία διαπερνά όλο το έργο του Μαρσίλιου. Το σημαντικό εδώ είναι η απ' αυτόν επιχειρούμενη σύνδεση της πορείας των κοινοτήτων από το μικρότερο μέγεθος με την ατελέστερη διαμόρφωση των μηχανισμών άσκησης της εξαναγκαστικής εξουσίας του «κράτους» προς το μεγαλύτερο μέγεθος και την τελειοποίηση των μηχανισμών αυτών. Τούτη η τελειοποίηση συνδέεται, όπως προκαταρκτικά έχει διαφανεί, με την ύπαρξη του θεομοθετημένου νομοθετικού πλαισίου το οποίο νομιμοποιεί την άσκηση της εξουσίας αυτής. Ο νόμος και η διακυβέρνηση αναδεικνύονται ως τα πλέον σημαντικά θέματα πάνω στα οποία θεμελιώνεται η τέλεια πολιτική κοινότητα.²¹

ΕΝΟΤΗΤΑ Β

Τα ιστορικά χαρακτηριστικά της προσέγγισης του Μαρσίλιου αφενός απηχούν μια νατουραλιστική θεώρηση και μια αντίληψη της φύσης περισσότερο υλιστική και βιολογικού τύπου από τις αντίστοιχες του Αριστοτέλη· αφετέ-

Eschmann, Pontifical Institute of Medieval Studies, Τορόντο 1982, Βιβλίο Ι, Κεφ. ι, §14, σ. 9-10, καθώς και Dante, *Monarchy*, επιμ.-μτφρ. P. Shaw, Cambridge University Press, Cambridge 2003, σ. I.iii και v.

21. Γιατί, όπως το έθεσε, στην οικογένεια δεν υπάρχει νόμος και πολιτική δικαιοσύνη, ενώ στα χωριά υπάρχει απλώς ένας «οιονεί φυσικός νόμος». Για τα παραπάνω βλ. και G. Alan, *Marsilius of Padua. The Defender of the Peace*, ό.π., σ. 86-87.

ρου διαμορφώνουν έναν κανονιστικό πυρήνα ο οποίος μας λέει ότι, στον βαθμό που κάποιος είναι ο απόλυτος κύριος μιας ιδιοκτησίας, διαχειρίζεται κατά το δοκούν και αυτή και τα εξαρτώμενα από αυτήν πρόσωπα. Εφόσον λοιπόν όλα υπάγονται στην ιδιοκτησία του και συνεπώς στην εξουσία του, η έννοια της απονομής της δικαιοσύνης χάνει το νόημά της. Τούτο δεν σημαίνει ότι χάνει το νόημά της και η έννοια της δικαιοσύνης διότι, στον βαθμό που μέσα σ' αυτήν την επικράτεια υπάρχουν άνθρωποι, διαμορφώνονται και ανθρώπινες σχέσεις και εφόσον υπάρχουν ανθρώπινες σχέσεις υπάρχουν και πράξεις οι οποίες είναι άδικες και δίκαιες. Εκείνο το οποίο απουσιάζει είναι ένας εξωτερικός κανόνας αυτοπεριορισμού ή ένας κανόνας που θα υποδεικνύει τον τρόπο επανόρθωσης για τις αδικίες που συμβαίνουν. Ο κανόνας αυτός δεν είναι άλλος από τον νόμο ή έστω το έθιμο. Το συμπέρασμα είναι ότι τότε δεν μπορούμε να μιλάμε για κανόνες δικαιοσύνης παρά μόνο για τη βούληση του κυρίου ως προς τη διαχείριση των συμφερόντων του. Στο κρίσιμο αυτό σημείο θα βασιστεί ο Μαρσίλιος για να συναγάγει μια έννοια πολιτικής ελευθερίας την οποία υπηρετεί, όπως ο ίδιος λέει, η θεωρία του για το κράτος. Από την προσέγγιση αυτή προκύπτει μια διαχωριστική γραμμή μεταξύ της οικογένειας και της πολιτικής κοινότητας – είτε της πρώτης και ατελούς, του χωριού, είτε της ολοκληρωμένης, της πόλεως. Είναι η ίδια διαχωριστική γραμμή η οποία σηματοδοτεί τη μετάβαση από τον πατέρα που παράγει αποφάσεις, κρίσεις και κανόνες κατά το δοκούν, στον πολίτη ο οποίος κρίνει, αποφασίζει, συμμετέχει στη διαμόρφωση του θεσμικού πλαισίου της πολιτικής δικαιοσύνης και στο τέλος συναινεί.

Ποια είναι η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στις δύο αυτές σφαίρες; Πώς εισάγεται η διαφορά αυτή στη συζήτηση περί πολιτικού από τον Μαρσίλιο και πού αποσκοπεί; Πρόκειται εδώ για την εισαγωγή της διάκρισης ανάμεσα στον ιδιωτικό και τον δημόσιο βίο. Η ρύθμιση των υποθέσεων και η ικανοποίηση των αναγκών της οικογένειας αποτελούν υποθέσεις του ιδιωτικού βίου. Οι πολιτικές πράξεις που ρυθμίζουν τις σχέσεις των ξεχωριστών οικογενειών βάσει κανόνων δικαίου ανήκουν στον δημόσιο βίο. Η μετάβαση από την ιδιωτική σφαίρα στη δημόσια αποτελεί συγχρόνως και τη μετάβαση από τον πατέρα-οικογενειάρχη (*paterfamilias*) στον πατέρα-πολίτη. Ο πυρήνας που βρίσκεται σ' ένα δεύτερο επίπεδο, πίσω από αυτή τη θεώρηση, είναι ο τρόπος κατανόησης της έννοιας του πατέρα-οικογενειάρχη από τον Μαρσίλιο. Τα χαρακτηριστικά που ο τελευταίος δίνει στον όρο προέρχονται από τη φρεουδαλική κοινωνία της εποχής του, όπου η κεφαλή του οίκου έχει απόλυτη δικαιοδοσία στα πρόσωπα και στα αγαθά του. Αυτή η έννοια της α-

πόλυτης δικαιοδοσίας του ιδιοκτήτη είναι η έννοια-κλειδί για να κατανοήσουμε τις βαθύτερες αναλογίες που επιχειρεί να παρουσιάσει ο στοχαστής. Η έννοια του πατέρα-οικογενειάρχη ταυτίζεται με εκείνη του πατέρα-ιδιοκτήτη. Ο πατέρας-ιδιοκτήτης είναι συγχρόνως και φορέας απόλυτης δικαιοδοσίας, κατοχής (dominium), συνεπώς εξουσίας ή και «κυριαρχίας» στα πρόσωπα και τα πράγματα που υπάγονται στη σφαίρα κατοχής, είναι δηλαδή κυριολεκτικά αφέντης (dominus), κάτοχος μιας δεσποτικής εξουσίας.

Ο Μαρσίλιος, στα πλαίσια της στρατηγικής του αντιπαράθεσης με τον Πάπα, υποστήριξε το αίτημα των φραγκισκανών μοναχών περί πενίας του κλήρου και διαμόρφωσε μια εντελώς ιδιόμορφη αντίληψη για την έννοια του dominium. Γι' αυτόν, η εν λόγω έννοια μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να υποδηλώσει συγχρόνως τον ισχυρισμό κάποιου ότι είναι ο νόμιμος ιδιοκτήτης ενός αντικειμένου ή ότι έχει τη χρήση ή την επικαρπία του αντικειμένου αυτού. Δηλαδή, το dominium για τον στοχαστή είναι ένα δημόσιο δικαίωμα ή εξουσία πάνω σ' αντικείμενο και είναι ανεξάρτητο από την έννοια της πραγματικής ιδιοκτησίας, της κατοχής ή της χρήσης του.²² Έτσι αμφότεροι, χρήστης και κύριος, στερούνται τα αποκλειστικά διακριτικά δικαιώματα ή τα δικαιώματα ιδιοκτησίας και εξουσίας πάνω σε ένα αντικείμενο.²³ Ωστόσο ο Μαρσίλιος έχει επίγνωση της ιδιομορφίας της θέσης που εκφράζει και αναγνωρίζει πως το dominium συνήθως σημαίνει το δικαίωμα κατοχής και χρήσης ενός αντικειμένου, είναι δηλαδή η δύναμη του να διεκδικεί κάποιος κάτι που έχει αποκτηθεί έννομα.²⁴ Η εξουσία είναι ένα δικαίωμα οικειοποίησης και χρήσης, ένα δικαίωμα το οποίο επεκτείνεται και στον άρχοντα, σαν ένα είδος προνομιακής σχέσης μ' ένα αντικείμενο. Αυτό που έχει σημασία εδώ

22. Βλ. Marsilius, *Defensor Pacis*, ό.π., II.xii.14 και 19. Η αντίληψη αυτή αναλύεται από την Coleman στο J. Coleman, «Medieval Discussions of Property: Ratio and Dominium According to John of Paris and Marsilius of Padua», *History of Political Thought*, τόμ. IV, τχ. 2, 1983, σ. 225-226.

23. Βλ. C. Nederman, *Community and Consent*, ό.π., σ. 35 και συνδυαστικά, Marsilius, *Defensor Pacis*, ό.π., II.xiii.3.

24. Στο ίδιο, II.xii.13. Η Brett διακρίνει επίσης ανάμεσα στις δύο όψεις που έχει η έννοια του dominium στον Μαρσίλιο και επισημαίνει πως από το 12ο κεφ. της 2ης Διάλεξης του *Defensor Pacis* έχει δανειστεί τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνει την αντίληψή του γι' αυτό ο Γουλιέλμος του Όκαμ. Αναγνωρίζει βέβαια ότι ο Μαρσίλιος χρησιμοποιεί διαφορετικά την έννοια του δικαιώματος (ius), καθώς αναφέρεται περισσότερο σε πράξεις, ενώ ο Όκαμ εφαρμόζει διαφορετική και εντελώς νέα στρατηγική, βλ. A. Brett, *Liberty, Right and Nature: Individual rights in later scholastic thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, σ. 62-63.

είναι ότι το *dominium* υπ' αυτή την έννοια συνδυάζει τις ιδιότητες της ιδιώτευσης και του αποκλεισμού.²⁵ Αποκλεισμός διότι η εξουσία δεν επιτρέπει σε κανέναν άλλο εκτός από τον κάτοχό της να τη διαχειριστεί παρά μόνο με τη ρητή του συναίνεση. Αυτή η έννοια της αποκλειστικότητας δημιουργεί την αίσθηση ότι το *dominium* είναι κάτι απολύτως ιδιωτικό, το δικαίωμα πάνω σε κάτι υπάρχει αποκλειστικά για τον κύριο του και αυτό του επιτρέπει να εμποδίζει τον οποιονδήποτε από το να το χρησιμοποιήσει.²⁶

Ο Μαρσίλιος προκρίνει αυτή, τη δεύτερη έννοια του *dominium*, για να την ταυτίσει με τον πατέρα ως κεφαλή της οικογένειας στην προ-πολιτική κατάσταση. Εντάσσει κατ' αυτόν τον τρόπο το νοικοκυριό στη σφαίρα της αποκλειστικότητας και της ιδιωτικής ζωής. Ο μαρσιλιανός οίκος κυβερνάται από τον επικεφαλής πατέρα (*dominus*) και τη βούλησή του, η δε αρχηγία του είναι αποκλειστική και ιδιωτική. Μεταξύ των μελών της οικογένειας δεν υπάρχει καμιάς μορφής συγκατάθεση ή συμφωνία σε κάποιες κοινές αρχές. Το τελευταίο συμβαίνει επειδή η συνένωσή τους επέρχεται ως αποτέλεσμα της αναπαραγωγής και της φυσικής επιβίωσης και ως εκ τούτου η συμμετοχή τους στην οικογένεια δεν είναι εθελοντική. Κανείς δεν ρωτάει τα παιδιά αν θέλουν να ανήκουν στην οικογένεια ούτε τα τελευταία μπορούν ν' αρνηθούν τη συμμετοχή τους. Συνεπώς, η εμμονή του στοχαστή στην ενεργητική συναίνεση των μελών και στον λόγο (*reason*) ως ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της πολιτικής κοινότητας είναι εκείνη που του επιβάλλει να αποκλείσει την οικογένεια από το πεδίο της κοινοτικής ζωής.²⁷

Τα όρια τα οποία διαμορφώνει η μαρσιλιανή προσέγγιση μεταξύ της δημόσιας και της ιδιωτικής ζωής είναι ρευστά. Από τη μια μεριά θεωρεί τη διάκριση αυτή υπαρκτή και, όπως είδαμε, ουσιώδη για την οικοδόμηση της πολιτικής κοινωνίας. Από την άλλη όμως η μετάβαση από την ιδιωτική ζωή στη δημόσια σφαίρα διαμορφώνει πολιτικούς κανόνες και κανόνες δικαίου, οι ο-

25. Βλ. C. Nederman, *Community and Consent*, ό.π., σ. 36.

26. Marsilius, *Defensor Pacis*, ό.π., II.xii.13 και 21. Ο Μαρσίλιος έτσι αναγνωρίζει μια διαφορετική νομική και κοινωνική προσέγγιση του όρου στην εποχή του. Ο παραδοσιακός φεουδαρχικός νόμος πλαισίωσε το *dominium* με πολλούς τρόπους περιορισμένων δικαιωμάτων ελέγχου στην ιδιοκτησία. Τα δικαιώματα της αριστοκρατίας ήταν, εκφρασμένα στη νομική γλώσσα, απλά επικαρπίες. Σπανίως ο πραγματικός ιδιοκτήτης κάποιου πράγματος διεκδικούσε την κυριαρχία πάνω του. Το πλήρες και πραγματικό περιεχόμενο του *dominium* σήμαινε «τη διεκδίκηση του απόλυτου ελέγχου (πάνω σε κάτι) απέναντι σ' ολόκληρο τον κόσμο» βλ., R. Tuck, *Natural Rights Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, σ. 15.

27. Βλ. C. Nederman, «Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua's *Defensor Pacis*», ό.π., σ. 709.

ποίοι μπορούν να υπεισέρχονται στη διαχείριση της ιδιωτικής ζωής και περιουσίας.²⁸ Για τον λόγο αυτόν είναι απαραίτητη η συναίνεση των πολιτών στη διαμόρφωση των παραπάνω κανόνων. Γιατί μόνο με την άδεια του πατέρα, ο οποίος είναι dominus στην οικογένειά του, μπορεί να παραχωρηθεί ένα μερίδιο της εξουσίας του. Επειδή μάλιστα το γεγονός αυτό καθιστά επισφαλή τη διατήρηση όλου του κοινωνικού οικοδομήματος, θα δείξουμε πως η συναίνεση αυτή στη μαρσιλιανή πολιτική θεωρία δεν αφορά απλώς κάποια εναρκτηρία σκηνή του πολιτικού έργου αλλά όλη την υπόθεση. Εκείνο που αρχικά μπορούμε να συναγάγουμε είναι πως η θεώρηση αυτή, εξ αιτίας της διάκρισης που θέτει ανάμεσα σε δημόσια και ιδιωτική σφαίρα καθώς και εξαιτίας του ότι βασίζεται σε ατομικιστικά χαρακτηριστικά (η συναίνεση που απαιτεί είναι ατομική), εισάγει ορισμένα νεωτερικά χαρακτηριστικά στον μεσαιωνικό κόσμο. Ωστόσο, εξαιτίας της ρευστότητας των ορίων που επιτρέπει ανάμεσα στις δύο σφαίρες, δεν μπορούμε να την εντάξουμε στη νεωτερικότητα, η οποία απαιτεί θεωρητικά σαφέστερες διακρίσεις μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού πεδίου ενώ παράλληλα συλλαμβάνει τα άτομα αφηρημένα, με μια φιλελεύθερη αίσθηση.²⁹ Με άλλα λόγια μπορούμε να πούμε ότι η θεώρησή του διανοίγει μια εναλλακτική προοπτική.

Οι προθέσεις του Μαρσίλιου και η θεωρητική του στρατηγική στην ανάλυση αποκάλυπτονται στο ένατο κεφάλαιο της πρώτης διάλεξης του *Defensor Pacis*, όταν επανέρχεται στο ζήτημα της οικογένειας επικαλούμενος και πάλι τον Αριστοτέλη, ο οποίος σε ένα σύντομο σχόλιο του καθώς εξετάζει τους διάφορους τύπους της βασιλείας αναφέρεται στην περίπτωση όπου είναι δυνατόν κάποιος βασιλιάς να κυβερνά αποκλειστικά με τη δική του βούληση (περίπτωση της παμβασιλείας).³⁰ Ο Μαρσίλιος δράττεται της ευκαιρίας για να παραλληλίσει αυτόν τον τρόπο άσκησης της εξουσίας, η οποία αποτελεί μια μέθοδο άσκησης της μοναρχίας, με τον τρόπο που διευθύνει η κεφαλή

28. Ο Μαρσίλιος ρητά δηλώνει ότι όλα τα τμήματα, οι αρμοδιότητες και οι λειτουργίες μέσα στην πολιτική κοινότητα, ακόμα και η οικονομική ζωή, υπάγονται στις κρίσεις και τους προσδιορισμούς του ανθρώπινου νομοθέτη, ο οποίος δεν είναι άλλος από το σύνολο του σώματος των πολιτών, βλ. Marsilius, *Defensor Pacis*, ό.π., I.vii.3 και I.viii.1.

29. Ο Nederman επισημαίνει πως ο Μαρσίλιος δεν καταλήγει ούτε στο συμπέρασμα του Χομπς ότι δεν υπάρχει καμίας μορφής ιδιωτικό δικαίωμα (ή ότι τουλάχιστον αυτό δεν μπορεί να ασκηθεί αποτελεσματικά) πριν από τη δημιουργία της πολιτικής εξουσίας, ούτε στην τελική θέση του Λοκ ότι δηλαδή χρειάζεται μια δεύτερη διάκριση εντός της πολιτικής κοινωνίας ανάμεσα σε δημόσιο και ιδιωτικό· βλ. C. Nederman, «Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua's *Defensor Pacis*», ό.π., σ. 714.

30. Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1287a 1-11.

της οικογένειας τα πάντα μέσα στον οίκο.³¹ Θα πρέπει να κατανοήσουμε την παρατήρηση αυτή σαν μια έμμεση εκδήλωση αποδοκιμασίας γι' αυτή τη μορφή πολιτεύματος. Γιατί σε τέτοιες μορφές διακυβέρνησης απουσιάζει η ενεργή συναίνεση και συμμετοχή των πολιτών και συνεπώς η ελευθερία. Το θέμα αυτό το διαφωτίζει ο ίδιος ο Μαρσίλιος, όταν λίγα κεφάλαια παρακάτω θα μας πει ότι «επειδή η πόλη είναι μια κοινότητα ελεύθερων ανθρώπων, κάθε πολίτης πρέπει να είναι ελεύθερος και να μην υφίσταται τον δεσποτισμό (despotiam) κάποιου άλλου, δηλαδή τη δουλική κυριαρχία (dominium). Αυτό δεν θα συνέβαινε αν ένας ή λίγοι πολίτες έκαναν νόμους σύμφωνα με τη δική τους εξουσία υπεράνω του πλήρους σώματος των πολιτών».³²

Οφείλουμε να επισημάνουμε στο σημείο αυτό ότι οι παραπάνω παρατηρήσεις δεν αποτελούν περιστασιακές αναφορές στην τήρηση μιας διακριτικής απόστασης από ορισμένες μορφές διακυβέρνησης που δεν προϋποθέτουν την ενεργή συναίνεση-συμμετοχή των πολιτών, αλλά καταστατικό επιχείρημα της μαρσιλιανής αντίληψης για την εγκαθίδρυση και τη νομιμοποίηση της κρατικής εξουσίας. Τούτο αποκαλύπτεται και από το γεγονός ότι, ενώ ο στοχαστής αφιερώνει ένα κεφάλαιο στη διερεύνηση της καλύτερης μεθόδου εγκαθίδρυσης μιας κυβερνητικής αρχής, συνάδουσας με οποιαδήποτε μορφή πολιτεύματος, στο εκτενέστερο μέρος του κεφαλαίου αυτού πραγματεύεται την καλύτερη μέθοδο εγκαθίδρυσης της βασιλικής μοναρχίας. Αντιλαμβάνεται δε την απορία που προκύπτει και φροντίζει να απαντήσει επ' αυτής. Ισχυρίζεται πως ακολουθεί αυτή τη διαδρομή για δύο λόγους: αφενός γιατί τούτο το πολίτευμα, της βασιλικής μοναρχίας, συνδέεται με την αρχή διακυβέρνησης της οικογένειας ενώ ταυτόχρονα είναι κάπως συγγενές με τα πολιτεύματα της εποχής του και αφετέρου γιατί, από τις διευκρινίσεις που θα προκύψουν από τις μεθόδους εγκαθίδρυσης της κυβερνητικής αρχής του πολιτεύματος αυτού, θα προκύψουν αντίστοιχες διευκρινίσεις για τις μεθόδους που αφορούν στα άλλα πολιτεύματα.³³ Θα χρησιμοποιήσει λοιπόν τον τύπο διακυβέρνησης της βασιλικής μοναρχίας ως ένα παράδειγμα για να μιλήσει για τις μεθόδους εγκαθίδρυσης και των υπόλοιπων τρόπων διακυβέρ-

31. «Υπήρχε και υπάρχει και μια πέμπτη μέθοδος βασιλικής μοναρχίας, με την οποία ο κυβερνήτης γίνεται άρχοντας (dominus) επί παντός στην κοινότητα, διαθέτοντας πράγματα και πρόσωπα σύμφωνα με τη δική του βούληση, όπως ακριβώς η κεφαλή μιας οικογένειας διαθέτει με τη βούλησή του τα πάντα μέσα στο δικό του νοικοκυριό» βλ. Marsilius, *Defensor Pacis*, ό.π., I.ix.4.

32. Στο ίδιο, I.xii.6.

33. Στο ίδιο, I.ix.4.

νσης. Ο Μαρσίλιος προτάσσει εδώ μια μαθηματική λογική, του τύπου αν κάποια αντικείμενα μοιράζονται κοινές ιδιότητες, ό,τι ισχύει για τις ιδιότητες αυτές στο ένα απ' αυτά τα αντικείμενα ισχύει και στα υπόλοιπα.

Όμως, η πρόταση στο σημείο αυτό του μεθοδολογικού ζητήματος αφήνει αδιευκρίνιστο το ερώτημα της εξαντλητικής εξέτασης των τρόπων εγκατάστασης της βασιλικής μοναρχίας και όχι κάποιου άλλου πολιτεύματος. Από την απάντησή του, το μόνο σχετικό που επικαλείται στο πρώτο σκέλος του ισχυρισμού του, είναι η συγγένεια του μοναρχικού πολιτεύματος με κάποια σύγχρονα πολιτεύματα, καθώς και η συσχέτιση του πολιτεύματος αυτού με την αρχή διακυβέρνησης της οικογένειας. Αυτό το σημείο ακριβώς είναι εν μέρει προσχηματικό και εν μέρει αμφιλεγόμενο. Ο Μαρσίλιος εδώ ουσιαστικά επικαλείται το επιχείρημα της εξοικείωσης που έχει ο δυσνητικός του αναγνώστης με το εν λόγω πολίτευμα. Κρίνοντας όμως εκ του αποτελέσματος, από τον τρόπο με τον οποίο πραγματεύεται τις μεθόδους εγκαθίδρυσης μιας βασιλικής μοναρχίας και κυρίως από το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει για την καλύτερη και πλέον προτιμπέα από τις μεθόδους αυτές, συμπεραίνουμε ότι η πρόθεσή του είναι να περιορίσει ή και να αφαιρέσει εκείνα τα χαρακτηριστικά του πολιτεύματος τα οποία το συσχετίζουν με τους τρόπους διακυβέρνησης της οικογένειας.³⁴ Όπως ακριβώς ο Μαρσίλιος εξαίρεσε την οικογένεια από τις μορφές της πολιτικής κοινωνίας, επειδή κανένας πατέρας δεν ζητάει τη συναίνεση των παιδιών ή άλλων μελών της οικογένειας και εφαρμόζει κανόνες «δικαίου» κατά το δοκούν και κατά το προσωπικό του συμφέρον, έτσι προσπαθεί να περιορίσει τα μη πολιτικά χαρακτηριστικά του μοναρχικού πολιτεύματος, αυτά που το συνδέουν δηλαδή με τη διακυβέρνηση της οικογένειας, επιζητώντας την εκπνερασμένη συναίνεση των πολιτών και τη διασφάλιση ενός περιθωρίου ελευθερίας. Το αποτέλεσμα θα είναι να αποδώσει ένα κοινό χαρακτηριστικό σε όλους τους τύπους των ορθών πολιτευμάτων, συμπεριλαμβανομένης και της βασιλικής μοναρχίας, δηλαδή την εκλογή από το νομοθέτη, εμβολίζοντας τη διάκριση ανάμεσα σε πολιτειακές και μη μορφές πολιτευμάτων που έκαναν οι προγενέστεροι αριστοτελικοί στοχαστές του Μεσαίωνα.

Η αρχική λεπτή απόκλιση του Μαρσίλιου από τον τρόπο με τον οποίο θεωρεί ο Αριστοτέλης το ζήτημα της καταγωγής της πολιτικής κοινότητας υ-

34. Ειδικά για τα χαρακτηριστικά αυτά είναι αποκαλυπτικά και τα σχόλια του Ακινάτη που γίνονται υπό το πρίσμα της συσχέτισης διακυβέρνησης με την οικογένεια στα σχόλια του στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη, βλ. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Politics*, Hackett, Ινδιανάπολις-Cambridge 2007, Βιβλίο Ι, κεφ. 1, ιδίως § 3-4, σ. 8-9 και Κεφ. 10, σ. 68-74.

ποκρύπτει, όπως ήδη δείξαμε, μια πιο σοβαρή απόκλιση από την αριστοτελική μεθοδολογία. Δεν είναι όμως από άγνοια ούτε πρόκειται για μια έμμεση προσπάθεια διόρθωσης του φιλοσόφου. Εκείνο που κάνει ο Μαρσίλιος είναι να βασιστεί στην αυθεντία του Αριστοτέλη, να επαναλάβει ορισμένα αριστοτελικά δόγματα και επεξεργασίες άλλων σχολαστικών στοχαστών που είχαν τύχει ευρύτερης αποδοχής στον όψιμο Μεσαίωνα και να επαναπροσδιορίσει το περιεχόμενο ορισμένων εννοιών κοινής αποδοχής, όπως παραδείγματος χάρι της πολιτικής δικαιοσύνης. Ωστόσο ο τρόπος με τον οποίο το έπραξε, εκτός από τις συνέπειες που είχε άμεσα στα πολιτικά του συμπεράσματα είχε και μια άλλη, η οποία συνέτεινε στο ίδιο πολιτικό συμπέρασμα. Η προσέγγισή του στο ζήτημα της οικογένειας και του πατριαρχικού οίκου οριοθετήθηκε γύρω από τους άξονες της κυριαρχίας επί της ιδιοκτησίας, της ελεύθερης βούλησης και του Λόγου, εισάγοντας έτσι ένα στοιχείο ισότητας στην έκφραση της βούλησης όταν αυτή είναι απαλλαγμένη από οικονομικές εξαρτήσεις. Καθόλου δεν συνιστά η προσέγγιση αυτή έναν διάλογο με τον Αριστοτέλη, αλλά μια άμεση υπονόμηση της μεσαιωνικού τύπου ταξινόμησης του κόσμου μέσα από ένα σύστημα επάλληλων ιεραρχημένων επικαλύψεων και εξουσιών.

Ο Μαρσίλιος οδηγείται σε μια εξαρχής επεξεργασία του «πολιτικού», ως της αφανούς εκείνης στιγμής με την οποία θεμελιώνεται μια πολιτική κοινωνία. Για να το επιτύχει, κάνει μια θεωρητική αφαίρεση του δεύτερου σκέλους της αντινομίας που περιγράψαμε και συλλογίζεται ως εάν είχαμε εν κενώ μια κοινωνία ιδιωτικών και αυτόνομων νοικοκυριών. Για τους λόγους που έχουμε ήδη αναπτύξει, στις σχέσεις που διέπουν τις εσωτερικές τους λειτουργίες δεν υπάρχουν κανόνες δικαιοσύνης. Στις δε εξωτερικές τους σχέσεις, εφόσον αυτά καθοδηγούνται από τη βούληση και μόνον των επικεφαλής τους, δεν θα έχουν την αίσθηση καμιάς μορφής συλλογικότητας ή αυτοπεριορισμού των πράξεών τους, με αποτέλεσμα να οδηγούνται σε συγκρούσεις. Για την αποφυγή των διαμαχών που θα προέκυπταν από τέτοιες σχέσεις και οι οποίες θα υπονόμειαν μονίμως το εγχείρημα σύστασης και συγκρότησης κοινωνίας, είναι αναγκαίο να υπάρχει κάποιος εξωτερικός και τεχνητός περιορισμός. Ιστορικά θεωρεί ότι το πρώτο βήμα έγινε με την τοποθέτηση των γηραιότερων και πιο σεβαστών οικογενειάρχων στη θέση εκείνων που απονέμουν δικαιοσύνη και περιορίζουν τις διαμάχες. Η διαδικασία αυτή ολοκληρώνεται στις πολιτικές κοινότητες, όπου λόγω αυξημένης συνθετότητας είναι αναγκαία η δημιουργία ενός συστήματος και ενός προτύπου δικαιοσύνης. Αυτό είναι και το εξέχον χαρακτηριστικό μιας τέλειας πολιτικής κοινό-

τπτας ή βασιλείου. Είναι αναγκαίο δηλαδή να πάρουμε την απονομή της δικαιοσύνης από τα πρόσωπα, τα οποία δεν είναι και αλάθητα, και να διαμορφώσουμε κοινά αποδεκτούς κανόνες με τη μορφή των νόμων, οι οποίοι θα συνιστούν ένα δημόσιο μέτρο της συμπεριφοράς των ανθρώπων. Η δικαιοσύνη έτσι εμφανίζεται με τρόπο εξωτερικό από την κυριαρχία επί της ιδιοκτησίας (*dominium*).³⁵ Ωστόσο η εγκαθίδρυση των νόμων, οι οποίοι καθώς αποτελούν το μέτρο των πράξεων των ανθρώπων οριοθετούν τη βούλησή τους, απαιτεί κατά τον Μαρσίλιο τη συναίνεση κάθε μεμονωμένου και ισότιμου ιδιοκτήτη-οικογενειάρχη. Οι τελευταίοι εισέρχονται έτσι στην πολιτική κοινωνία με την ιδιότητα του πολίτη.

Η θέση του αυτή είναι το πρώτο βήμα στο μονοπάτι που δείχνει την έξοδο από τον Μεσαίωνα. Καθώς όμως είναι αναγκασμένος να νομιμοποιήσει τη θεωρητική του κατασκευή, αφήνοντας το πεδίο της θεωρητικής αφαίρεσης αλλά κρατώντας τα συμπεράσματα που προέκυψαν, επανέρχεται στο πεδίο της μεσαιωνικής πραγματικότητας για να συνδεθεί με το υφιστάμενο και γενικότερα αποδεκτό πλέγμα εννοιών. Εκείνο που επιχειρεί είναι ο επαναπροσδιορισμός του περιεχομένου των εννοιών αυτών, εισάγοντας μικρές ή μεγάλες αποκλίσεις, ώστε να υποστηρίξει τα συμπεράσματα που εξήγαγε. Προσπαθεί έτσι να αναπροσαρμόσει το δεύτερο σκέλος της αντινομίας που περιγράψαμε, ώστε να αποκαθάρει τις έννοιες από το παραδοσιακό τους νόημα και την υπερβατική τους διάσταση και ακολούθως, με την ανασύνθεση των εννοιών βάσει του περιεχομένου που τους προσέδωσε, να λύσει την αντινομία. Θα ξανασυζητήσει λοιπόν τα ίδια ζητήματα που απασχόλησαν την πολιτική σκέψη του δυτικού Μεσαίωνα αλλά με καινούργιο τρόπο. Ήδη όμως έχει θέσει προηγουμένως ένα νέο ερώτημα το οποίο άπτεται του προβληματισμού για τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται η πολιτική κοινωνία. Τούτο το ερώτημα διανοίγει τον δρόμο για να ασχοληθεί με το αντίστοιχο ερώτημα που αφορά τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται το «κράτος». Ουσιαστικά πρόκειται για μια συνηγορία υπέρ της *potestas*, η οποία μάλιστα αντιπαράθεται σε οποιαδήποτε νομιμοποίηση της πολιτικής και του κράτους που απορρέει από την *auctoritas*.³⁶ Αυτή η θεωρητική στροφή δημιουργεί

35. Βλ. C. Nederman, *Community and Consent*, ό.π., σ. 41.

36. Η έννοια της *potestas* ισοδυναμεί με την έννοια της εξουσίας ως ισχύος. Η εξουσία αυτή οριοθετείται στα πλαίσια ενός σαφούς κύκλου αρμοδιότητας του προσώπου που την ασκεί και με αυτή την έννοια αποτελεί ένα στοιχείο κανονιστικό και δικαιοκί. Η έννοια της *auctoritas* αντιστοιχεί στην έννοια της εξουσίας ως αυθεντίας. Στον δυτικό Μεσαίωνα οι παπικοί επικαλέστηκαν την *auctoritas* για να αντιπαρατεθούν στην *potestas* των αυτοκρατόρων και

τον κοσμικό χαρακτήρα της πολιτικής του θεωρίας.

Υπέρ του χαρακτήρα αυτού συνηγορεί ο τρόπος με τον οποίο ο Μαρσίλιος προσπαθεί να ορίσει την επικράτεια του πολιτικού. Η διευκρίνιση του ζητήματος αφενός μας προστατεύει από τυχόν παρανοήσεις που θα μπορούσαν να προκύψουν από την εξαίρεση των όσων συμβαίνουν στο εσωτερικό του οίκου από τον δημόσιο βίο και τους κανόνες απονομής της πολιτικής δικαιοσύνης, αφετέρου δε μπορεί να μας οδηγήσει στη διερεύνηση των βαθύτερων φιλοσοφικών χαρακτηριστικών της σκέψης του στοχαστή· αυτά αποτελούν και ένα από τα κλειδιά που οδηγούν στη χαρτογράφηση του λαβύρινθου των φραστικών διατυπώσεων οι οποίες προσπαθούν να ακροβατήσουν στα όρια του τι είναι στην εποχή του αποδεκτό, έτσι ώστε να διαμορφώσουν ένα στοιχειώδες πλαίσιο για την αποδοχή των καινοτομιών που εισάγει. Μία απ' αυτές είναι η υποτίμηση της χρήσης του υπερβατικού στοιχείου για τη νομιμοποίηση της πολιτικής και η εκδίωξη της προσύλωσής του στον κοσμικό χαρακτήρα της τελευταίας.

Ο Μαρσίλιος διακρίνει μεταξύ δύο ειδών ανθρώπινων πράξεων: των ατομικών και πολιτικών.³⁷ Η διάκριση αυτή μας παραπέμπει αρκετά πρώιμα σε μια άλλη στοιχειώδη διάκριση της νεότερης πολιτικής σκέψης ανάμεσα στη δημόσια και την ιδιωτική σφαίρα. Ενώ όμως παραπάνω θίξαμε σ' ένα πρώτο επίπεδο τα ζητήματα που θέτει η διάκριση αυτή και ο θεωρητικός εξοβελισμός από τον Μαρσίλιο της οικογένειας από το βασίλειο της κοινοτικής ζωής σε συνδυασμό με τη διάκριση ανάμεσα στον δημόσιο και στον ιδιωτικό βίο, αφήσαμε μια παράμετρο η οποία θα μας επιτρέψει να εμβαθύνουμε στη

των κοσμικών ηγεμόνων, για να διεκδικήσουν την πληρότητα της εξουσίας. Η σχηματοποίηση της αντιπαράθεσης αυτής, υπ' αυτούς τους όρους, ξεκίνησε με το δόγμα του Πάπα Γελάσιου Α'. Ο Μαρσίλιος δεν εξέφρασε την αντιπαλότητα του στην παπική εξουσία άμεσα με τους όρους του δίπολου αυτού, αν και πρέπει να θεωρείται βέβαιο ότι θα τους αναγνώριζε μαζί με το επίδοκο περιεχόμενο της αντιπαράθεσης που εξέφραζαν. Για τη διαμόρφωση μιας εικόνας για την *auctoritas* και την *potestas* στο ρωμαϊκό πολίτευμα βλ. P. Grimal, *Η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία*, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2004, σ. 253· M.I. Finley, *Η πολιτική στον αρχαίο κόσμο*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1999, σ. 7, 10, 14, 36-37, 48· N.I. Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, University of California Press, Berkeley και Λος Άντζελες 1991, σ. 24, 150, 162-169, 194, καθώς και G. Agamben, *Κατάσταση εξαίρεσης*, Πατάκης, Αθήνα 2007, σ. 127, 130, 132, 135-136, 147-148. Ειδικά για τη μεσαιωνική πρόσληψη της έννοιας της *auctoritas* και τις κοινωνικο-πολιτικές και ιδεολογικο-φιλοσοφικές της συνέπειες βλ. F. Alessio, *Ιστορία της μεσαιωνικής φιλοσοφίας*, Τραυλός, Αθήνα 2007, σ. 16-32.

37. «Haec autem fuit bonitas humanorum actuum monasticorum et civilium...», Marsilius, *Defensor Pacis*, ό.π., I.v.11.

οκέμη του γύρω από τα ζητήματα αυτά. Η παράμετρος αυτή άπτεται του ότι, μολονότι εξαιρεί την οικογένεια από την κοινοτική ζωή για να προσδιορίσει το πεδίο του πολιτικού με τον τρόπο που δείξαμε, συγχρόνως τη συμπεριλαμβάνει στο θεωρητικό σχήμα που αναπτύσσει για να προσδιορίσει τα χαρακτηριστικά που ορίζουν μια πράξη ως πολιτική. Η στρατηγική αυτή θα του επιτρέψει να επιτύχει μια καινοφανή θεώρηση του πολιτικού ως πεδίου που προσδιορίζεται αποκλειστικά από την άσκηση των ανθρώπινων δραστηριοτήτων αποφεύγοντας τις ιδιαίτερες υπερβατικές νοηματοδοτήσεις των πολιτικών πράξεων.

Η αρχή του νοητικού αυτού νήματος βρίσκεται στο σημείο όπου ο Μαρσίλιος αρχίζει να αναπτύσσει το επιχειρήμα του σχετικά με τον διαφορετικό τρόπο ρύθμισης των πράξεων και της διακυβέρνησης ενός οίκου από αυτή ενός χωριού. Εκεί, θέλοντας να αναφερθεί στις πράξεις για τις οποίες θα μας μιλήσει, ακόμα και αν αυτές αφορούν στο ό,τι συμβαίνει μόνο σε έναν οίκο, προσδιορίζει ότι θα αναφερθεί «ειδικά σ' αυτές που από δω και στο εξής θα αποκαλούμε πολιτικές».³⁸ Κάτω απ' αυτό το πρίσμα μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα την επιμονή του να μην αναγνωρίζει το στοιχείο της κοινότητας στην οικογένεια, λέγοντας ότι εκεί δεν μπορεί να υπάρξει πολιτική δικαιοσύνη. Ωστόσο ονομάζει πολιτικές τις πράξεις που αφορούν ακόμα και στο εσωτερικό της οικογένειας, στον βαθμό που τα αποτελέσματά τους επηρεάζουν και κάποιον άλλο εκτός από τον δρώντα, υποδηλώνοντας έτσι την ουσιώδη σύνδεσή τους με την πολιτική ζωή η οποία υφίσταται όταν οι άνθρωποι ζουν συσχετιζόμενοι μεταξύ τους. Τούτο φαίνεται και από το ότι χρησιμοποιεί εναλλακτικά ως συνώνυμα τους όρους «actus civiles» και «actus politicos», συνδέοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τις πολιτικές πράξεις με την κοινοτική ζωή η οποία βασίζεται στη συνεργασία μεταξύ των ανθρώπων. Από το σημείο αυτό προκύπτει ένα ερώτημα σχετικά με το ειδοποιό χαρακτηριστικό που έχουν οι πράξεις αυτές. Αρχικά μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι το γνώρισμα αυτό είναι ο εξωτερικός τους χαρακτήρας, το γεγονός δηλαδή ότι ένας πραγματοποιεί μια πράξη η οποία έχει επιπτώσεις σε κάποιον τρίτο. Εδώ βρίσκεται το σημείο-κλειδί για τον προσδιορισμό του πεδίου άσκησης της πολιτικής πρακτικής.

Ο Μαρσίλιος χαρακτηρίζει τις πράξεις οι οποίες έχουν εξωτερικό αποτέλεσμα σε κάποιον τρίτο εκτός από το φορέα τους ως μεταβατικές (actus transeuntes), ενώ εκείνες των οποίων το αποτέλεσμα παραμένει στον φορέα

38. «Verum quamdiu homines in unica domo, ipsorum actus omnes, quos maxime civiles infra vocabimus», στο *ιδιο*, I.iii.4.

τους ως αυτοπαθείς (*actus immanentes*).³⁹ Στο σημείο αυτό αξίζει να επισημάνουμε ότι εξαιρεί ρητά από τη συζήτηση τις πράξεις ή τα πάθη τα οποία προέρχονται αμιγώς από φυσικά αίτια, βιολογικού μάλιστα χαρακτήρα, διευκρινίζοντας ότι τα τελευταία είναι εκείνα που για την πρόκλησή τους δεν διαμεσολαβεί κάποια γνωστική λειτουργία. Αντίστοιχη διάκριση κάνει και ο Θωμάς Ακινάτης.⁴⁰ Ο τελευταίος όμως προσπαθεί να μείνει πιστός στην αριστοτελική διάκριση ανάμεσα σε παραγωγή και πράξη, οπότε ως μεταβατικές πράξεις ορίζει εκείνες που παράγουν ή δημιουργούν κάτι.⁴¹ Παρά την απόκλιση που παρατηρούμε ανάμεσα στις δύο ερμηνείες, του Μαρσίλιου και του Ακινάτη, οι μεταβατικές πράξεις έχουν και στις δύο προσεγγίσεις ως κοινό χαρακτηριστικό τον εξωτερικό τους χαρακτήρα, ότι εκπορεύονται από έναν φορέα και επιδρούν πάνω σε κάτι τρίτο (άνθρωπο για τον πρώτο, ύλη για τον δεύτερο).⁴² Ο Μαρσίλιος όμως δεν επιδιώκει να λύσει ζητήματα που αφορούν τη φύση του θεού αλλά μόνο εκείνα που θεμελιώνουν το «κράτος». Στον βαθμό που θεωρεί το «κράτος» ως τον υπέρτατο θεσμό επί της γης, επιδιώκει να υποβιβάσει τον κλήρο σε ένα απλό τμήμα του το οποίο δεν θα μπορεί να παρεμβαίνει στις εγκόσμιες υποθέσεις.⁴³ Για τον λόγο αυτόν αναθεωρεί όλο τον ιδεαλισμό του Μεσαίωνα, ο οποίος χρησιμοποιούσε τη σχέση σώματος-ψυχής με τρόπο που υπάγαγε το πρώτο στη δεύτερη, με αποτέλεσμα η τελευταία να απολαμβάνει όλη την έμφαση που της προσέδιδε η μεσαιωνική φιλοσοφία.⁴⁴ Το

39. «Αλλά υπάρχουν και διαφορετικές πράξεις ή πάθη που εκτελούνται από εμάς ή μας συμβαίνουν μέσω των γνωστικών και επιθυμητικών δυνάμεων. Από αυτές κάποιες καλούνται αυτοπαθείς γιατί δεν μεταφέρονται σε άλλο υποκείμενο εκτός από τον δράστη ούτε ασκούνται μέσω κάποιων εξωτερικών οργάνων ή κινητήριων μελών. Αυτού του είδους είναι οι σκέψεις, οι επιθυμίες ή τα συναισθήματα των ανθρώπων. Αλλά υπάρχουν και άλλες πράξεις ή πάθη που ονομάζονται μεταβατικά γιατί αντιτίθενται από τη μία ή και τις δύο απόψεις στο είδος που μόλις περιγράψαμε», στο *ίδιο*, I.v.4.

40. Βλ. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Ia, ερώτ. 18, άρθρ. 3, απ. 1 αλλά και ερώτ. 23, άρθρ. 2, απ. 1, Christian Classics, Notre Dame IN. 1981.

41. Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλίο Ζ', 1140a 1-2.

42. Βλ. και A. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defender of the Peace*, ό.π., σ. 61, υποσ. 56· ο συγγραφέας κατατοπιστικά εντοπίζει τη διαφορά στις δύο προσεγγίσεις χωρίς όμως να ενδιαφέρεται για το κοινό τους σημείο.

43. Βλ. S. Chak Tornay, «William Ockham's Political Philosophy», *Church History*, τόμ. 4, αρ. 3, Σεπτέμβριος 1935, σ. 220.

44. Ο Μαρσίλιος γράφει: «Μολονότι η ψυχή είναι διακριτή από το σώμα επειδή η ψυχή δεν είναι το σώμα, εντούτοις, αν δώσουμε στη λέξη “κυβερνήτης” το κατάλληλο νόημα, δεν υπάρχει κυβερνήτης του σώματος ο οποίος να μην είναι κατά κάποιο τρόπο και κυβερνήτης της ψυχής και αντιστρόφως» Marsilius, *Defensor Pacis*, ό.π., II.xxx.1.

αποτέλεσμα που είχε αυτή η αντίληψη ήταν να επεκτείνει το νόημα της έννοιας του «πνευματικού» σε ζητήματα που άπτονται της έννοιας του «εγκόσμιου», εξαιτίας μιας θεώρησης η οποία πρέσβευε τη συμμετοχή κάποιων πνευματικών συνθηκών σε όλες τις σωματικές λειτουργίες και υπ' αυτή την έννοια ακόμα και το σώμα μπορούσε ν' αποκληθεί πνευματικό. Ο Μαρσίλιος επιχειρεί την αναθεώρηση αυτής της μεσαιωνικής αντίληψης με την απευθείας σύνδεση της έννοιας της «πνευματικότητας» με τις πράξεις τις οποίες έχει ορίσει ως αυτοπαθείς και αντίστοιχα την έννοια του «εγκόσμιου» και «υλικού» με τις πράξεις που έχει ορίσει ως μεταβατικές, μ' ένα τρόπο ο οποίος δεν αφήνει περιθώρια για τη μεταξύ τους σύνδεση.

ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ

Καθώς η εικόνα ολοκληρώνεται, μπορούμε να συνοψίσουμε τα συμπεράσματά μας. Το πρώτο είναι ότι στην πολιτική θεώρηση του Μαρσίλιου δεν υπάρχει ή δεν πρέπει να υπάρχει η αντίληψη του πατέρα ως κεφαλής μιας διευρυμένης οικογένειας φεουδαλικού τύπου.⁴⁵ Ο στοχαστής αξιοποιεί τη μορφή της οικογένειας της εποχής του, που μοιάζει αρκετά με τη σύγχρονη, για να νομιμοποιήσει θεωρητικά και πολιτικά την ανεξαρτησία και το πολίτευμα των πόλεων-δημοκρατιών.⁴⁶ Η πρώτη καινοτομία που εισάγει είναι ο τρόπος που διαμορφώνει το πολιτικό πεδίο και τις απαραίτητες προϋποθέσεις για την ύπαρξή του. Μετατοπίζει την έμφαση από τη μορφή του *paterfamilias* στην ιδιότητα του πολίτη. Η μετατόπιση αυτή είναι εκείνη η οποία μας εισάγει στο πεδίο της πολιτικής δικαιοσύνης. Η κύρια προϋπόθεση που διαμορφώνει τη θεώρησή του για το πολιτικό είναι να μην υπάγεται και ως εκ τούτου να μην καθορίζεται η βούληση ενός πολίτη από την εξουσία κάποιου άλλου. Ο χώρος του πολιτικού αρχικά συγκροτείται από όλους τους άρρενες που έχουν κάνει τη δική τους αυτόνομη οικογένεια. Αυτοί δεν υπάγονται στη βούληση άλλων, αλλά δυνητικά είναι ελεύθεροι και γι' αυτό μπορούν να είναι πολίτες.

45. Ενδεικτικά για αυτή τη μορφή οικογένειας βλ. J. Le Goff, *Ο πολιτισμός της μεσαιωνικής Δύσης*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 389-391, 395-400.

46. Βλ. την παρατήρηση για τη σύμπτυξη των ευρύτερων συγγενικών ομάδων προς την κατεύθυνση της στενής νεότερης οικογένειας από τον 13ο αιώνα και μετά στο M. Bloch, *Η φεουδαλική κοινωνία*, Κάλβος, Αθήνα 1987, σ. 206. Για την επισήμανση του νομικού και θεωρητικού κενού το οποίο ήρθε να καλύψει ο Μαρσίλιος βλ. και Q. Skinner, *Τα θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2005, σ. 44-45 συνδυαστικά με σ. 33-34.

Με τη δική τους ανεξάρτητη βούληση εισέρχονται στην πολιτική ζωή, ως ανεξάρτητοι ιδιοκτήτες του νοικοκυριού τους και συναινούν στους κανόνες που συλλογικά θεσπίζουν με τους υπόλοιπους ανεξάρτητους οικογενειάρχες. Μετατρέπονται έτσι σε πολίτες και παραχωρούν κάτι από τη δικαιοδοσία τους επί του νοικοκυριού τους ώστε να το προστατέψουν από την αυθαιρεσία του οιοσδήποτε. Αυτή είναι η επιδίωξη της ικανοποιητικής ζωής. Οι θεωρητικές επεξεργασίες του Μαρσίλιου στο ζήτημα της καταγωγής της πολιτικής κοινότητας του δίνουν τη δυνατότητα να εισαγάγει μια σημαντική καινοτομία στον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνει την έννοια του «πολιτικού» στην εποχή του· αυτή θα χρησιμοποιήσει στη συνέχεια για να θεμελιώσει και να εκθέσει μια εξίσου καινοτόμο θεώρηση για το «κράτος».

Από την άλλη βεβαίως ο στοχαστής επανεισάγει την οικογένεια στο πολιτικό πεδίο μιλώντας για πράξεις πολιτικές στο εσωτερικό της και αναδεικνύει ως κύρια ιδιότητα των πράξεων αυτών τον εξωτερικό τους χαρακτήρα, το ότι δηλαδή έχουν επιπτώσεις σε κάποιον τρίτο άνθρωπο πέρα από αυτόν που τις πραγματοποιεί. Για ποιον λόγο επιδιώκει να διατηρήσει τη σχέση αυτή της οικογένειας με την πολιτική πρακτική; Η απάντηση είναι αρκετά οικεία για την εποχή μας. Με όρους διαφορετικούς από τους σημερινούς, εκείνο που αντιλαμβάνεται ο Μαρσίλιος δεν είναι άλλο από τη σύνδεση του πολιτικού φαινομένου όχι μόνο με την έννοια της δικαιοσύνης και ειδικά της πολιτικής αλλά και με το φαινόμενο της εξουσίας, ανεξάρτητα με το αν αυτή είναι με κάποιον τρόπο νομιμοποιημένη ή όχι, εξαναγκαστική και κυριαρχική ή όχι. Εντός της οικογένειας υπάρχουν πράξεις πολιτικές γιατί υπάρχουν πράξεις με τις οποίες κάποιος μπορεί να επιδράσει βλαπτικά (κυρίως) σε έναν άλλον είτε με τρόπο νομιμοποιημένο και εξαναγκαστικό, όπως ο *paterfamilias* επειδή είναι *dominus*, κυρίαρχος και ιδιοκτήτης επί των πάντων στο εσωτερικό της και ως εκ τούτου χωρίς να υπόκειται σε κάποιους εξωτερικούς απ' αυτόν κανόνες δικαιοσύνης, είτε αυθαίρετα και μη κυριαρχικά, όπως ένα απλό μέλος της οικογένειας σε κάποιο άλλο μέλος της. Αυτός ο εξωτερικός χαρακτήρας των πράξεων, τις οποίες ορίζει ως μεταβατικές, περιγράφει το εξουσιαστικό φαινόμενο το οποίο βρίσκεται στον πυρήνα του πολιτικού.⁴⁷ Η επι-

47. Για αυτόν τον λόγο διαφοροποιείται από τη θέση του Ακινάτη και ορίζει ως μεταβατικές εκείνες τις πράξεις οι οποίες είναι μεν εξωτερικές, πλην όμως η δράση τους απευθύνεται σε πρόσωπα και όχι σε πράγματα βλ. και Α. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defender of the Peace*, ό.π., σ. 103, υποσ. 78, όπου επισημαίνει μια ανάλογη με εκείνη του Μαρσίλιου σύνδεση της πολιτικής με τις μεταβατικές πράξεις σε στοχαστές που υιοθετούσαν μια αβερροϊκή οπτική, όπως ο Ιωάννης του Ιάντουμ και ο Πέτρος του Άμπανο.

θυμητή δε διαχείριση της εξουσίας, κατά τον Μαρσίλιο, δεν είναι άλλη από την οριοθέτησή της από εξωτερικούς προς αυτήν κανόνες πολιτικής δικαιοσύνης, οι οποίοι θα διαμορφώνονται με την ισότιμη και από κοινού συμμετοχή του σώματος των πολιτών.

Επιχειρεί όμως και μια δεύτερη οριοθέτησή της και είναι εκείνη η οποία προκύπτει από τη σύνδεση των πράξεων αυτών με τις εγκόσμιες υποθέσεις και το τείχος που εγείρει ανάμεσα σ' αυτές και σε εκείνες που ορίζει ως πνευματικές. Επιδιώκει με τον τρόπο αυτόν να αντιμετωπίσει το επιχείρημα των παπικών το οποίο προσπαθεί να υπαγάγει ορισμένες μεταβατικές πράξεις, ιδίως όταν αυτές προέρχονται από κληρικούς αλλά όχι μόνον αυτές, στην επικράτεια της δικαιοδοσίας τους εξαιτίας των πνευματικών όψεων που πιθανόν να έχουν. Ο στόχος του Μαρσίου τώρα καθίσταται ορατός και δεν είναι άλλος από εκείνον του εξοβελισμού των διεκδικήσεων άσκησης εξουσίας επί των εγκόσμιων υποθέσεων από τον Πάπα και τους κληρικούς. Ποιο είναι όμως το γενικότερο αποτέλεσμα αυτής της επίδιωξης του; Δεν είναι άλλο από την επίπτωση που είχε αυτή του η θεώρηση του πολιτικού στη συνολική αντίληψη της έως τότε μεσαιωνικής πολιτικής θεωρίας.⁴⁸ Διατηρεί αποστάσεις από την πθικοποίηση του πολιτικού που εξέφρασε ο Αριστοτέλης και ο Αυγουστίνος και της οποίας την έκφραση νομιμοποίησε φιλοσοφικά με τις θέσεις του ο Ακινάτης, ενώ εμβολίζει τον ιδεαλισμό με τον οποίο η μεσαιωνική φιλοσοφία υπήγαγε τις εγκόσμιες υποθέσεις κάτω από την τελική δικαιοδοσία της πνευματικής σφαίρας, αποκλείοντας επίσης το υπερβατικό στοιχείο από την πολιτική. Στον βαθμό δε που συνέδεσε τις εγκόσμιες υποθέσεις με τις πράξεις στις οποίες εκδηλώνεται μια επίδιωξη που αφορά άλλα πρόσωπα, έδωσε μεν μια έντονη βουλευσιαρχική χροιά στην πολιτική του θεωρία, αλλά η βουλευσιαρχία του είχε έναν καινοτόμο χαρακτήρα: όπως είναι φανερό από τα σημεία που παραθέσαμε, δεν πρόκειται περί μίας βούλησης θεωρούμενης αφ' εαυτής, από τις εσωτερικές της συνθήκες ύπαρξης, αλλά από τις εξωτερικές της επιδιώξεις. Αυτές και μόνον αυτές αφορούν την πολιτική διακυβέρνηση.⁴⁹

48. Δικαίως ο McGrade, για να εξηγήσει το γεγονός ότι ο Μαρσίλιος αναμφισβήτητα έχει διαβαστεί περισσότερο από όσες φορές κάποιοι παρέπεμψαν σ' αυτόν, παρατηρεί πως η επίθεσή του στην όλη μεσαιωνική θεώρηση για μια πνευματικώς καθοδηγούμενη κοινωνία θεωρήθηκε τόσο ριζοσπαστική όσο η επίθεση του Μαρξ στον καπιταλισμό· βλ. A.S. McGrade, «Rights, natural rights, and the philosophy of law», στο N. Kretzmann κ.ά. (επιμ.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, σ. 745.

49. Βλ. και A. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defender of the Peace*, ό.π., σ. 104.