

ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ ΣΤΟΝ ΘΩΜΑ ΑΚΥΙΝΑΤΗ: ΜΙΑ ΣΥΓΚΡΙΣΗ ΜΕ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Του Ιάσονα Κουτούφαρη-Μαλανδρίνου, Προπτυχιακού φοιτητή Νομικής Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στα τέλη του 14^{ου} αιώνα ο Άγγλος ποιητής Geoffrey Chaucer δημιουργούσε τον χαρακτήρα του «υπαλλήλου από την Οξφόρδη»¹. Ενάμιση αιώνα πιο πριν οι ομοιότητες του Θωμά του Ακκινάτη και του ανθρώπινου αυτού τύπου περιορίζονται στο τριμμένο τους πανωφόρι -ο Θωμάς ανήκε στο επαίτικό Τάγμα των Δομηνικανών- και την αγάπη τους για τον Αριστοτέλη. Κατά τα άλλα, ο Ακκινάτης υπήρξε ίσως ο σημαντικότερος μεσαιωνικός θεολόγος, προάγγελος ενός αναγεννησιακού πνεύματος.

Παρά τη σύντομη ζωή του (1225 - 1274) έχει να επιδείξει αφ' ενός πλούσιο, *inter nationes* διδακτικό έργο και αφ' ετέρου ογκώδη και πολύπλευρη συγγραφική παραγωγή. Στον κρίσιμο 13^ο αιώνα ο Ακκινάτης αναδείχθηκε σε σημαντικό διανοητή για τρεις κυρίως λόγους². Πρώτον, επανέφερε το ενδιαφέρον για την πολιτική ζωή, θεωρώντας αυτήν σύμφωνη με την Θεία Πρόνοια για τον άνθρωπο. Δεύτερον, συνδύασε σε θεωρητικό επίπεδο τις σταδιακά φθίνουσες ιεραρχικές φεουδαρχικές δομές με την προβαλλόμενη δια της ανάπτυξης των μεσαιωνικών πόλεων ιδέα της ισότητας³. Τρίτον, ανέπτυξε μια ολοκληρωμένη και συνεκτική θεωρία για το φυσικό δίκαιο, που απετέλεσε για αιώνες πηγή άντλησης νομικών, πολιτικών και ηθικών επιχειρημάτων.

¹ The Canterbury Tales, General Prologue, l. 290-300, γραμμένο περίπου το 1390.

² Sigmund (1993), σ. 217.

³ Γνωστή η ρήση «Stadtluft macht frei» (ο αέρας της πόλης απελευθερώνει). Ενδιαφέρουσες οι απόψεις του Π.Κροπότκιν (2009) για τις μεσαιωνικές πόλεις, τις οποίες θεωρεί πρότυπα αλληλεγγύης, θυμίζοντας το *bonum commune* του Ακκινάτη, αλλά και την άποψη του τελευταίου ότι η θέσπιση των νόμων επαφίεται είτε στο σύνολο των πολιτών είτε στο δημόσιο πρόσωπο που ευθύνεται για το σύνολο των πολιτών (ST, IaIIae, q. 90, a. 2). Η απουσία της έννοιας της ιδιωτικής αυτονομίας (*ius dispositivum*) οδηγεί στην θεώρηση της πόλης σαν μίας ευρείας συντεχνίας.

Η δικαιοϊκή σκέψη του Ακινάτη δεν εκφράστηκε σε καμία αυτοτελή νομική πραγματεία. Η θεωρία του αντλείται από τα σχόλια του στα Ηθικά Νικομάχεια και στα τρία πρώτα βιβλία των Πολιτικών του Αριστοτέλη, το *De Regimine Principum* (βιβλία I και II έως το κεφάλαιο 4) και το δεύτερο μέρος της *Summa Theologiae*, που είναι αφιερωμένο στην Ηθική⁴.

Οι αντιλήψεις του Ακινάτη ερείδονται κυρίως στα φιλοσοφικά, νομικά και θρησκευτικά έργα που είχε στην διάθεση του: Τη Βίβλο, τον Ουλπιανό, τον Κικέρωνα, τον Αυγουστίνο, τους νεοπλατωνικούς, τον Ισίδωρο της Σεβίλλης και κυρίως τον Αριστοτέλη, στον οποίον η μεσαιωνική φιλοσοφία απέδωσε τον τίτλο του «Philosophus». Η συνθετική προσπάθεια του Θωμά εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο της θεωρίας της «διττής αλήθειας», της αντίθεσης δηλαδή φιλοσοφίας και θρησκείας, ελληνικής επιστήμης και χριστιανικής παράδοσης, που οξύνθηκε μετά την εισαγωγή στη Δύση των αραβικών μεταφράσεων των αριστοτελικών έργων (περίπου 1150 - 1250) και συνδέθηκε κατ' αυτόν τον τρόπο -μάλλον εσφαλμένα- με τον Αβερρόη⁵.

Εν πάση περιπτώσει, το Ακινάτειο σύστημα έγκειται σε έναν μεγάλης έκτασης συνδυασμό της αριστοτελικής φιλοσοφίας και του χριστιανικού δόγματος, με όλες τις αντιφάσεις που τούτο μπορεί να ενέχει. Ειδικότερα στην θεωρία του φυσικού δικαίου, ο Doctor Angelicus ακολουθεί σε γενικές γραμμές τον Philosophus, με επεμβάσεις, κατά κύριο λόγο, καλύτερης συστηματοποίησης ή προσαρμογής στα χριστιανικά θεολογικά κελεύσματα.

2.1. ΟΙ ΔΙΑΚΡΙΣΕΙΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

⁴ Γκότση (2000).

⁵ Μάρκου (2001), σ. 145· Windelband-Heimsoeth (1986), σ. 76.

Ο Αριστοτέλης θεώρησε ως μόνο αληθινό *δίκαιον* εκείνο της πόλεως-κράτους. Διέκρινε λοιπόν το *πολιτικόν δίκαιον* σε δύο μέρη : Το *φυσικόν* και το *νομικόν*⁶, τα οποία αντιδιαστέλλονται ρητά, χωρίς όμως να αλληλοαναιρούνται.

Και τα δύο συνυπάρχουν στο επίπεδο της πόλεως, με δύο βασικές διαφορές ανάμεσα τους όσον αφορά το θεμέλιο της ισχύος τους⁷ και το πεδίο εφαρμογής τους. Κατ' αρχάς, το νομικό δίκαιο στηρίζεται στο ανθρώπινο έθιμο ή την ελεύθερη βούληση κάθε πολίτη και -από τη στιγμή που τίθεται- στην ελεύθερη βούληση του νομοθέτη. Αντίθετα, το φυσικό δίκαιο δεν εξαρτάται από απόψεις (*δόξαι*), αλλά απορρέει από την ιδιαίτερη φύση του κάθε όντος και, ειδικότερα στην περίπτωση του ανθρώπου, από την ικανότητα του να σκέπτεται και να οικοδομεί ηθική συνείδηση. Επί πλέον, εξ αιτίας της θέσπισης και της εφαρμογής του στα πλαίσια της πόλεως, το νομικό δίκαιο χαρακτηρίζεται από χρονικά και τοπικά περιορισμένη ισχύ, κατ' αντιδιαστολή προς το φυσικό δίκαιο που έχει γενική εφαρμογή (*πανταχοῦ*)⁸.

Βεβαίως για τον Αριστοτέλη, οι κανόνες του φυσικού δικαίου δεν είναι αναλλοίωτοι, αλλά επιδέχονται μεταβολή -είτε από την ίδια τη φύση είτε κατά νομοθετική ρύθμιση, αρκεί ασφαλώς αυτή να αποδίδεται σε αποδεδειγμένο κοινωνικό συμφέρον και να μην εδραιώνεται στην ιδιωτική αυθαιρεσία⁹.

⁶ Ηθ.Νικ. 1134b18 επ..

⁷ Όταν τέθηκε η εργασία αυτή υπό την κρίση του, ο κ. Β. Βουτσάκης επεσήμανε ότι το *φυσικόν δίκαιο* δεν διαφέρει από το *νομικόν* ως προς το θεμέλιο της ισχύος. Πράγματι και ο Σούρλας (1995) τονίζει ότι «ο Αριστοτέλης δεν ασχολείται με το πρόβλημα της ισχύος του δικαίου, επειδή θεωρεί το ισχύον δίκαιο ταυτόσημο με την πόλη, εντός της οποίας υπάρχει και εφαρμόζεται («πολιτικόν δίκαιο»)». Υπό την σκέπη της πόλεως σοβείται κάθε σύγκρουση των δύο διακριτών δικαίων. Ωστόσο, ο ίδιος ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι «τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ' ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταῦτὰ πανταχοῦ, ἐπεὶ οὐδ' αἱ πολιτεῖαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ ἀρίστη»(Ηθ.Νικ. 1135a 3-5), εισάγοντας έναν μάλλον σαφή διαχωρισμό του *πανταχοῦ* ισχύοντος φυσικού δικαίου-που τείνει προς το *ἄριστον*- και της πολλαπλότητας των θετικών δικαίων. Με άλλα λόγια, το *νομικόν* και το *φυσικόν δίκαιο* έχουν διαφορετικό θεμέλιο ισχύος, καθώς το πρώτο παράγεται από την κάθε πόλη ξεχωριστά και στηρίζεται στην αντίληψη των νομοθετών για τις ιδιαίτερες συνθήκες που επικρατούν εκεί, ενώ το δεύτερο απορρέει από το συνολικό κοσμοσύστημα -με την έννοια που δίνει ο Wallerstein (2009), σ. 40- των αρχαιοελληνικών πόλεων-κρατών. Πρβλ. και Ross (1991),σ. 304..

⁸ Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Αριστοτέλους 8, σ. 231, σχ. 71.

⁹ Όπ.π. σ. 232.

Ο Ακκινάτης προτείνει μια διαφορετική -τριμερή κατά βάση, με υποκατηγορίες- διάκριση του δικαίου, ενσωματώνοντας την διμερή του Αριστοτέλη και εισάγοντας την έννοια του χριστιανικού Θεού¹⁰. Προβάλλοντας τον ρόλο της νόησης, ο Ακκινάτης καταχωρεί ως υπέρτατο νόμο τον Αιώνιο. Η Lex Aeterna ταυτίζεται ουσιαστικά με την Θεία Διάνοια και Πρόνοια, όντας με τον τρόπο αυτό απεριόριστη σε χρόνο και χώρο και απρόσιτη στην ανθρώπινη αντίληψη. Ο Αιώνιος Νόμος γίνεται γνωστός μέσω του Φυσικού (Lex Naturalis) και του Θεϊκού (Lex Divina). Ο Φυσικός Νόμος, όπως λέγει χαρακτηριστικά ο Ακκινάτης, δεν είναι τίποτε άλλο παρά η συμμετοχή των ελλόγων όντων στον Αιώνιο Νόμο¹¹, ενώ ο Θεϊκός συνιστά το εξ αποκαλύψεως προσιτό στην ανθρώπινη διάνοια τμήμα του Αιώνιου Νόμου, με συμπερίληψη όχι μόνον της Καινής Διαθήκης, αλλά και τμημάτων της Παλαιάς. Τέλος, ο Ανθρώπινος Νόμος (Lex Humana) είναι ο τεθειμένος από την εκάστοτε κοσμική εξουσία για να εξυπηρετηθούν οι ανάγκες της κοινωνικής συμβίωσης. Είναι αυτονόητο ότι η Lex Humana αποτελεί και αυτή μία επιταγή της λογικής (rationis ordinatio)¹².

2.2. Η ΛΟΓΙΚΗ ΦΥΣΗ

Φάνηκε παραπάνω -τόσο στον Αριστοτέλη όσο και στον Ακκινάτη- η μεγάλη σημασία της λογικής στα πλαίσια της φύσης. Λόγον δέ μόνον άνθρωπος έχει τῶν ζώων¹³, λέγει ο Αριστοτέλης στα Πολιτικά και συνεχίζει, ό

¹⁰ Μαυριάς (1981), σ. 127 · Friedmann (1965), σ. 60 · Quinton (2005), σ. 410-411. Συνήθως, στους προγενέστερους του Ακκινάτη, η διάκριση του δικαίου είναι επίσης τριμερής. Ο Ουλπιανός, στον οποίον στρέφεται ο θεολόγος, διακρίνει το *ius naturale* (κοινός για τον άνθρωπο και τα ζώα νόμος), το *ius gentium* (δίκαιο καθαρά ανθρώπινο) και το *ius civile* (το αρμόζον σε κάθε πόλη δίκαιο).

¹¹ ST, IaIIae, q. 91, a. 2. Εν τούτοις, μια ορθότερη μετάφραση θα ήταν «η συμμετοχή του Αιωνίου Νόμου στα έλλογα όντα» (*participatio legis aeternae in rationali creatura*), βλ. Aubert (1955), σ. 100. Ίσως η λεπτή σημασιολογική διαφορά να οφείλεται σε σύγχυση με την πλατωνική *μέθεξις*.

¹² ST, IaIIae, q. 90, a. 4.

¹³ Πολ. 1253a10.

δὲ ἄνθρωπος ὄπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τὰναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα¹⁴. Συνεπώς, ο ἄνθρωπος αποδεσμευμένος από τα ένστικτα που καθοδηγούν το ζωικό βασίλειο, έχει την δυνατότητα να αποστεί από την φυσική τάξη, να μην χρησιμοποιήσει δηλαδή την λογική του προς την κατεύθυνση του «φυσικώς» ορθού. Συνιστούν αυτές οι παραδοχές την κατοχύρωση της απόλυτης ελευθερίας της ανθρώπινης βούλησης;

Ο Ακκινάτης επέμεινε στην ελευθερία του ανθρώπου (σε αυτήν, άλλωστε, μπορούσε να στηριχθεί και η ατομική ευθύνη), οργανώνοντας όμως με έναν ιδιαίτερο τρόπο τις απόψεις του Φιλοσόφου. Η βούληση δεν είναι ούτε μια απλή επιθυμία, όπως εκείνες που συναντούμε και στα ζώα, ούτε μια θέληση για πράγματα που είναι αδύνατον να συμβούν ή να προβλεφθούν. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης επισημαίνει: *Προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοίη ἂν ἡλίθιος εἶναι*¹⁵. Η βούληση είναι κατ' ουσίαν προαίρεση, δηλαδή ελεύθερη επιλογή μετά από σκέψη και απόφαση.

Καθίσταται λοιπόν σαφές ότι η ανθρώπινη βούληση βρίσκεται σε σχέση εξάρτησης και υποταγής με τη νόηση. Η βούληση εξαρτάται από τη γνώση του αγαθού, κάτι που μόνον η νόηση μπορεί να επιτύχει. Ο νους, λειτουργώντας βάσει της λογικής, συλλαμβάνει τόσο την ιδέα του αγαθού -με το θεωρητικό του μέρος-, όσο και τις επί μέρους εφαρμογές του -με το πρακτικό του μέρος¹⁶. Κατά συνέπεια, η βούληση διαθέτει μόνον την ικανότητα επιλογής (*facultas electiva*) του καταλληλότερου μέσου για την επίτευξη ενός σκοπού: και ο σκοπός και τα μέσα, βεβαίως, αποτελούν προϊόντα

¹⁴ Πολ.1253a34.

¹⁵ Ηθ. Νικ. 1111b20-22.

¹⁶ Ο θεωρητικός νους ενδιαφέρεται για την μελέτη του κόσμου, ενώ ο πρακτικός νους για την επίτευξη του αγαθού, κατευθύνοντας την βούληση. Πρβλ. Ηθ. Νικ. 1143b19-21 και Πολ. 1334b16-21..

της νοητικής δράσης. Η ελευθερία -κατά τον Ακκινάτη- είναι η αναγκαιότητα που βασίζεται στη γνώση¹⁷.

Η αναγωγή της νόησης σε *supremus motor* (κινητήρια δύναμη) της ψυχικής ζωής την συνδέει άμεσα με την πραγματοποίηση της αρετής. Για να γίνει ο άνθρωπος ενάρτεος είναι απαραίτητη η λειτουργία της -πρακτικής, κυρίως- νόησης. Τα δεδομένα στα οποία θα βασιστεί η νόηση με στόχο την παραγωγή γνώσης μπορούν να είναι μόνον τα δεδομένα των αισθήσεων. Ο θεωρητικός νους τα επεξεργάζεται, ενώ ο πρακτικός νους χρησιμοποιεί τα γενικά πορίσματα της θεωρίας για να εξυπηρετήσει την ηθική, συσχετίζοντας αυτήν με την ενδελεχή μελέτη της φύσης.

Ήδη ο Αριστοτέλης τόνισε την αξία της εμπειρίας και η δική του εμπειρική ανάγνωση του κόσμου τον ώθησε σε μία τελεολογική θεώρηση του. Ουθέν γάρ μάτην ή φύσις ποιεί¹⁸, αναφέρει, νοηματοδοτώντας διττά την λέξη φύσις : Κατ' αρχήν ως την επίτευξη του ενυπάρχοντος -δυνάμει- σε κάθε επί μέρους σκοπού, και ακόμη την αρμονική αλληλουχία των ειδικών σκοπών σε μία οργανική ενότητα¹⁹.

Ο Ακκινάτης παρέμεινε στην αριστοτέλεια οπτική της φύσης. Με μία θαυμαστή ενοποίηση καταλήγει ότι η παρατήρηση της φύσης παρουσιάζει, ειδικά για τον άνθρωπο, ένα πρακτικό ενδιαφέρον : Αποτελεί κατ' ουσίαν το θεμέλιο για την συγκρότηση ενός -ανεξάρτητου από το βιβλικό- ηθικού συστήματος, ή, με άλλα λόγια, ενός συστήματος φυσικού δικαίου²⁰.

2.3. ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ

¹⁷ Windelband-Heimsoeth (1982), σ. 87.

¹⁸ Πολ.1253a9.

¹⁹ Σούρλας (1995), σ. 71-72. Η Φύση ως εύτακτο σύνολο δεν ήταν άγνωστη στην χριστιανική Δύση η οποία ακολουθούσε τον Πλάτωνα (Τίμαιος 29a5-10). Πρβλ. «*Εν τῇ τοῦ παντός τάξει καὶ ἀρμονίᾳ...*» (Μ.Αθανασίου, Κατὰ Ἑλλήνων, Ρ.Γ. 25, 76).

²⁰ Villay (1972), σ. 125 · Πρβλ. «*Τῶ λογικῶ ζῶῳ ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον*» (Μάρκου Αυρηλίου, Τὰ εἰς ἑαυτὸν, βιβλίο ζ', 11).

Η σπουδαιότητα της γνώσης της φύσης για το φυσικό δίκαιο επισημαίνεται ιδιαίτερα στην Ερώτηση 94 της Prima Secundae της Summa Theologiae. Όπως επισημάνθηκε παραπάνω, το φυσικό δίκαιο ταυτίζεται με την συμμετοχή των ελλόγων όντων στον Αιώνιο Νόμο. Η συμμετοχή αυτή επιτυγχάνεται με την αποκωδικοποίηση από την λογική των φυσικών ροπών (*inclinationes naturales*)²¹. Αυτές ιεραρχούνται σε τρεις βαθμίδες : Την κοινή σε όλα τα όντα αυτοσυντήρηση, την κοινή στα ζώα αναπαραγωγή και τα επακόλουθα της (οικογένεια, ανατροφή νεογνών) και την κοινή στα έλλογα όντα (άρα στους ανθρώπους) κοινωνική ζωή και γνώση του θεού²².

Έχουν διατυπωθεί διαφορετικές απόψεις από μελετητές ώστε να εξηγηθεί περισσότερο η υφή των ροπών αυτών και η σχέση τους με την ανθρώπινη διάνοια και το φυσικό δίκαιο²³. Μπορούμε, ωστόσο, να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι τα ανθρώπινα όντα γνωρίζουν με έναν ενορατικό -ή, καλύτερα, απριοριστικό- τρόπο έναν θεμελιώδη αυταπόδεικτο φυσικό νόμο : Το καλό είναι πρακτέο και επιδιωκτέο και το κακό αποφευκτέο²⁴. Βάσει αυτού του γενικού κανόνα παράγεται το φυσικό δίκαιο. Ο θεωρητικός νους αποσαφηνίζει το φυσικό νόμο και σχηματίζει κάποιες -σχεδόν- αναλλοίωτες «πρωτεύουσες επιταγές» (*prima praecepta*), ενώ ο πρακτικός νους παραγωγικά καταλήγει σε «δευτερεύουσες επιταγές», συμπεράσματα εφαρμοστέα στα επί μέρους ενδεχόμενα περιστατικά (*secunda praecepta*)²⁵. Οι πρωτεύουσες επιταγές χαρακτηρίζονται από μία κάποια αναγκαιότητα (*aliqua necessitas*), περιλαμβάνοντας την τροφή, την σωματική υγεία, την αναπαραγωγή. Οι δευτερεύουσες επιταγές αναφέρονται μόνον στην ανθρώπινη έλλογη

²¹ Προτιμήθηκε η λέξη «ροπές» -ώστε να αποδοθεί ορθότερα ο όρος «*inclinationes*»- από το «*ορέξεις*», που απαντά στον Αριστοτέλη. Η «*inclinatio*» αναφέρεται από τον Κικέρωνα (*De officiis*, I, 4 επ.)· βλ. και Villay (1972), σ. 125.

²² Aubert (1955), σ. 100-101· Luscombe (1992), σ. 710· Sigmund (1993), σ. 223· Brown (1999), σ. 43.

²³ Sigmund (1993), σ. 223-224, όπου εκτίθενται οι απόψεις των Maritain, Novak, Goerner και White, καθώς και η κριτική του Sigmund σε αυτές.

²⁴ Sigmund (1993), σ. 224. Ο Απόστολος Παύλος είχε τονίσει ότι το δίκαιο είναι *γραπτόν ἐν ταῖς καρδίαις* των μη χριστιανών (Πρὸς Ῥωμ. Β' 14-15).

²⁵ Ο Ακυνιάτης πιστεύει ότι τα *secunda praecepta* είναι δυνατόν να τροποποιηθούν σε εξαιρετικές περιπτώσεις, αλλά, εκτός από την αναφορά στην πολυγαμία στην Παλαιά Διαθήκη, το θέμα δεν αναπτύσσεται περαιτέρω.

συμπεριφορά. Γι' αυτό, μολονότι οι πρωτεύουσες επιταγές συνιστούν φυσικό δίκαιο κοινό σε όλο το ζωϊκό βασίλειο, οι δευτερεύουσες επιταγές συγκροτούν ένα φυσικό δίκαιο, ειδικά προσαρμοσμένο στην ανθρώπινη φύση, μεταβαλλόμενο ανάλογα με τις περιστάσεις, που ονομάστηκε «δίκαιο των εθνών» (*ius gentium*)²⁶.

Ο J.-M. Aubert θεωρεί το *ius gentium* άγνωστο στον Αριστοτέλη²⁷. Ωστόσο, το ακυινάτειο *ius gentium* προσιδιάζει στο φυσικόν δίκαιον του Αριστοτέλη. Κι αυτό διότι ο Ακυινάτης καταφεύγει στον ορισμό του Ισιδώρου της Σεβίλλης²⁸, ταξινομώντας το *ius gentium* ως υποκατηγορία του θετικού ανθρωπίνου δικαίου (*ius positivum humanum*), δίπλα στο δίκαιο της πόλης (*ius civile*)²⁹. Τι σημαίνει αυτό; Εδώ εμπλέκεται και πάλι η νόηση. Το ανθρωπινό δίκαιο επαφίεται στην ελεύθερη βούληση του νομοθέτη, αλλά είναι, όπως προαναφέρθηκε, μία επιταγή της λογικής. Εάν η βούληση του νομοθέτη δεν συντονίζεται με τον ορθό λόγο και ο ανθρωπίνος νόμος βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με το φυσικό δίκαιο, δεν είναι νόμος, αλλά μία διαφθορά του νόμου³⁰. Συνεπώς, ο νομοθέτης μετατρέπεται σε έναν απλό «εφαρμοστή» του φυσικού δικαίου, του οποίου ο θεωρητικός νους απάγεται βάσει των γενικών αρχών του *ius naturale* σε επί μέρους συμπεράσματα. Την διαδικασία αυτή ο Ακυινάτης ονομάζει *conclusio*. Τι συμβαίνει όμως όταν η ασάφεια μιας γενικής αρχής δεν επιτρέπει την εφαρμογή της; Τότε παρεμβαίνει ο πρακτικός νους, υποδεικνύοντας τον καλύτερο δυνατό τρόπο, λαμβάνοντας επομένως μία ειδική απόφαση (*determinatio*). Τελικώς, συμπεραίνουμε ότι οι *conclusiones* συγκροτούν το *ius gentium* και οι *determinationes* το *ius civile*³¹.

3. ΦΡΟΝΗΣΗ ΚΑΙ ΕΠΙΕΙΚΕΙΑ

²⁶ Luscombe (1992), σ. 711- 712 · Aubert (1955), σ. 101.

²⁷ Aubert (1955), σ. 99.

²⁸ Brown (1999), σ. 43. Πρβλ. και Aubert (1955), σ. 94

²⁹ ST, Ia IIae, q. 95, a.4.

³⁰ ST, Ia IIae, q. 95, a.2.

³¹ Aubert(1955), σ. 101 · Brown (1999), σ. 43-44.

Πρέπει σε αυτό το σημείο να παρατηρηθεί ότι στην περίπτωση της εφαρμογής του φυσικού δικαίου από τον άνθρωπο υφίστανται πολλές πιθανότητες άδικης απόφασης. Ο Ακκινάτης έρχεται να περιορίσει την ενδεχόμενη αυθαιρεσία με δύο καθαρά αριστοτελικές έννοιες : Την φρόνησιν και την επιείκειαν.

Η φρόνηση (prudentia) αποτελεί για τον Ακκινάτη την αρετή με την οποία τα ανθρώπινα όντα επιλέγουν τα καλύτερα μέσα για την επίτευξη των στόχων που έχει αναγνωρίσει ο πρακτικός νους³². Ο Αριστοτέλης δίνει έναν παρόμοιο ορισμό³³, ανάγοντας την φρόνηση σε τελειότητα του πρακτικού νου (*ἀμα γὰρ τῆ φρονήσει ὑπαρχούση πᾶσαι [ἀρεταί] ὑπάρξουσιν*)³⁴. Σήμερα κάποιοι μελετητές καταχρώνται την έννοια της φρόνησης, επισημαίνοντας ότι πολλές επιταγές του φυσικού δικαίου - κυρίως σε διεθνές επίπεδο- οφείλουν να τροποποιούνται. Όμως, η φρόνηση συνδέεται σε κάθε περίπτωση με το εύρος των πιθανών εφαρμογών, χωρίς περιθώρια επιλογής της πλήρους κατάργησης του γενικού κανόνα. Γι' αυτό, άλλοι υποστηρίζουν την -έστω έμμεση- δεσμευτικότητα των κανόνων του φυσικού δικαίου³⁵.

Η επιείκεια μεταγράφεται επακριβώς από τον Ακκινάτη ως «epieikeia» και όχι ως «aequitas». Καθορίζεται ως η δύναμη του ηγεμόνα να απομακρυνθεί από το γράμμα του νόμου, εάν η ακριβής εφαρμογή του παραβιάζει το πνεύμα του νόμου³⁶. Η γλωσσική επιλογή υπήρξε ορθή, καθώς η επιείκεια δεν ταυτίζεται απόλυτα με την έννοια της δικαιοσύνης, αλλά περισσότερο με την αποκατάσταση της δικαιοσύνης, λειτουργικά συσχετισμένη με συγκεκριμένη περίπτωση³⁷.

³² ST, IaIIae, q.57, a.5.

³³ Ηθ. Νικ. 1140b 20-21.

³⁴ Ηθ. Νικ. 1145a 1-2.

³⁵ Sigmund (1993), σ. 226, αναφερόμενος στις απόψεις των Finnis και Novak.

³⁶ ST, IaIIae, q. 120.

³⁷ Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Αριστοτέλους 8, σ. 244-245, σχ. 97. Μία εφαρμογή της επιείκειας συνιστά η γνωστή δικονομική αρχή «έν άμφιβολία ὑπέρ τοῦ κατηγορουμένου» (in dubbio pro reo), που στην ελληνική αρχαιότητα λεγόταν «ψηφος τῆς Αθηνᾶς». Ποβλ. Αισχύλου, Εὐμενίδες, στ. 735: ψῆφον δ' Ὀρέστηι τήνδ' ἐγὼ προσθήσομαι.

Η φρόνηση και η επιείκεια συνυφαίνουν το τμήμα του απρόσμενου ανθρώπινου παράγοντα σε ένα λογικό νομικό σύστημα. Είναι το *ὀρθά δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι*, όπως θα παρατηρούσε η Διοτίμα από το πλατωνικό Συμπόσιο³⁸.

4. ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΑΤΟΜΟ

Θα ήταν πιθανή παράλειψη σε μία μελέτη για το φυσικό δίκαιο, να μην αναφερθεί -έστω επιγραμματικά- η πολιτειολογική θεωρία του Ακκινάτη. Η ένταξη της πόλεως-κράτους στα φύσει όντα και η διαπίστωση ότι ο άνθρωπος είναι φύσει ζῶον πολιτικόν είχαν ήδη διατυπωθεί από τον Αριστοτέλη³⁹ και αποτελούν κοινά σημεία αναφοράς με την Ακκινάτη. Ο τελευταίος συμφωνεί, επίσης, ότι σκοπός (τέλος) του κράτους είναι η πραγματοποίηση της αρετής, αλλά δεν μένει εδώ. Ο θεολόγος υποστηρίζει ότι η πολιτική συνιστά την γήϊνη τελείωση του ανθρώπου. Υπάρχει, όμως, και ένας ανώτερος στόχος: η θέαση του Θεού⁴⁰, η οποία επιτυγχάνεται μέσω της χριστιανικής θρησκευτικής κοινότητας (*corpus mysticum*). Κατά συνέπεια, το κράτος είναι *preambula gratiae*, η προετοιμασία για την ουράνια κοινωνία⁴¹.

Άμεσο επακόλουθο είναι, όπως φαίνεται στο *De Regimine Principum*, η υποταγή της κοσμικής εξουσίας στην εκκλησιαστική. Ο Ακκινάτης στην διαμάχη των «δύο ξιφών»⁴² τάσσεται υπέρ του *Sacerdotium*,

³⁸Συμπόσιον, 202a 4-5. Γενικά για το κεφάλαιο, γνωστός ο ορισμός του Κέλσου (Dig. 1, 1, 1 pr.): *ius est ars boni et aequi*.

³⁹ Πολ. 1253a 2-3.

⁴⁰ Η σύνδεση με τον «θεωρητικό βίο» του Αριστοτέλη ως ύστατης ανθρώπινης ευτυχίας είναι έμμεση, αλλά εμφανής.

⁴¹ Windelband-Heimsoeth (1986), σ. 83· Μαυριάς (1981), σ. 1233-126.

⁴² Ο Απ. Παύλος στη Προς Ρωμαίους επιστολή του έγραψε: *...αί δὲ οὐσαι ἐξουσίαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν. Ὅστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῆ τοῦ Θεοῦ διαταγῆ ἀνθέστηκεν* (ΙΓ' 1-2). Η απόκτηση εδαφών από την Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και η επιθυμία της για πολιτική δύναμη, την έφερε αντιμέτωπη με την κοσμική εξουσία και κυρίως τον Γερμανό Αυτοκράτορα από τον 11^ο έως τον 14^ο αιώνα. Στο Βυζάντιο, αντίθετα, είχε υιοθετηθεί η «συναλληλία» [βλ. Τρωϊάνος-Βελισσαροπούλου (2010)]. Η έννοια των «δύο ξιφών» βασίζεται στο εδάφιο ΚΒ', 38 του Λουκά.

αναγνωρίζοντας στο πρόσωπο του εκάστοτε Πάπα έναν φύλακα του φυσικού και θεϊκού δικαίου, χωρίς ωστόσο να θυσιάζει και την πρόωμη αντίληψη του περί λαϊκής κυριαρχίας, στην βάση του αξιώματος «*Omnis potestas a Deo per populum*»⁴³.

Στα πλαίσια της ακυινάτειας -όπως και της αριστοτέλειας- πολιτικής σκέψης ερευνάται ένα ακόμη ζήτημα: Η σχέση του πράττοντος υποκειμένου προς την έννομη τάξη. Ο Φιλόσοφος είχε ταχθεί αναφανδόν υπέρ της προτεραιότητας του συνόλου⁴⁴. Ο Θεολόγος φυσικά τον ακολούθησε, η ταυτόχρονη προσπάθεια του όμως να επιλύσει το μεταφυσικό ζήτημα της ατομικότητας τον άφησε έκθετο σε αντιφάσεις. Αντιτείνοντας στην διαδεδομένη άποψη περί καθολικότητας του «*ποιητικοῦ νοῦ*»⁴⁵ την εξατομίκευση της ανθρώπινης ψυχής, ο Ακυινάτης στην πραγματικότητα απεμπόλησε την προτεραιότητα του συνόλου έναντι του ατόμου. Ο Μπ. Ράσσελ αναφέρει τον Ακυινάτη ως έναν από τους αντιπροσωπεύοντες το αποκορύφωμα της ατομικής ανάπτυξης στην Δύση⁴⁶. Η μεταφυσική αυτοτέλεια της πνευματικής ατομικότητας δεν συνάδει με την υποχρέωση υποταγής του ατόμου-πολίτη στο σύνολο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ξεκινά η διαδικασία μετάβασης στη νεώτερη σχολή του φυσικού δικαίου και τα φιλοσοφικά της επακόλουθα.

5. ΚΑΠΟΙΕΣ ΕΦΑΡΜΟΓΕΣ

Ο Θωμάς Ακυινάτης εκφράστηκε για κάθε σημαντικό -ηθικό, κοινωνικό ή νομικό- ζήτημα της εποχής του, πάντα στηριζόμενος στην αυθεντία του Αριστοτέλη. Παρουσιάζει ενδιαφέρον η μελέτη δύο από

⁴³ Μάρκογλου (1973), σ. 34.

⁴⁴ Πολ. 1253a 19-20.

⁴⁵ Αρχικά στον Αριστοτέλη, συστηματοποιημένη από τον Αβερρόη, η θεωρία αυτή υποστηρίζει την ύπαρξη μίας κοινής για όλους τους ανθρώπους υπερβατικής νοητικής ψυχής, που είναι άφθαρτη και αιώνια. Βλ. Νιάρχος(2004), σ. 32 · Périn (1989), σ. 330 · Windelband-Heimsoeth (1986), σ. 97 επ..

⁴⁶ B. Russel, Κείμενα για την Θρησκεία, Scripta, Αθήνα, 2006, σ. 221.

αυτού του είδους τις αναλύσεις -ιδιαίτερα επίκαιρων στην εποχή μας-, ώστε να συμπληρωθούν τα έως τώρα γραφέντα και να γίνει σαφής η μέθοδος του θεολόγου στην εξέταση τους: Την αντίσταση στον τύραννο και την τοκογλυφία.

Ειπώθηκε ότι το ανθρώπινο δίκαιο πρέπει να συμφωνεί με το φυσικό. Διαφορετικά θεωρείται τυραννικό και δεν νομιμοποιείται. Ο Ακκινάτης αναφέρει ότι ένας νόμος μπορεί να είναι άδικος ως προς τον σκοπό (δηλαδή να μην εξυπηρετεί το κοινό καλό αλλά τα συμφέροντα του νομοθέτη), ως προς τον συντάκτη του (δηλαδή θέσπιση νόμου από μη αρμόδιο όργανο) και ως προς το περιεχόμενο του (δηλαδή π.χ. όταν οι φόροι τίθενται άνισα στην κοινότητα).

Ωστόσο, ο Ακκινάτης δεν αναγνωρίζει στους πληττόμενους από την αδικία το δικαίωμα της εξέγερσης. Αντιθέτως για την αποφυγή αναστάτωσης για το κοινωνικό σύνολο (*propter vitandum scandalum vel turbationem*), συμβουλεύει -στο μέτρο που η τυραννία δεν φθάνει σε αβάστακτες ακρότητες- την σιωπηλή υποταγή⁴⁷. Αν όμως ο ανθρώπινος νόμος καταλύει άμεσα το θεϊκό αποκεκαλυμμένο δίκαιο, ο άνθρωπος οφείλει να μην υπακούσει διότι *πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις*⁴⁸.

Στον Μεσαίωνα η τοκογλυφία οριζόταν ευρέως ως η χρέωση τόκου στο δανεισμό χρημάτων. Ο Ακκινάτης, ακολουθώντας την άποψη του Αριστοτέλη για την *ὀβολοστατική*⁴⁹, θεωρεί ότι το χρήμα, σύμφωνα με τη φύση του, είναι μόνον ένα μέσο συναλλαγής. Συνεπώς, το κέρδος που προέρχεται από δανεισμό ρευστού συνιστά αμαρτία, ένα είδος κλοπής, *ὀ μάλιστα παρά φύσιν τῶν χρηματισμῶν*. Ωστόσο ο Ακκινάτης αποδέχεται την

⁴⁷ Friedmann (1965), σ. 61 · Σούρλας (1995), σ. 71. Ο Ουλπιανός είχε διακηρύξει μίαν εκ πρώτης όψεως θετικιστική αντίληψη («ὅ,τι εἶναι ἀρεστό στον ηγεμόνα, ἔχει ἰσχύν νόμου», *Dig. 1, 4, 1 pr.*), προϋποθέτοντας όμως την θεμελίωση της ηγεμονικής ισχύος στην λαϊκή βούληση με ένα αληθινό «κοινωνικό συμβόλαιο», την *lex de imperio* [βλ. Τρωϊάνος-Βελισσαροπούλου (2010), σ. 81]. Ο Ιωάννης του Salisbury, στο *Policraticus*, το 1159, προτρέπει, αντίθετα από τον Ακκινάτη, κάθε ενάρετο πολίτη να προβεί στην «ανέκαθεν τιμητική» πράξη της τυραννοκτονίας.

⁴⁸ Πραξ. Απ., Ε', 29.

⁴⁹ Πολ. 1253b 2.

νομιμοποίηση της τοκογλυφίας από τον ανθρώπινο νόμο, αιτιολογώντας αυτήν ως μία προσπάθεια αποφυγής παρέμβασης σε επωφελείς δραστηριότητες πολλών ανθρώπων⁵⁰. Ο Αριστοτέλης καταγράφει επίσης ως νόμιμη την καταβολή τόκου, εφ' όσον η συναλλαγή δεν θίγει την αρχή της αμοιβαιότητας των συμβαλλομένων μερών⁵¹.

6. ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η φιλοσοφία του Ακυινάτη σχεδόν ταυτίστηκε στην πορεία των χρόνων με εκείνη του Αριστοτέλη. Κάποιοι θεώρησαν ότι η θωμιστική θεωρία χρησιμοποίησε τον Έλληνα φιλόσοφο μόνο για να εξυπηρετήσει την φεουδαρχική και παπική καταπίεση των μαζών, αφού προηγουμένως του είχε αφαιρέσει ό,τι ζωντανό περιελάμβανε⁵². Είναι βεβαίως αναμενόμενη η διάσταση των απόψεων για ένα τόσο περίπλοκο και φιλόδοξο συνθετικό δημιούργημα.

Η κυριότερη συνεισφορά του Ακυινάτη -τουλάχιστον όσον αφορά το φυσικό δίκαιο- υπήρξε όχι τόσο η πρωτοτυπία της σκέψης του, όσο η συστηματική και επεμβατική δυναμική του. Πιθανότατα να υποστηριχθεί ότι η προσπάθεια αρμονικής σύνδεσης του Αριστοτέλη με τον Χριστιανισμό μείωσε την αντικειμενικότητα του στοχαστή και συσκότισε την ικανότητα του να παρατηρεί την κοινωνία που άλλαζε.

Οι νεώτερες γενιές άφησαν τον μελλούμενο κόσμο και με πίστη στην πρόοδο στράφηκαν στο μέλλον του κόσμου, για να χρησιμοποιήσω την έκφραση του R. A. Knox⁵³. Εν τούτοις, η στροφή στην παρατήρηση της φύσης, η απελευθέρωση του ανθρώπου από την «κλειστή» μεσαιωνική κοινωνία, ο ανθρωποκεντρισμός, η πίστη στην επιστήμη και στον ορθό

⁵⁰ ST, IaIIae, q. 78, a. 1.

⁵¹ Sigmund (1993), σ.227 · Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Αριστοτέλους1, σ.219, σχ. 88..

⁵² Ρόζενταλ-Γιούντιν (1963), λήμμα «Θωμάς Ακινάτος».

⁵³ R.A.Knox, «God and the Atom» (αμερ.εκδ. Ν.Υόρκη, 1945). Παρατίθεται στο: Karl Löwith, Το νόημα της Ιστορίας, Γνώση, Αθήνα, 1985, σ. 98.

λόγο, στοιχεία δηλαδή που συνθέτουν την εικόνα της Αναγέννησης, προαναγγέλθηκαν -έστω ατελώς- από τον Ακκινάτη⁵⁴. Στη θεωρία του στηρίχθηκαν οι μεταγενέστεροι φιλόσοφοι (Hobbes, Locke) και μελέτησαν τον άνθρωπο-αυτεξούσια, προ-κοινωνική μονάδα, ώστε από την μελέτη των ιδιοτήτων του ως μεμονωμένου ατόμου να θεμελιώσουν την νεώτερη θεωρία για το φυσικό δίκαιο.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΓΕΝΙΚΑ

- Αντωνόπουλος Γ., Εισαγωγή εις την φιλοσοφίαν, Αθήναι, 1976
- Γκότση Μ., Η σημασία της δυτικής μεσαιωνικής φιλοσοφίας (αυγουστίνειας και ακινάτειας) για την γένεση του νεωτερικού παραδείγματος της πολιτικής. Κοινωνικοπολιτικές και ιδεολογικές συνιστώσες της πνευματικής εξουσίας στον Δυτικό Μεσαίωνα, Διδακτορική διατριβή, Πάντειος, Τμήμα Πολ. Επ. και Ιστ., Αθήνα, 2000
- Ζαχαρόπουλος Ν., Επίτομο Ιστορικό- Θεολογικό Λεξικό, University Studio Press, Θεσσαλονίκη, 2003
- Θεοδωρίδης Χ., Εισαγωγή στη φιλοσοφία, Εκδόσεις του Κήπου, Αθήνα, 1955
- Κροπότκιν Π., Αλληλοβοήθεια, Ένας παράγοντας της εξέλιξης, Καστανιώτης, Αθήνα, 2009
- Μάρκογλου Εμμ., Στοιχεία Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας Πολιτικών Θεωριών, Αθήναι, 1973
- Μάρκου Γ., Η αρχαιοελληνική συμβολή στη διαμόρφωση της Ευρώπης του Μεσαίωνα, Περίπλους, Αθήνα, 2001

⁵⁴ Ο Μάρκου (2001) έχει την άποψη ότι η «διττή αλήθεια» δεν δηλώνει απαραίτητα απιστία, αλλά την «ιδέα της επιστημονικής και φιλοσοφικής ελευθερίας» (σ. 151).

- Μαυριάς Κ., Ιστορία των πολιτικών ιδεών, Ι, Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή, 1981
- Νιάρχος Κ., Εισαγωγή στην Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία, Αθήναι, 2004
- Όιζερμαν Τ. Ι., Τα βασικά στάδια της προμαρξιστικής φιλοσοφίας, Ιδεολογική Πάλη, Αθήνα, 1978
- Πελεγρίνης Θ., Εισαγωγή στην φιλοσοφία, Πεδίο, Αθήνα, 2010
- Ρόζενταλ Μ.- Γιούντιν Π., Φιλοσοφικό Λεξικό, Αναγνωστίδης, Αθήνα, 1963
- Τρωϊάνος Σ.- Βελισσαροπούλου- Καράκωστα Ι., Ιστορία Δικαίου, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 2010
- Répin J., κεφ.9 στο: Σατελέ Φ.(επιμ.), Η Φιλοσοφία, Α', Γνώση, Αθήνα, 1989
- Ross W.D., Αριστοτέλης, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1991
- Windelband W.- Heimsoeth H., Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1986
- Wallerstein Immanuel, Για να καταλάβουμε τον κόσμο μας, Εισαγωγή στην Ανάλυση Κοσμοσυστημάτων, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη, 2009

ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ ΕΡΓΑ

- Ακκινάτης Θωμάς, De regimine principum
- Ακκινάτης Θωμάς, Summa Theologiae
- Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια
- Αριστοτέλης, Πολιτικά
- Καινή Διαθήκη, Απ. Βαρνάβας, χ.χ.

Για τον Αριστοτέλη χρησιμοποιήθηκαν τα σχόλια της Φιλολογικής Ομάδας των εκδόσεων Κάκτου στην έκδοση των Απάντων του Αριστοτέλη του 1993.

Το συνολικό έργο του Θωμά Ακκινάτη μπορεί να βρεθεί στον ιστότοπο <http://www.corpusthomisticum.org/>.

NΟΜΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ

- Σούρλας Π., *Justi atque injusti scientia*, Μία εισαγωγή στην επιστήμη του δικαίου, Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή, 1995
- Aubert J.- M. , *Le Droit Romain dans l' œuvre de St Thomas*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1955
- Brown O., *Aquinas Thomas in The Philosophy of law, an encyclopedia*, C.B. Gray (ed.), Garland, 1999
- Friedmann W., *Théorie Générale du Droit*, Paris, 1965
- Luscombe D.E., ch.37 in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Kretzmann N. ... (ed.), Cambridge University Press, 1992
- Sigmund P., ch.8 in *The Cambridge Companion to Aquinas*, Kretzmann N.- Stump E.(ed.), Cambridge University Press, 1993
- Villay M., *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, 1972