

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ

ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΘΕΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ:

*«Η έννοια της τιμωρίας στο έργο του
Kant και του Bentham»*

Επώνυμο : Ροδολάκη

Όνομα : Αμαλία

Α. Μ. : 90

ΡΕΘΥΜΝΟ 2007

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	σελ.3
---------------	-------

ΜΕΡΟΣ 1^ο

Εισαγωγή.....	5
I.i. Το ανταποδοτικό επιχείρημα.....	6
I.ii. Το ωφελμιστικό επιχείρημα.....	9
I.iii. Υπέρ ανταποδοτισμού και κατά ωφελμισμού.....	11
I.iv. Κατά ανταποδοτισμού και υπέρ ωφελμισμού	15
I.v. Κριτικές και υπερασπίσεις.....	18
II.i. Ο Hobbes και το δικαίωμα να τιμωρούμε.....	25
II.ii. Ο Locke και το δικαίωμα να τιμωρούμε.....	28
II.iii. Ο Beccaria και η τιμωρία.....	30
II.iv. Το έγκλημα και η τιμωρία κατά τον Hegel.....	32
II.v. Rawls και τιμωρία.....	35

ΜΕΡΟΣ 2^ο

Εισαγωγή.....	38
I.i. Αναφορικά με το δικαίωμα να τιμωρούμε και να παρέχουμε επιείκεια....	39
I.ii. Η μελέτη της έννοιας του δικαιώματος της τιμωρίας.....	47
II.i. Η Κατηγορική Προσταγή.....	48
II.ii. Ο 4 ^{ος} τύπος της Κατηγορικής Προσταγής του Kant.....	51
II.iii. Η Φιλοσοφία του Δικαίου του Kant.....	54
II.iv. Ο Kant, η συνεπειοκρατία και η θυσία του αθώου.....	59
II.v. Ο Ανταποδοτισμός του Kant.....	61

ΜΕΡΟΣ 3^ο

Εισαγωγή.....	69
I. Περιπτώσεις που δεν είναι αναγκαία η τιμωρία.....	71
I.i. Περιπτώσεις στις οποίες η τιμωρία είναι αβάσιμη.....	71
I.ii. Περιπτώσεις στις οποίες η τιμωρία είναι αναποτελεσματική.....	72
I.iii. Περιπτώσεις όπου η τιμωρία δεν είναι επωφελής.....	73
I.iv. Περιπτώσεις όπου η τιμωρία είναι περιττή.....	74
II.i. Η σχέση ανάμεσα στην τιμωρία και το αδίκημα.....	75
II.ii. Τα χαρακτηριστικά της τιμωρίας.....	78
II.iii. Η επιβολή όσον αφορά την τιμωρία.....	81
II.iv. Λανθασμένες τιμωρίες ή τιμωρίες με κακή εφαρμογή.....	83
II.v. Η απαίτηση ασφάλειας για την καλή συμπεριφορά του ενόχου.....	87
II.vi. Τα είδη της τιμωρίας.....	90
II.vii. Δικαιολόγηση της ποικιλίας των τιμωριών.....	91
II.viii. Η δύναμη της συγχώρεσης.....	93
III.i. Ο Bentham και η ποινική του μεταρρύθμιση.....	94
III.ii. Η διάσταση της Ιστορίας στη θεωρία του Bentham.....	100
III.iii. Η προληπτική θεωρία και η θεωρία του αθώου.....	103
III.iv. Η τιμωρία ως μέσο θεραπείας.....	106
ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....	109
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	116

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στην παρούσα εργασία θα ασχοληθώ με την έννοια της τιμωρίας και τη θέση αυτής στο έργο του Kant και στο έργο του Bentham. Τόσο η επιλογή του συγκεκριμένου θέματος όσο και η επιλογή των δύο αυτών φιλοσόφων δεν είναι τυχαία. Η έννοια της τιμωρίας δεν είναι καινούρια από τη στιγμή που πρωτοσυστήθηκε η ανθρώπινη κοινωνία αλλά και στη συνέχεια, όταν υπήρξε οργανωμένη πια πολιτική κοινότητα, η τιμωρία υπήρχε ανέκαθεν ως φυσικό επακόλουθο μιας άδικης πράξης στην πρώτη περίπτωση και ως θεμελιακός θεσμός της κοινότητας που ρυθμίζει τη συμβίωση των ατόμων μέσα σ' αυτήν και απονέμει δικαιοσύνη, στη δεύτερη περίπτωση.

Πέρα όμως από τον καθαρά νομικό της χαρακτήρα, η τιμωρία εμπεριέχει και φιλοσοφικό ενδιαφέρον από την άποψη της δικαιολόγησής της. Τα φιλοσοφικά ερωτήματα που προκύπτουν είναι πολλά: Πότε μια τιμωρία είναι δικαιολογημένη; Όλα τα άτομα χωρίς καμία εξαίρεση, αν διαπράξουν οποιοδήποτε αδίκημα, θα λάβουν ίδιο ποσό τιμωρίας; Είναι ηθικά επιτρεπτό να τιμωρούμε και να θυσιάζουμε έναν αθώο, προκειμένου να επιτύχουμε ένα μεγαλύτερο καλό; Η θανατική ποινή είναι καταδικαστέα ή όχι;

Μ' αυτά και με πολλά άλλα παρεμφερή ερωτήματα ασχολήθηκαν πολλοί φιλόσοφοι από την αρχαιότητα, όπως ο Πλάτωνας, ως τις μέρες μας. Από τους νεότερους φιλοσόφους το ζήτημα απασχόλησε τους Hobbes, Locke, Beccaria, Hegel, Rawls, τις βασικές θέσεις των οποίων θα δούμε στη συνέχεια. Όμως θα ασχοληθώ εκτενώς με τον Kant και τον Bentham, γιατί αυτοί είναι οι κύριοι εκπρόσωποι των δύο βασικών φιλοσοφικών θεωριών της τιμωρίας που προέκυψαν. Ο Kant είναι εκπρόσωπος της *ανταποδοτικής* θεωρίας και ο Bentham της *ωφελμιστικής*.

Αφού παρουσιάσω τις δύο βασικές αυτές θεωρίες και τα κυριότερα σημεία τους, θα δούμε επίσης τις ενστάσεις και τους λόγους που εγείρει η κάθε μία από αυτές, καθώς και τους υποστηρικτές και μη τόσο των θεωριών αυτών σε γενικό επίπεδο όσο και πιο συγκεκριμένα του Kant και του Bentham. Επίσης, υπάρχουν κάποιοι που προτείνουν εναλλακτικές θεωρίες σ' αυτές του ανταποδοτισμού και του ωφελμισμού είτε γιατί τις θεωρούν ακραίες είτε γιατί δεν απαντούν επαρκώς και δε δικαιολογούν απόλυτα τα ερωτήματα που τίθενται. Σκοπός μου δεν είναι να ταχθώ υπέρ της μίας ή της άλλης άποψης, αλλά αφού τις δούμε αναλυτικά και με όλες τις παραμέτρους, να

καταλήξουμε στα ανάλογα συμπεράσματα. Άλλωστε, μόνο άσπρο ή μόνο μαύρο στη φιλοσοφία δεν υπάρχει.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Κάθε ανεπτυγμένη κοινωνία έχει ένα σύστημα νόμων ` αυτοί είναι οι κανόνες που ορίζουν την επιβολή διαφόρων ποινών στα άτομα που παραβιάζουν αυτούς τους κανόνες, στα άτομα που διαπράττουν κάποιο αδίκημα. Με τον όρο αδίκημα αναφερόμαστε «σε κάθε άδικη πράξη μικρή ή μεγάλη εξαιτίας της οποίας ο αδικημένος εγκαλεί αυτόν που τον αδίκησε στο δικαστήριο, με σκοπό να τον αναγκάσει να δώσει την οφειλόμενη ποινή»¹. Ο νόμος δηλαδή περικλείει τιμωρία. Αυτή η οργανωμένη κοινωνία επιβάλλει πόνο σκόπιμα σε ορισμένα μέλη της που αναπόφευκτα απαιτεί δικαιολόγηση. Ιστορικά δύο κύριες και αντιμαχόμενες θεωρίες της τιμωρίας έχουν προταθεί, όπως προείπαμε. Από τη μία, **η ανταποδοτική θεωρία**, που υποστηρίζει ότι η δικαιοσύνη δεν ισχύει, αν τα άτομα δε λάβουν αυτό που τους αξίζει. Διαπράττοντας σκόπιμα ένα έγκλημα, το άτομο επιβάλλεται να υποστεί την οφειλόμενη ποινή που απαιτείται. Από την άλλη, **η ωφελμιστική θεωρία** υποστηρίζει ότι η τιμωρία δεν πρέπει να επιβάλλεται αν δεν πρόκειται να παραχθεί κάποιο μελλοντικό καλό ή δεν εμποδιστεί κάποιο μελλοντικό κακό με την τιμωρία του εγκληματία.

Στόχος του κεφαλαίου που ακολουθεί είναι από τη μία, να δούμε τις δύο αυτές θεωρίες, την ανταποδοτική δηλαδή και την ωφελμιστική, να επισημάνουμε τα κύρια σημεία και τις θέσεις τους, να δούμε πού και πώς στηρίζουν τη δικαιολόγηση τους αλλά και να δούμε και τις αντιρρήσεις και τις αμφισβητήσεις που έχουν εισπράξει οι υπέρμαχοι των θεωριών αυτών. Από την άλλη, στο δεύτερο μέρος του κεφαλαίου αυτού, θα δούμε πώς μεγάλοι στοχαστές όπως ο Hobbes, ο Locke, ο Beccaria, ο Hegel, και ο Rawls, κατανόησαν και ερμήνευσαν την έννοια της τιμωρίας.

¹ Βλ. Κοραΐς, Α., *Προλεγόμενα στους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς*, τόμ.Δ', Μ.Ι.Ε.Τ., Αθηνά 1995, σ.σ. 55 -56

I. i) Το ανταποδοτικό επιχείρημα

Σύμφωνα με την ανταποδοτική θεωρία ένα άτομο που έχει σκόπιμα διαπράξει κάποιο έγκλημα οφείλει μια ποινή για την παραβίαση του νόμου. «Η ποινή πρέπει να είναι αυστηρά ανάλογη με την βαρύτητα του εγκλήματος που διαπράχθηκε: το πιο σοβαρό αδίκημα αξίζει την πιο σοβαρή τιμωρία»². Όταν όμως προσκολλημένοι σ' αυτόν τον κανόνα υπάρχει η πιθανότητα να μη δράσουμε δίκαια, αν τιμωρήσουμε ένα αθώο άτομο για ένα έγκλημα που αποδόθηκε εναντίον του. Όταν όμως ένα άτομο είναι ένοχο, τότε αξίζει την τιμωρία που θα του επιβληθεί. Ορισμένοι ισχυρισμοί του επιχειρήματος είναι:

- α) Τ' αδικήματα (παραβιάσεις του νόμου) τιμωρούνται προκειμένου να υπάρξει δικαιοσύνη.
- β) Δικαιοσύνη υπάρχει όταν ο παραβάτης λαμβάνει αυτό που του αξίζει, δηλαδή τίποτα λιγότερο και τίποτα περισσότερο, για το αδίκημα που διαπράχθηκε και για το οποίο είναι υπεύθυνος.
- γ) Για τις παραβιάσεις που συνεπάγονται συγκεκριμένες ποινές, η ποινή οφείλεται από τον παραβάτη και πρέπει με κάποιον τρόπο να εξοφληθεί.
- δ) Το δικαίωμα της τιμωρίας θεμελιώνεται από την αθέτηση της υποχρέωσης (της παραβίασης του νόμου). Τα άτομα που κατατρέχονται από τις εγκληματικές πράξεις των άλλων δεν έχουν το δικαίωμα να τιμωρούν παίρνοντας το νόμο στα χέρια τους. Μόνο εκείνοι που έχουν την εξουσιοδότηση να εφαρμόζουν τον νόμο, έχουν το δικαίωμα να τιμωρούν³.

Οι ανταποδοτιστές επιμένουν ότι οι πράξεις μπορεί να είναι σωστές ή λανθασμένες λόγω του εγγενούς τους χαρακτήρα, ανεξάρτητα από τις συνέπειές τους. Αυτή η προσέγγιση εκφράζεται χαρακτηριστικά στο ανταποδοτικό επιχείρημα ότι ο ένοχος και μόνο αυτός αξίζει να τιμωρηθεί και αυτή η τιμωρία είναι δικαιολογημένη αν επιβάλλει στον ένοχο τον πόνο που του αξίζει. Ορισμένοι μελετητές στο σημείο αυτό διακρίνουν δύο είδη ανταποδοτισμού: το θετικό και τον αρνητικό. Ο αρνητικός ανταποδοτισμός υποστηρίζει ότι «μόνο ο ένοχος πρέπει να τιμωρείται και μόνο στο βαθμό της αξίας του», ενώ ο θετικός ότι «ο ένοχος πρέπει πάντα να τιμωρείται σ' όλο

² Strong E., "Justification of Juridical Punishment" in *Ethics*, vol.79, No3 (April 1969), σελ.187.

³ Βλ. ό.π., σ.σ.187-188.

το βαθμό της αξίας του»⁴. Ο θετικός ανταποδοτισμός από αυτήν την άποψη προσφέρει μια πλήρη δικαιολόγηση της τιμωρίας, ενώ ο αρνητικός δεν μπορεί να το κάνει αυτό.

Το ανταποδοτικό επιχείρημα δεν επιβάλλεται για να αναμορφώσει τους παραβάτες ούτε για να αποτρέψει άλλους από τη διάπραξη παρόμοιων κολάσιμων πράξεων. Αν με την τιμωρία οι ένοχοι αναμορφώνονται, ώστε να γίνουν νομοταγείς πολίτες ή αν αυτοί ή άλλα άτομα αποτρέπονται από την όποια αντικοινωνική συμπεριφορά, τέτοια αποτελέσματα είναι επιθυμητά. Όμως αυτά τα αποτελέσματα δε δικαιολογούν τη νομική τιμωρία, αν στην πραγματικότητα απουσιάζει η ενοχή, αφού «καμία ποινή δεν πρέπει να πληρώνεται αν δεν οφείλεται και πρέπει να πληρώνεται, αν οφείλεται. Το να αθετούμε είτε τη μία είτε την άλλη είναι σαν να θυσιάζουμε τη δικαιοσύνη»⁵.

Το κεντρικό πρόβλημα του ανταποδοτισμού σύμφωνα με τους Duff και Garland είναι ότι αδυνατεί να εξηγήσει την ιδέα της αξίας. Η τιμωρία υποτίθεται ότι είναι δικαιολογημένη ως μια πραγματικά κατάλληλη απάντηση στο έγκλημα. Η ιδέα της αξίας υποτίθεται ότι τεκμηριώνει τη δικαιολόγηση ανάμεσα στο παλιό έγκλημα και τη σημερινή τιμωρία⁶. Το ερώτημα είναι ποια είναι αυτή η αξία που καθιστά την τιμωρία ως την κατάλληλη απάντηση απέναντι στο έγκλημα. Ορισμένοι θεωρούν ότι αυτή η αξία είναι «ότι ο ένοχος αξίζει να υποφέρει»⁷. Όμως αυτή η θέση χρειάζεται δικαιολόγηση και μια κοινή κριτική στις ανταποδοτικές θεωρίες είναι ότι αποτυγχάνουν να παρέχουν οποιοδήποτε ξεκάθαρο λόγο για τη δικαιολόγηση της σχέσης ανάμεσα στο έγκλημα και την τιμωρία.

Ο Murphy προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα αυτό προσφέροντας μια ανταποδοτική θεωρία βασισμένη στα δικαιώματα. Υποστηρίζει, λοιπόν, ότι «το νομικό σύστημα προασπίζει την ελευθερία του κάθε πολίτη, επιβάλλοντάς του τον αυτοπεριορισμό που ενέχει η ενυπακοή στο νόμο»⁸. Οι παραβάτες δέχονται τα οφέλη που προέρχονται από τον αυτοπεριορισμό της τήρησης του νόμου των άλλων, αλλά αρνούνται να δεχτούν να υπακούσουν οι ίδιοι στο νόμο. Απολαμβάνουν δηλαδή ένα άδικο πλεονέκτημα για τους εαυτούς τους έναντι όλων των άλλων που υπακούν στο

⁴ Mackie J., "Morality and the Retributive Emotions" in *Criminal Justice Ethics*, vol.1, 1982, σελ.7.

⁵ Βλ. Strong, ό.π., σελ.188.

⁶ Duff A. and Garland D., *A reader on Punishment*, O.U.P., New York 1994, σελ.43.

⁷ Πρβλ. Moore M., "The Moral Worth of Retribution" in F. Schoeman (ed), *Responsibility, Character and Emotion*, C.U.P., Cambridge 1987, σ.σ.179-219.

⁸ Murphy G., "Marxism and Retribution" in *Philosophy and Public Affairs*, vol.2, 1973, σελ.43.

νόμο. Η τιμωρία λοιπόν, έρχεται και τους στερεί αυτό το άδικο πλεονέκτημα, επιβάλλοντάς τους ένα επιπλέον βάρος. Και η τιμωρία αυτού του είδους κατά το Murphy «σέβεται τα δικαιώματα και την αυτονομία του παραβάτη από τη στιγμή που ο παραβάτης ως λογικό δρων υποκείμενο επιθυμεί ένα τέτοιο σύστημα τιμωρίας, ένα σύστημα που εξασφαλίζει ότι κανένας δεν κερδίζει από τις αδικίες του»⁹.

Σύμφωνα λοιπόν με το ανταποδοτικό επιχείρημα ο ένοχος μιας πράξης, δηλαδή αυτός που παραβίασε ένα νόμο σκόπιμα, οφείλει να πληρώσει την προβλεπόμενη ποινή για την αδικία που διέπραξε. Τους ανταποδοτιστές δεν τους ενδιαφέρει το αποτέλεσμα που θα επιφέρει η τιμωρία· αν δηλαδή αναμορφωθεί ο παραβάτης ή αποτρέψει κάποιους άλλους από μελλοντικές άδικες πράξεις. Τους ενδιαφέρει ν' αποδοθεί η τιμωρία απλά και μόνο γιατί την οφείλει αυτός που παραβίασε το νόμο. Βέβαια η εξήγηση αυτή δεν θεωρείται ικανοποιητική και αρκετοί είναι αυτοί που κατακρίνουν την ανταποδοτική θεωρία λέγοντας ότι δεν μπορεί να δώσει μια ξεκάθαρη απάντηση για την δικαιολόγηση της σχέσης ανάμεσα στο έγκλημα και την τιμωρία..

⁹ Βλ. ό.π., σελ.44.

I. ii) Το ωφελμιστικό επιχείρημα

Η ωφελμιστική θεωρία της τιμωρίας προβάλλει το ακόλουθο επιχείρημα: Η θεωρία υποστηρίζει ότι «μια πράξη ή ένας κανόνας τιμωρίας είναι δικαιολογημένος, μόνο αν η πράξη ή η υιοθέτηση του κανόνα παράγει καλό. Η τιμωρία περιέχει ένα πραγματικό κακό, που είναι η σκόπιμη επιβολή του πόνου, η ταλαιπωρία, η απογοήτευση και άλλες μορφές δυστυχίας στα άτομα που τιμωρούνται. Η τιμωρία, όμως, είναι δικαιολογημένη από τα αποτελέσματα που έχει εκεί όπου τα αποτελέσματα δεν είναι καλά, δεν μπορεί να δικαιολογηθεί η ύπαρξή της. Η τιμωρία επίσης πρέπει πάντα να κοιτά στο μέλλον και όχι στο παρελθόν. Αν κάποιος έχει διαπράξει ένα έγκλημα, αυτό ναι μεν είναι δυσάρεστο, αλλά η τιμωρία πρέπει αυστηρά να έχει σκοπό να παράγει καλά αποτελέσματα στο μέλλον»¹⁰.

Το επιχείρημα, λοιπόν, προβάλλει τους εξής ισχυρισμούς:

- α) Η τιμωρία πρέπει να υπηρετεί το σκοπό προώθησης του κοινού καλού.
- β) Η τιμωρία είναι δικαιολογημένη, μόνο αν έχει ως στόχο της τη μεγιστοποίηση ενός μελλοντικού αγαθού ή την ελαχιστοποίηση ενός μελλοντικού κακού.
- γ) Όταν δεν έχουμε παραγωγή ούτε καλών μελλοντικών αποτελεσμάτων ούτε πρόληψη κακών, τότε η τιμωρία, σύμφωνα με τους ωφελμιστές, δεν πρέπει να επιβάλλεται¹¹.

Βασικό για το ωφελμιστικό επιχείρημα είναι η ένταξη της δικαιοσύνης κάτω από την κύρια ωφελμιστική αρχή -ο κανόνας που λέει ότι είναι πάντοτε υποχρέωσή μας να πράττουμε έτσι ώστε να μεγιστοποιούμε το ποσό του πραγματικού καλού στον κόσμο. Στην επιλογή μεταξύ δύο εναλλακτικών λύσεων πρέπει να επιλέξουμε αυτή που συνολικά και μακροπρόθεσμα θα αποφέρει το μεγαλύτερο ποσό ευτυχίας ή το μικρότερο ποσό δυστυχίας. Συνήθως, αλλά όχι πάντα, τα άτομα τυγχάνουν δίκαιης μεταχείρισης. Ομολογουμένως, το να τιμωρούμε ένα άτομο για ένα έγκλημα που δεν έχει διαπράξει είναι κατάφωρη αδικία. Για την ανταποδοτική θεωρία, μια τέτοια διάπραξη αδικίας δεν είναι ποτέ επιτρεπτή. Για την ωφελμιστική θεωρία, μια τέτοια διάπραξη είναι συνήθως ανεπιτρεπτή, αλλά σε έσχατες περιπτώσεις, δεν είναι μόνο επιτρεπτή αλλά και υποχρεωτική. Η ωφελμιστική θεωρία αναγκάζεται να καταλήξει σ' αυτό το συμπέρασμα σύμφωνα με τον ισχυρισμό ότι η δικαιοσύνη είναι

¹⁰ Hospers J., *Human Conduct, An Introduction to the Problems of Ethics*, New York, 1961, σελ.454.

¹¹ Βλ. Strong, ό.π.,σελ.189.

μόνο ένα μέρος κοινωνικής ωφέλειας απαντώντας στις αρνήσεις του κοινωνικού καλού.

Ο ωφελμισμός, λοιπόν, υποστηρίζει ότι το σωστό ή το λάθος οποιασδήποτε πράξης ή πρακτικής εξαρτάται αποκλειστικά από τις συνολικές της συνέπειες. Οι ωφελμιστές, όμως, διαφέρουν μεταξύ τους για τους λόγους που μια πράξη δίνει καλές ή κακές συνέπειες. Οι κλασικοί ωφελμιστές βλέπουν πρακτικές ως σωστές ή λανθασμένες μέχρι του σημείου που προωθούν ή καταστρέφουν «τη μεγαλύτερη ευτυχία του μεγαλύτερου αριθμού ατόμων». Οι σύγχρονοι ωφελμιστές έχουν προσφέρει διαφορετικά κριτήρια, όπως για παράδειγμα την αυτονομία ή την ευημερία¹². Το κοινό χαρακτηριστικό, πάντως, όλων των ωφελμιστικών απόψεων είναι ότι δικαιολογούν την τιμωρία από την τυχαία, οργανική συνεισφορά της σε κάποιο ανεξάρτητο αναγνωρίσιμο αγαθό. Αυτό σημαίνει ότι το αγαθό που η τιμωρία προωθεί (είτε αυτό λέγεται ευτυχία, είτε αυτονομία, είτε ευημερία, είτε πρόληψη του εγκλήματος) μπορεί να δικαιολογηθεί χωρίς αναφορά στην τιμωρία αυτή καθ' εαυτή.

¹² Βλ. Duff A. and Garland D., ό.π., σελ.6.

I. iii) Υπέρ ανταποδοτισμού και κατά ωφελιμισμού

Κύριος εκπρόσωπος της ανταποδοτικής θεωρίας ιστορικά και ουσιαστικά θεωρείται ο Kant. Υπέρμαχοι όμως του ανταποδοτισμού είναι και άλλοι, όπως ο Hegel, ο Bradley, ο Ross κ.α. Για παράδειγμα ο Mabbott προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα κάτω από ποιες περιστάσεις η τιμωρία είναι για κάποιο συγκεκριμένο άτομο δικαιολογημένη και γιατί. Προσπαθεί να υποστηρίξει μια ανταποδοτική θεωρία της τιμωρίας, απορρίπτοντας απολύτως όλες τις ωφελιμιστικές μελέτες από τις δικαιολογήσεις τους. Οι θεωρίες της μεταρρύθμισης και της πρόληψης, που συχνά θεωρούνται ως οι μόνες εναλλακτικές στην ανταπόδοση περιέχουν διάφορες δυσκολίες. Η βασικότερη είναι ότι, όταν το απαιτεί η περίπτωση και οι δύο δικαιολογούν την τιμωρία ενός αθώου ανθρώπου. Επίσης, ο Mabbott χρεώνει στη θεωρία της πρόληψης ότι αυτή που προλαμβάνει είναι η απειλή της τιμωρίας και όχι η τιμωρία αυτή καθ' εαυτή¹³.

Έχει τεθεί το ερώτημα πώς μπορούμε να μετρήσουμε το ηθικό σφάλμα ή πώς να το σταθμίσουμε με τον πόνο και πώς ο πόνος μπορεί να εξαλείψει το ηθικό σφάλμα. Οι ανταποδοτιστές υποστηρίζουν ότι ο πόνος συγκρατεί το χειρότερο εαυτό και ελευθερώνει τον καλύτερο· αλλά αν η τιμωρία δε σκοπεύει να μετρήσει ή να σταθμίσει ή να καταργήσει το ηθικό σφάλμα, τότε αυτά είναι άσχετα και υπάρχει ακόμα μεγαλύτερη δυσκολία να συμβιβάσουμε την τιμωρία με τη μεταμέλεια και τη συγχώρεση.

Η μεταμέλεια, κατά την άποψη του Mabbott, είναι η ηθικώς κατάλληλη αντίδραση στο ηθικό σφάλμα και η τιμωρία που προστίθεται στη μεταμέλεια είναι ένα περιττό κακό. Αλλά αν η τιμωρία συνδέεται με την παράβαση του νόμου, όπως πιστεύει ο Mabbott, και όχι με το ηθικό κακό, ο τιμωρός δεν πρέπει να λάβει υπόψη του κατά πόσο ο εγκληματίας είναι μετανιωμένος, αλλά να λάβει υπόψη του αν ο νόμος είναι καλός. Το ίδιο συμβαίνει και με τη συγχώρεση. Η συγχώρεση δεν είναι κατάλληλη ούτε στην παράβαση του νόμου ούτε στο ηθικό κακό. Είναι κατάλληλη στην προσωπική βλάβη. Κανένας δεν έχει δικαίωμα να συγχωρέσει κάποιον, εκτός από το άτομο το οποίο έχει υποστεί τη βλάβη. Κανένας, λοιπόν, δικαστής δε μπορεί να το κάνει αυτό· αλλά το άτομο που έχει υποστεί τη βλάβη δεν έχει δικαίωμα να τιμωρήσει το συγκεκριμένο άτομο. Επομένως, δεν υπάρχει σύγκρουση ανάμεσα στην

¹³ Πρβλ. Mabbott, J., "Punishment" in *Mind New Series*, vol.48, No 190(April 1939), σ.σ.152-155

τιμωρία και στη συγχώρεση από τη στιγμή που αυτά τα δύο καθήκοντα δεν εναντιώνονται στο ίδιο άτομο ούτε έχουν σχέση με τα ίδια χαρακτηριστικά της πράξης ενός παραβάτη¹⁴.

Η μέθοδος κατασκευής και δημιουργίας νόμων έχει τα δικά της πλεονεκτήματα. Κατ' αρχήν οι κανόνες της είναι σαφείς και γενικοί. Δημιουργεί συμπεριφορά αξιόπιστη και αναμενόμενη. Αν υπάρχει η απειλή της τιμωρίας ίσως να είναι τόσο αποτελεσματική, ώστε η τιμωρία να είναι περιττή, αφού υπόσχεται στους νομοταγείς πολίτες ασφάλεια και σιγουριά στη ζωή τους. Όμως, ακόμα και αν συμβαίνει αυτό, η τιμωρία δεν είναι από αυτή την άποψη ωφελμιστική, γιατί η τιμωρία είναι απόρροια του νόμου και εμείς αποφασίζουμε κατά πόσον έχουμε νόμους και ποιοι νόμοι έχουν ωφελμιστικές βάσεις. Ή ακόμα καλύτερα η τιμωρία δεν είναι απόρροια του νόμου αλλά της παράβασης του νόμου.

Οι νομοθέτες δεν επιλέγουν να τιμωρούν· ελπίζουν να μη χρειαστεί καμιά τιμωρία. Οι νόμοι τους θα είχαν επιτυχία ακόμα κι αν δεν προέκυπτε καμιά τιμωρία. Ο εγκληματίας είναι αυτός που κάνει την ουσιώδη επιλογή, αυτός την «επιφέρει στον εαυτό του». Αυτοί που υπακούν στο νόμο το κάνουν είτε γιατί βλέπουν ότι οι εντολές του είναι λογικές, είτε εξαιτίας του φόβου, είτε λόγω του χαρακτήρα και της ψυχосύνθεσής τους. Έτσι ο νόμος επιτυγχάνει τους σκοπούς του χωρίς να χρειάζεται η τιμωρία. Υπ' αυτήν όμως την έννοια θα είχαμε το νόμο που θα καθόριζε και θα επέβαλε ποινές και ο δικαστής από τη μεριά του δε θα είχε δικαίωμα επιλογής. Το νομικό, όμως, σύστημα είναι έτσι τροποποιημένο ώστε να αφήνει πλήρη ή μερική ελευθερία στο δικαστή για την επιλογή μιας συγκεκριμένης ποινής. Έτσι, για άτομα που έχουν παραβεί τον ίδιο νόμο η τιμωρία μπορεί να διαφέρει λόγω του βαθμού μοχθηρίας και υπευθυνότητας. Λέγοντας βαθμό υπευθυνότητας εννοούμε όχι το βαθμό ελευθερίας της θέλησης αλλά για παράδειγμα το βαθμό συνειδητής σε ένα έγκλημα¹⁵.

Το ουσιώδες, λοιπόν, στο νομικό σύστημα είναι ότι η επιβολή μιας συγκεκριμένης τιμωρίας δεν πρέπει να καθορίζεται από το καλό που η συγκεκριμένη τιμωρία θα έκανε είτε στον εγκληματία είτε στην κοινωνία, κατά τους ανταποδοτιστές. Επιλέγουμε ή συναινούμε και υιοθετούμε την επιλογή των άλλων ή ένα νομικό σύστημα ως ένα από τα εργαλεία μας για τη θεμελίωση των συνθηκών μιας καλής

¹⁴ Πρβλ. Mabbott, ό.π., σ.σ.155-158.

¹⁵ Πρβλ. Mabbott, ό.π., σ.σ.161-162.

ζωής. Αυτή η επιλογή λογικά προηγείται και είναι ανεξάρτητη της τιμωρίας οποιωνδήποτε συγκεκριμένων ατόμων ή νόμων. Οι νομοθέτες, έτσι, επιλέγουν συγκεκριμένους νόμους μέσα στο πλαίσιο αυτού του προκαθορισμένου συστήματος.

Κατά τους ανταποδοτιστές υπάρχουν τρία βασικά στοιχεία αλήθειας που αναγνωρίζει η ανταποδοτική σκοπιά της τιμωρίας και που η συνηθισμένη ωφελμιστική σκοπιά αγνοεί:

1) Κατ' αρχήν διεκδικεί την ιστορική αλήθεια. Είναι σωστή ως μια εξήγηση της προέλευσης της τιμωρίας. Το ποινικό δίκαιο ήταν στην αρχή υποκατάστατο της ατομικής εκδικητικότητας. Αυτό φαίνεται π.χ. στον εβραϊκό νόμο της αυτοκτονίας ή από το ρωμαϊκό δίκαιο, το οποίο τιμωρούσε τον κλέφτη που συλλαμβανόταν επ' αυτοφώρω δεύτερη φορά¹⁶.

2) Η δεύτερη μισή αλήθεια είναι ότι η ανταποδοτική τιμωρία μπορεί να είναι αναμορφωτική ή και προληπτική. Φυσικά είναι καθήκον του κράτους να προσπαθήσει να αναμορφώσει και να τιμωρήσει τους εγκληματίες, αλλά αν ένας εγκληματίας πειστεί να απέχει από το έγκλημα λόγω της προοπτικής μίας καλύτερης ζωής, μέσω της εκπαίδευσης ή μέσω της κατάρτισης ή μέσω οποιουδήποτε άλλου τρόπου, τότε δε θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο άνθρωπος αυτός έχει αναμορφωθεί από την τιμωρία¹⁷. Όμως, είναι αλήθεια ότι η τιμωρία βοηθά τα άτομα να γίνουν καλύτερα και δεν τα παρακινεί απλά ν' απέχουν από τιμωρητέες πράξεις από φόβο για τις συνέπειες.

Φαίνεται αρκετά εύλογο να αρνηθούμε a priori ότι μόνος ο πόνος μπορεί να παράγει ηθικά αποτελέσματα· αυτό αποδεικνύεται περίτρανα αν ισχυριστούμε ότι κανένας εξωτερικός παράγοντας δεν επιδρά στη διαμόρφωση του χαρακτήρα. Εμείς, όμως, γνωρίζουμε ότι ο χαρακτήρας των ατόμων επηρεάζεται σημαντικά από τη δυστυχία, την απώλεια, τη φτώχεια, τη ντροπή και συχνά, κάτω από ειδικές περιστάσεις, άτομα με σταθερή ψυχοσύνθεση, μεταβάλλουν το χαρακτήρα τους λόγω μεγάλων ηθικών αλλαγών που προκύπτουν. Η τιμωρία από την αναμορφωτική της σκοπιά μπορεί να ειπωθεί ότι είναι μια τεχνητή δημιουργία ευνοϊκών συνθηκών για την ηθική βελτίωση.

¹⁶ Rashdall H., "The Theory of Punishment" in *International Journal of Ethics*, vol.2, No 1 (October 1891), σ.σ.25-26.

¹⁷ Βλ. ό.π., σελ.27.

3) Η τρίτη μεγάλη αλήθεια είναι ότι το κράτος έχει ένα πνευματικό σκοπό. Υπάρχουν πολλά σοβαρά αδικήματα τα οποία το κράτος ίσως λογικά αρνείται να τιμωρήσει για κάποιους λόγους -όπως για παράδειγμα ίσως ένα αδίκημα να μην χρήζει ακριβούς καθορισμού- και όχι λόγω αδιαφορίας για την ηθική ευημερία. Κάνοντας τη διάκριση ανάμεσα στο έγκλημα και το αμάρτημα, μπορούμε να πούμε ότι το έγκλημα είναι απλά ένα αμάρτημα το οποίο είναι πρόσφορο να κατασταλεί από την ποινική νομοθετική πράξη. Ενώ, από την άλλη, υπάρχουν πολλά αδικήματα για τα οποία το κράτος μπορεί να κάνει λίγα με τις προληπτικές προσπάθειες της τιμωρίας αλλά περισσότερα αν εμποδίσει απλά αυτά να τιμωρηθούν¹⁸.

Κατά τους ανταποδοτιστές λοιπόν η ωφελιμιστική σκοπιά της τιμωρίας απορρίπτεται για δύο βασικούς λόγους : α) γιατί σε ορισμένες περιπτώσεις δικαιολογεί τη θυσία ενός αθώου ατόμου, πράγμα ανεπίτρεπτο για τους ανταποδοτιστές και β) γιατί πιστεύουν οι ανταποδοτιστές ότι αυτό που πραγματικά προλαμβάνει ένα μελλοντικό κακό δεν είναι η έννοια της τιμωρίας αυτή καθ' εαυτή αλλά η απειλή και ο φόβος της τιμωρίας. Επίσης θεωρούν ότι η ισχύς της ανταποδοτικής θεωρίας αποδεικνύεται α) από το γεγονός ότι ιστορικά προηγείται, β) από τον αναμορφωτικό και προληπτικό ρόλο που και η ίδια μπορεί κάλλιστα να παίζει και γ) εμποδίζοντας το κράτος κάποια αδικήματα να τιμωρηθούν, συντελεί στην εύρυθμη λειτουργία του.

¹⁸ Πρβλ. Rashdall, ό.π., σ.σ.29-31.

I. iv) Κατά ανταποδοτισμού και υπέρ ωφελιμισμού

Μία βασική ένσταση των ωφελιμιστών έναντι των ανταποδοτιστών είναι ότι «η ανταπόδοση μπορεί να καθορίσει μόνο ότι ένας άνθρωπος πρέπει να τιμωρηθεί· δεν μπορεί να καθορίσει τον τρόπο ή το πόσο και σ' αυτό το σημείο εμφανίζονται η αναμόρφωση και η πρόληψη»¹⁹, οι ωφελιμιστικές δηλαδή θεωρίες. Είναι αλήθεια ότι όταν τιμωρούμε έναν άνθρωπο και τον τιμωρούμε δίκαια, είναι πιθανόν να αποτρέψουμε τους άλλους και ίσως μπορέσουμε ν' αναμορφώσουμε και τον ίδιο· κι αν αυτά τα πρόσθετα αγαθά επιτευχθούν, τότε πέρα απ' την τιμωρία θα έχουμε επιτύχει κι άλλους στόχους. Αλλά η αναμόρφωση και η πρόληψη δεν είναι μετριάσιμος της τιμωρίας και για το λόγο αυτό ο Bradley, σύμφωνα με το Mabbott, δεν είχε δίκιο όταν υποστήριζε ότι «η αναμόρφωση και η πρόληψη ίσως μπορέσουν να μετριάσουν την τιμωρία»²⁰.

Όσον αφορά τώρα το ποσό και τον τρόπο της τιμωρίας, προκύπτουν τα ακόλουθα ερωτήματα: Πώς μπορεί το ποσό αυτό να καθοριστεί; Πώς μπορεί η ηθική ενοχή να εκφραστεί από την άποψη του φυσικού πόνου; Οποιοσδήποτε πιστεύει ότι η τιμωρία είναι δικαιολογημένη από τα αποτελέσματά της, το σωστό ή δίκαιο ποσό τιμωρίας είναι αυτό το οποίο θα εξυπηρετήσει καλύτερα τους σκοπούς για τους οποίους υπάρχει η τιμωρία, π.χ. για την πρόληψη και την αναμόρφωση. Αλλά πώς μπορούμε να καθορίσουμε το ποσό της τιμωρίας σε κάθε αδίκημα, ξεχωριστά από τους σκοπούς της;

Αν υποθέσουμε ότι δεν υπάρχει τέτοια δυσκολία, είναι ξεκάθαρο ότι «όταν το κατάλληλο ποσό τιμωρίας έχει επιβληθεί, το δικαίωμα να τιμωρούμε έχει εξανεμιστεί. Αν οποιαδήποτε περαιτέρω τιμωρία επιβάλλεται για ωφελιμιστικούς λόγους, θα ήταν απλώς μία αδικαιολόγητη σκληρότητα»²¹.

Υπάρχουν επίσης ενστάσεις σε ό,τι αφορά την ανταποδοτική θεωρία τόσο σχετικά με το θέμα του ορισμού όσο και με τη δικαιολόγησή της, πράγμα που δε συμβαίνει στην ωφελιμιστική θεωρία. Στην ωφελιμιστική θεωρία, οι οπαδοί της υποστηρίζουν ότι το κράτος έχει καθήκον να προστατεύει τους πολίτες του με την πρόληψη των εν δυνάμει παραβατών, παρεμποδίζοντας τους ενεργητικούς παραβάτες από το να

¹⁹ Βλ. Mabbott, ό.π., σελ.152.

²⁰ Βλ. Mabbott, ό.π., σελ.153.

²¹ Πρβλ. Rashdall, ό.π., σ.σ.23-24.

αδικήσουν ξανά π.χ. φυλακίζοντάς τους. Όμως δε συμβαίνει το ίδιο στην ανταποδοτική θεωρία. Η ανταποδοτική τιμωρία είναι ένα είδος επιτακτικά επιβαλλόμενης απόδοσης ή αποζημίωσης. Έτσι, ο Day δίνει τον ορισμό ότι «μια ανταποδοτική τιμωρία σημαίνει μια απόδοση ή μια αποζημίωση σε κάποιον, που επιβάλλεται από το νομοθέτη στον παραβάτη για ένα αδίκημα»²².

Ο Day έχει ήδη προτείνει ότι ο νομοθέτης έχει ένα ηθικό δικαίωμα να τιμωρεί τους παραβάτες ανταποδοτικά μόνο και μόνο αν το καλό της επανόρθωσης υπερτερεί του κακού της ανταπόδοσης. Η ανταποδοτική δικαιοσύνη και η διανεμητική δικαιοσύνη είναι και οι δύο μορφές δικαιοσύνης, γιατί είναι και οι δύο εφαρμογές του κανόνα Δικαιοσύνης. Η ειδοποιός διαφορά είναι ότι η διανεμητική αφορά την εφαρμογή ενός κανόνα στη διανομή των αγαθών, ενώ η ανταποδοτική αφορά την εφαρμογή του στην αναδιανομή των αγαθών ύστερα από κάποια αρχική διανομή αυτών που είχαν αναδιανεμηθεί από ένα έγκλημα²³.

Μια δικαιολόγηση τιμωρίας προϋποθέτει κάποια έννοια εγκλήματος. Η τιμωρία επιβάλλεται σε υποτιθέμενους παραβάτες για τα υποτιθέμενα εγκλήματά τους. Έτσι εμείς πρέπει να αναρωτηθούμε τι συμβαίνει με το έγκλημα ώστε να κάνει την τιμωρία ως την κατάλληλη απάντηση γι' αυτό. Οι ωφελμιστές που θεωρούν την πρόληψη του εγκλήματος ως το βασικό σκοπό της τιμωρίας ίσως πουν ότι αυτό που συμβαίνει στο έγκλημα είναι βλαβερό: επομένως, προκαλούμε βλάβη (με την τιμωρία) για να εμποδίσουμε μεγαλύτερη βλάβη που θα είχε προκληθεί διαφορετικά από το έγκλημα. Οι ανταποδοτιστές που επιμένουν ότι η τιμωρία πρέπει να δικαιολογείται ως μία ουσιαστικά κατάλληλη απάντηση στο έγκλημα, πρέπει να παρέχουν ένα λόγο εγκλήματος και να εξηγήσουν πώς και γιατί χρειάζεται μια απάντηση αντιποίνων. Έτσι, μερικοί ισχυρίζονται για παράδειγμα ότι «τα εγκλήματα είναι παραβιάσεις που αξίζουν μομφή, μια μομφή που την απονέμει η τιμωρία»²⁴. Ή ότι «το έγκλημα χωρίζει τον παραβάτη από το καλό και την κοινότητα, ένας χωρισμός που μόνο η τιμωρία μπορεί να επαναφέρει»²⁵.

Για πολλούς η θεωρία της τιμωρίας παρουσιάζεται ως μία αντίθεση ανάμεσα στους ωφελμιστές και τους ανταποδοτιστές. Μήπως, όμως, δεν θα έπρεπε να

²² Day J., “Retributive Punishment” in *Minds New Series*, vol.87, No 348 (October 1978), σελ.498

²³ Πρβλ. Day, ό.π., σ.σ.503-505.

²⁴ Hirsch V., *Censure and Sanctions*, Oxford 1993.

²⁵ Πρβλ. Morris H., “Persons and Punishment”, *Monist*, 52: 475-501.

δεχτούμε το επιχείρημα του Hart ότι «οποιοσδήποτε ηθικά ανεκτός λόγος τιμωρίας πρέπει να προβληθεί ως ένας συμβιβασμός ανάμεσα στις ρητές και στις εν μέρει αλληλοσυγκρουόμενες αρχές»²⁶; Στη θεωρία του Hart «ο γενικός δικαιολογητικός σκοπός» ενός συστήματος τιμωρίας πρέπει να κατανοηθεί από την ωφελμιστική άποψη της μείωσης του εγκλήματος, αλλά η επιδίωξη αυτού του σκοπού πρέπει να υπόκειται στους «παράπλευρους περιορισμούς» της δικαιοσύνης, που απαγορεύει την τιμωρία του αθώου ή τη δυσανάλογα αυστηρή τιμωρία του ενόχου. Αυτοί οι ανταποδοτικοί περιορισμοί πρέπει να κυβερνούν τις αποφάσεις σε κάθε ατομική περίπτωση, ακόμα κι αν τείνουν να εμποδίσουν την ικανότητα του συστήματος να επιδιώξουν τους γενικούς ωφελμιστικούς σκοπούς τους²⁷.

Οι ωφελμιστές λοιπόν προσάπτουν στην ανταποδοτική θεωρία ότι είναι ανίκανη να καθορίσει τόσο τον χρόνο και το ποσό της τιμωρίας όσο και να παρέχει κάποιες επαρκείς εξηγήσεις για τη δικαιολόγησή της. Οι ωφελμιστές πιστεύουν ότι η δική του θεωρία τέτοια προβλήματα δεν αντιμετωπίζει και αυτό γιατί έχουν ξεκαθαρίσει και αποσαφηνίσει τους λόγους που στηρίζουν τη δικαιολόγησή της · για τους ωφελμιστές βασικός σκοπός της τιμωρίας είναι η πρόληψη προκειμένου ν' αποφευχθούν περισσότερες δυσάρεστες συνέπειες στο μέλλον και προκειμένου να επέλθει ένα μεγαλύτερο καλό που θα υπερτερεί από το κακό και τη βλάβη που προξενεί η τιμωρία αυτή καθ' εαυτή.

²⁶ Πρβλ. Hart H., “Prolegomenon to the Principles of Punishment” in H. Hart (ed), *Punishment and Responsibility*, O.U.P., Oxford 1968, σ.σ.1-27.

²⁷ Πρβλ. Duff A. and Garland D., ό.π., σ.σ.4-5.

I. ν) Κριτικές και υπερασπίσεις

Τόσο οι ωφελμιστές όσο και οι ανταποδοτιστές συμφωνούν ότι πρέπει να απονέμεται αυστηρή τιμωρία για τα σοβαρά αδικήματα. Διαφωνούν, όμως, για την αιτία αυτού του λειτουργικού κανόνα. Αιτία για τους ωφελμιστές δεν είναι το γεγονός ότι τα σοβαρότερα αδικήματα αξίζουν πιο αυστηρή τιμωρία του παραβάτη. Περισσότερο μάλλον υποστηρίζουν ότι «όταν ένα αδίκημα είναι σοβαρό υπάρχει μεγαλύτερη ανάγκη παρεμπόδισης παρόμοιων αδικημάτων στο μέλλον -μεγαλύτερη ανάγκη για πρόληψη, μεγαλύτερη ασφάλεια εναντίον της επανάληψης- και γι' αυτό το λόγο μεγαλύτερη προσπάθεια αναμόρφωσης έτσι ώστε να μην επαναλάβει τα αδικήματά του, όταν επιστρέψει στην κοινωνία»²⁸.

Έχοντας, λοιπόν, το συλλογισμό ότι τα πιο σοβαρά αδικήματα πρέπει να τιμωρούνται πιο αυστηρά, για να εμποδίσουν παρόμοια αδικήματα στο μέλλον, η αύξηση της αυστηρότητας πρέπει να είναι δικαιολογημένη. Οι εκφοβιστικές ποινές ή οι ποινές που επιβάλλονται στα αδικήματα πρέπει να είναι αποτελεσματικές στην πρόληψη τέτοιων αδικημάτων ή στην προστασία της κοινωνίας. Όταν οι ποινές αποδεικνύονται αναποτελεσματικές απ' αυτήν τη σκοπιά, οι ωφελμιστές συμπεραίνουν είτε ότι αυτές οι ποινές δεν πρέπει να επιβάλλονται, είτε ότι πρέπει να αντικατασταθούν με άλλες που θα είναι πιο αποτελεσματικές.

Οι ανταποδοτικές θεωρίες της τιμωρίας δίνουν έμφαση στο παρελθόν, λαμβάνοντας την τιμωρία ως τη δίκαιη συνέπεια των εγκληματικών πράξεων. Ως το σημείο που τονίζουν την εγκληματική αξία ως μια συνθήκη τιμωρίας, οι θέσεις τους γίνονται αποδεκτές όταν όμως προσπαθούν να επεκτείνουν το σημείο αυτό και να δημιουργήσουν μια θεωρητική δικαιολόγηση για το θεσμό της τιμωρίας, οι ανταποδοτιστές συνήθως δε γίνονται πειστικοί και ξαναγυρίζουν στη συζήτηση για την τιμωρία που είναι «αρμόζουσα» είτε γιατί από κάποια άποψη ενοχή και τιμωρία πάνε μαζί, είτε γυρνάνε πίσω στις ψυχολογικές αρχές, γιατί ο νόμος της ανταπόδοσης έχει βαθιές ρίζες στη συναισθηματική μας ιδιοσυγκρασία²⁹. Από την άλλη, οι ωφελμιστικές θεωρίες κοιτάζουν στο μέλλον, θεωρώντας τα αποτελέσματα της τιμωρίας ως επαρκή στοιχεία για τη δικαιολόγησή της. Ενώ οι ωφελμιστικές θεωρίες μπορούν με αυτόν τον τρόπο να παρέχουν μια καλύτερη θεωρητική δικαιολόγηση για

²⁸ Βλ. Hospers J., ό.π., σελ.454.

²⁹ Πρβλ. Crossley D., "Bradley's Utilitarian Theory of Punishment" in *Ethics*, vol.86, No 3 (April, 1976), σ.σ.200-213.

το θεσμό της τιμωρίας, συχνά κατηγορούνται ότι παραπαίουν σε ό,τι αφορά το βαθμό μεταχείρισης συγκεκριμένων ατόμων. Οι κριτικοί υποστηρίζουν ότι η ωφελμιστική θέση ανοίγει την πόρτα στην αδικία, αφού για τους σκοπούς της κοινωνίας ίσως θυσιάζεται ο αθώος με την τιμωρία αντί για τον ένοχο.

Η σημαντικότερη, λοιπόν, κριτική που ασκείται στην ωφελμιστική θεωρία έχει να κάνει με τη θυσία του αθώου, η οποία θεωρία τη δικαιολογεί σε ορισμένες περιπτώσεις όταν αυτή γίνεται προς όφελος της κοινωνίας και όταν τα αποτελέσματα που θα προκύψουν θα έχουν μεγαλύτερη αξία και κυρίως θα αφορούν το μεγαλύτερο μέρος της κοινωνίας. Θα προκύψει δηλαδή μεγαλύτερο ποσό ευτυχίας στο μεγαλύτερο ποσοστό ατόμων.

Αυτή είναι μία απάντηση που δίνουν οι ωφελμιστές στην κριτική που τους ασκούν για τη θυσία του αθώου. Η άλλη απάντηση που δίνουν ορισμένοι είναι ότι η τιμωρία του αθώου είναι απίθανο να μειώσει το έγκλημα και, επομένως, ο ωφελμισμός δεν την εγκρίνει. Άρα αρνούνται την κατηγορία που τους προσάπτουν ότι η θεωρία τους δικαιολογεί τη θυσία του αθώου. Όπως υποστηρίζουν, η θεωρία τους δεν μπορεί να δικαιολογήσει την τιμωρία του αθώου, επειδή «τιμωρία» σημαίνει επιβολή πόνου σε ένα άτομο ένοχο αδικήματος. Και ν' αρνηθούμε ότι μπορεί να υπάρχει νομικώς σωστή τιμωρία των ηθικά αθώων πράξεων είναι σαν να αρνούμαστε ότι ένας νόμος μπορεί να είναι άδικος, πράγμα το οποίο είναι παράλογο. Οι ωφελμιστές υπερασπίζονται καλύτερα τους εαυτούς τους λέγοντας ότι η θεωρία τους είναι μια απάντηση, όχι στην ερώτηση «τι δικαιολογεί την τιμωρία;» αλλά στην ερώτηση «τι δικαιολογεί την τιμωρία του (ηθικά) ενόχου;»³⁰.

Αυτή η απλή τροποποίηση της ερώτησης επιτυγχάνει πιο αποτελεσματικά το επιθυμητό αποτέλεσμα, το να δικαιολογήσει δηλαδή την ωφελμιστική θεωρία από τη δικαιολόγηση της τιμωρίας του αθώου. Έχει, επίσης, το πλεονέκτημα να εκθέσει πιο ξεκάθαρα το πραγματικά ηθικό ζήτημα ανάμεσα στις αντιτιθέμενες θεωρίες της τιμωρίας. Για τον ανταποδοτιστή η απάντηση στο ερώτημα «τι δικαιολογεί την τιμωρία του ενόχου» είναι απλά η ενοχή του, ενώ για τον ωφελμιστή η απάντηση είναι «η τάση της τιμωρίας να περιορίζει την ύπαρξη κακών πράξεων»³¹.

³⁰ Lessnoff M., "Two Justifications of Punishment" in *The Philosophical Quarterly*, vol.21, No 83 (April 1971), σ.σ.142-143.

³¹ Βλ. Lessnoff, ό.π., σελ.143.

Ένας τρόπος να διασαφηνίσουμε ποια φαίνεται να είναι η αληθινή σχέση ανάμεσα στα ανταποδοτικά και στα ωφελμιστικά ζητήματα σε σχέση με την τιμωρία, είναι να επικαλεστούμε τη διάκριση ανάμεσα στους σκοπούς και τους κανόνες. Οι κανόνες είναι κοινωνικά επικυρωμένοι κανόνες συμπεριφοράς, οι οποίοι επιβάλλουν υποχρεώσεις στα άτομα και περιορισμούς στις πράξεις. Ορισμένοι κανόνες ορίζουν τι πρέπει να γίνει, ενώ άλλοι τι πρέπει να αποφευχθεί. Η τιμωρία είναι ένα μέσο με σκοπό τον περιορισμό της αδικίας³² αλλά είναι νόμιμο μέσο μόνο αν απομακρύνει την αδικία από τα άτομα και τα δικαιώματα των ατόμων προστατεύονται από περιοριστικούς κανόνες οι οποίοι απαγορεύουν την τιμωρία του αθώου και την υπερβολικά αυστηρή τιμωρία ακόμα και του ενόχου. Σε σχέση με την τιμωρία η ωφελμιστική θεωρία εκθέτει το σκοπό του θεσμού, ενώ ο ανταποδοτισμός εκθέτει απλώς έναν από τους κανόνες που διέπουν την αναζήτηση αυτού του σκοπού. Ο Lessnoff στο άρθρο του «Δύο δικαιολογήσεις της τιμωρίας» καταλήγει ότι η δικαιολογία μιας συγκεκριμένης πράξης της τιμωρίας είναι ανταποδοτική, ενώ η δικαιολόγηση ενός κανόνα νόμου που επιβάλλει τιμωρία είναι ωφελμιστική.

Μία σταθερή, λοιπόν, και παραδοσιακή ένσταση στον ωφελμισμό είναι ότι περιέχει άδικες τιμωρίες. Η απάντηση που δίνουν οι ωφελμιστές σε αυτήν την ένσταση είναι ότι η αρχή της ωφέλειας πρέπει να ερμηνευθεί ως μια δοκιμή, όχι μιας συγκεκριμένης τιμωρίας, αλλά ενός συστήματος ή ενός θεσμού τιμωρίας και ότι αυτός ο θεσμός τιμωρίας, που συνήθως θεωρούμε δίκαιο, είναι αυτός που στην πραγματικότητα έχει την καλύτερη ωφελμιστική δικαιολόγηση. Όμως ανταπαντούν οι αντίπαλοι του ωφελμισμού ότι στην πραγματικότητα δεν είναι αληθινό ένα τέτοιο σύστημα, ότι δηλαδή είναι υπερβολικά απίθανο το ένα δίκαιο σύστημα να πρέπει να είναι εξίσου χρήσιμο σε όλο το γενικό πλαίσιο και ότι είναι υπερβολικά δύσκολο να δοκιμάσουμε την ωφέλεια τέτοιων ποικίλων συστημάτων τιμωρίας που κυριαρχούν και έχουν κυριαρχήσει στις πολιτισμένες χώρες³².

Μία ακόμα κριτική που ασκείται στην ωφελμιστική θεωρία της τιμωρίας είναι η ηθική δικαιολόγηση που προσφέρει η δικαστική πλάνη. Από τη μία, ο ωφελμισμός πρέπει να κρίνει σύμφωνα με τη θεωρία της τιμωρίας και διατηρώντας τη βασική του αρχή ότι είναι ηθικά σωστό να' ναι τόσο προληπτικός. Η δικαιοσύνη δεν εφαρμόζεται ξεκάθαρα ορισμένες φορές και ο ωφελμιστής το αναγνωρίζει αυτό, αλλά όταν μία

³²Πρβλ. McCloskey H., "A note on Utilitarian Punishment" in *Mind News Series*, vol.72, No 288 (October 1963), σελ.599.

υψηλότερη ωφέλεια διακυβεύεται, η δικαιοσύνη πρέπει να υποχωρεί ή να είναι δευτερεύουσα³³. Από την άλλη, η δίκαιη μεταχείριση απαγορεύει την τιμωρία ενός αθώου ατόμου. Και πιο συγκεκριμένα για τον Kant, καμία κοινωνία δεν αξίζει να συντηρείται αν τα μέλη της όχι μόνο πράττουν άδικα, αλλά συγχωρούν και τη δικαστική πλάνη.

Κάποιοι έχουν παρατηρήσει συγκρούσεις ανάμεσα στο ωφελμιστικό κριτήριο για τα κατάλληλα ποσά τιμωρίας και σ' αυτό που ονομάζεται αρχή της ανταποδοτικής αναλογικότητας. Αυτή δηλώνει ότι τα πιο σοβαρά αδικήματα πρέπει να λαμβάνουν πιο αυστηρές ποινές. Αποτυγχάνει, όμως, να θέσει το ωφελμιστικό κριτήριο σε εφαρμογή. Και αυτό επειδή το ωφελμιστικό κριτήριο απαιτεί μια προληπτική απειλή· επιπλέον, μπορούμε να πούμε ότι οι εγκληματίες έχουν δικαίωμα να μην υποφέρουν την τιμωρία πέρα από τον αντίστοιχο περιορισμό, εκτός και αν μια τέτοια τιμωρία είναι αναγκαία για να εμποδίσει μεγαλύτερες ή περισσότερες παραβάσεις των δικαιωμάτων των αθώων ατόμων. Απ' αυτήν την άποψη μπορούμε να πούμε ότι η τιμωρία είναι δικαιολογημένη ως ένα αναγκαίο κακό και αν δικαιολογηθεί μ' αυτόν τον τρόπο, τότε δεν είναι άδικη.

Ένα επιπλέον επιχείρημα παρόμοιο στη μορφή με την ωφελμιστική υπεράσπιση της τιμωρίας μπορεί να ειπωθεί μέσω της ανταποδοτικής προσπάθειας για την ικανοποίηση των δικαιωμάτων. Το βασικό πρόβλημα μ' αυτό το επιχείρημα είναι ότι παρερμηνεύει τον τρόπο με τον οποίο επιλύονται οι συγκρούσεις ανάμεσα στα προφανή δικαιώματα και υιοθετούνται εξαιρετικοί όροι. Δεν αθροίζουμε τα δικαιώματα του ενός εναντίον του άλλου όπως καθορίζουμε τις ωφέλειες και τις βλάβες³⁴.

Και οι ανταποδοτικές και οι ωφελμιστικές θεωρίες της τιμωρίας υποστηρίζουν ότι είναι καθήκον του κράτους να προστατεύει τα δικαιώματα των ατόμων εναντίον των παραβάσεων. Οι νόμοι θεσπίζονται για να προστατεύουν τα δικαιώματα των ατόμων και οι ποινές απονέμονται για τις παραβιάσεις. Η κριτική τώρα έναντι της ανταποδοτικής θεωρίας συνοψίζεται στα εξής: «Έχει υποστηριχθεί με διάφορους τρόπους ότι η ανθρώπινη τιμωρία είναι δημιούργημα του ανθρώπινου νόμου και ο ανθρώπινος νόμος είναι εργαλείο του κράτους· αυτός ο τελικός σκοπός του κράτους

³³ Πρβλ. Strong, *ό.π.*, σελ.194.

³⁴ Πρβλ. Goldman A., "The Paradox of Punishment" in *Philosophy and Public Affairs*, vol.9, No 1 (Autumn 1979), σ.σ.50-52.

πρέπει να στοχεύει στην ευτυχία των μελών του και εξίσου ο νόμος και οι νομικές ποινές πρέπει να εξυπηρετούν τον ίδιο σκοπό. Από τη στιγμή που η τιμωρία επιβάλλει την επιβολή του πόνου, είναι -ξεχωριστά από τις συνέπειες- ένα κακό· συνεπώς είναι καλή και επομένως δίκαιη μόνο αν και στο βαθμό που υπηρετεί το κοινό καλό, προάγοντας την ευτυχία των ατόμων που τιμωρούνται ή του υπόλοιπου πληθυσμού. Σύμφωνα με αυτήν την άποψη, ο ανταποδοτισμός είναι αυτός καθ' εαυτός άδικος από τη στιγμή που απαιτεί από κάποια άτομα να επιβάλλουν πόνο σε κάποια άλλα, αδιαφορώντας για το αποτέλεσμα πάνω τους ή για την κοινωνική ευτυχία. Η ανταποδοτική θεωρία είναι ανίκανη πρακτικής εφαρμογής. Πώς είναι δυνατό να επιβάλλουμε πόνο στον ένοχο χωρίς να επιβάλλουμε πόνο και στους αθώους συγγενείς ή φίλους του; Από τη στιγμή που η ανταποδοτική θεωρία απαιτεί ότι όχι μόνο ο ένοχος πρέπει να τιμωρείται αλλά ακόμη και ο αθώος πώς είναι δυνατόν να αποφύγουμε να παρέχουμε μια πιο ανταποδοτική αδικία από τη δικαιοσύνη σε κάποια συγκεκριμένη περίπτωση;»³⁵.

Οι κριτικοί του ανταποδοτισμού τονίζουν ότι η ανταποδοτική τιμωρία δε σταματά να είναι μια υπερβολική αξίωση εκδικητικότητας, παρόλο που οι ετυμηγορίες αποδίδονται από αμερόληπτους δικαστές. Εφόσον η τιμωρία επιβάλλεται εξαιτίας του προηγούμενου εγκλήματος σε απάντηση προς το αίτημα για ανταπόδοση, η εκδικητικότητα συνεπώς παραμένει. Η εκδικητικότητα είναι παρούσα όπου η τιμωρία επιβάλλεται για ένα εγκληματικό αδίκημα και στοχεύει μόνο στο να κάνει το δράστη του να υποφέρει.

Οι κριτικοί της ανταποδοτικής θεωρίας υποστηρίζουν ότι είναι ανίκανη πρακτικής εφαρμογής για δύο κυρίως λόγους. Ο πρώτος λόγος τίθεται με το ερώτημα «πώς μπορούν οι άνθρωποι με έλλειψη παντογνωσίας να υπολογίσουν το βαθμό ενοχής των ατόμων που προκαλούν και μοιράζουν πόνο;»³⁶. Η σημασία αυτής της ερώτησης είναι ότι με «λίγη» παντογνωσία δεν έχουμε και δεν μπορούμε να αποκτήσουμε γνώση υπευθυνότητας για τις εγκληματικές πράξεις τέτοια ώστε να' ναι αρκετά αποτελεσματική ή επαρκής, ώστε να βασίσουμε την τιμωρία.

Η δεύτερη δυσκολία στην πρακτική εφαρμογή της ανταποδοτικής θεωρίας δημιουργείται από την ερώτηση που θέσαμε προηγουμένως: «πώς είναι δυνατόν επιπλέον να επιβάλλουμε πόνο στον ένοχο χωρίς να επιβάλλουμε πόνο στους αθώους

³⁵ Michael J. and Wechsel H., *Criminal Law and Its Administration*, Chicago 1940, σελ.14.

³⁶ Βλ. Strong, ό.π., σελ.194.

φίλους και συγγενείς του;»³⁷. Η θεωρία απαιτεί ότι όχι μόνο ο ένοχος πρέπει να τιμωρηθεί αλλά και ότι ο αθώος δεν πρέπει να τιμωρηθεί. Έτσι, όμως, η θεωρία αναπόφευκτα πέφτει σε αντίφαση και η ίδια αυτοδιαψεύδεται.

Θα ήταν ίσως άτοπο για έναν παραβάτη να παραπονεθεί για αδικία όταν τον μεταχειριζόμαστε με τρόπο αντίστοιχο με τον τρόπο που μεταχειρίστηκε το θύμα του. Αν δεν μπορεί να αποδείξει μια ηθική σχετική διαφορά ανάμεσα στον εαυτό του και το θύμα του, τότε δεν μπορεί να υποστηρίξει ότι πρέπει να απολαμβάνει όλα εκείνα τα δικαιώματα που θα ήταν πρόθυμος να παραβιάσει. Σ' αυτήν την ανταποδοτική πρόταση, όμως, πολλοί ενίστανται και υποστηρίζουν ότι το επιχείρημα των ανταποδοτιστών που περιορίζει την αυστηρότητα των δικαιολογημένων τιμωριών σφάλει όταν υπολογίζει με τον ίδιο βαθμό τη βλάβη του ενόχου και του αθώου. Ορισμένοι ίσως υποστήριζαν ότι ο ένοχος δεν αξίζει ίση μεταχείριση. Η κοινωνία, συνεπώς, έχει το δικαίωμα να επιβάλλει μεγαλύτερη ποινή στον παραβάτη αν αυτό είναι αναγκαίο ή ωφέλιμο³⁸.

Το επιχείρημα, όμως, αυτό βασίζεται σε μια σύγχυση. Η μεταχείριση του παραβάτη, ίση ή ίδια με τη δίκαιη μεταχείριση του αθώου, απαιτεί να μην υπάρχει βλάβη ή στέρηση των δικαιωμάτων. Όμως από τη στιγμή που επιβάλλουμε βλάβη στον παραβάτη και όχι στον αθώο δεν υπολογίζουμε με τον ίδιο τρόπο τα ενδιαφέροντά τους. Αν τους επιβάλλουμε μεγαλύτερη ζημία γινόμαστε όπως αυτούς, παραβάτες των δικαιωμάτων και γι' αυτό το λόγο παραβάτες του εαυτού μας. Η παράβασή τους δε μας δίνει το δικαίωμα να κάνουμε το ίδιο λάθος στους εαυτούς μας. Πρέπει επίσης να θυμόμαστε ότι η τιμωρία που επιβάλλεται δίκαια είναι διαφορετική από την αποζημίωση που οφείλεται στα θύματα.

Συνοψίζοντας λοιπόν θα λέγαμε ότι ωφελμιστές και ανταποδοτιστές συμφωνούν ως προς το ότι πρέπει να επιβάλλεται μια αυστηρή τιμωρία για τα σοβαρά και ειδικά εγκλήματα. Διαφωνούν όμως για το λόγο επιβολής αυτής της αυστηρής τιμωρίας. Για τους ανταποδοτιστές που κοιτάζουν στο παρελθόν, η τιμωρία έρχεται απολύτως φυσικά ως το επακόλουθο μιας οποιασδήποτε άδικης πράξης. Όμως αυτοί που ασκούν κριτική στον ανταποδοτισμό ισχυρίζονται ότι η ανταποδοτική θεωρία περιέχει ορισμένα αρνητικά σημεία :α) η ίδια αποτελεί μια μορφή εκδικητικότητας και β) είναι ανίκανη πρακτικής εφαρμογής και γιατί δεν μπορεί να υπολογίσει το

³⁷Βλ. ό.π., σελ.195.

³⁸ Πρβλ. Goldman, ό.π., σ.σ.45-46.

βαθμό ενοχής των ατόμων ώστε να επιβάλλει το κατάλληλο ποσό τιμωρίας και γιατί επιβάλλοντας πόνο στον ένοχο, επιβάλλουμε ταυτόχρονα πόνο και στους αθώους συγγενείς και φίλους του.

Οι ωφελιμιστές αντίθετα που κοιτάζουν στο μέλλον θεωρούν ότι τ' αποτελέσματα της τιμωρίας αποτελούν επαρκή στοιχεία για να δικαιολογήσουν την ύπαρξή της. Όμως και εδώ υπάρχουν ενστάσεις και οι κυριότερες αφορούν : α) τη θυσία ενός αθώου ατόμου, β) το γεγονός ότι ο ωφελιμισμός περιέχει άδικες τιμωρίες και γ) την ύπαρξη της δικαστικής πλάνης. Και οι μεν και οι δε με διάφορα επιχειρήματα είτε απορρίπτουν τις κατηγορίες που τους προσάπτουν είτε προσπαθούν να τις ανασκευάσουν και να δώσουν τη δική τους εκδοχή.

II. i) Ο Hobbes και το δικαίωμα να τιμωρούμε

Ο Hobbes στο *Λεβιάθαν* ορίζει την τιμωρία «ως κάτι το δυσάρεστο που επιβάλλει η δημόσια εξουσία σε όποιον διέπραξε ή ανέχθηκε κάτι, το οποίο η ίδια η εξουσία κρίνει ως παράβαση του νόμου και αποσκοπεί στο να κατακτήσει τη βούληση των ανθρώπων πιο ευπειθή»³⁹.

Στο ερώτημα τώρα πώς προήλθε το δικαίωμα ή η εξουσία της τιμωρίας ο Hobbes υποστηρίζει αρχικά ότι κανείς δε δεσμεύεται με σύμβαση να μην ανθίσταται στη βία και επομένως δε μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει παραχωρήσει σε άλλον το δικαίωμα να ασκήσει βία πάνω του. Όταν η πολιτική κοινότητα συστήνεται, καθένας εκχωρεί το δικαίωμα προστασίας του άλλου, αλλά όχι προστασίας του εαυτού του. Επίσης, δεσμεύεται να βοηθήσει όποιον κατέχει την κυριαρχία στην τιμωρία κάποιου τρίτου, αλλά όχι του εαυτού του. Ωστόσο, όποιος βοηθά τον κυρίαρχο όταν αυτός βλάπτει κάποιον άλλο, δεν του εκχωρεί ταυτόχρονα το δικαίωμα να τιμωρεί, εκτός κι αν κατέχει ο ίδιος αυτός το δικαίωμα.

Συμπεραίνει, λοιπόν, ο Hobbes ότι το δικαίωμα της πολιτικής κοινότητας να τιμωρεί και των αντιπροσώπων της φυσικά, δε θεμελιώνεται σε παραχώρηση ή δωρεά εκ μέρους των υπηκόων. Πριν από τη σύσταση της πολιτικής κοινότητας, όλοι είχαν δικαίωμα σε όλα· ο καθένας είχε δικαίωμα να κάνει οτιδήποτε θεωρούσε απαραίτητο για την επιβίωσή του. Αυτό, άλλωστε, είναι και το θεμέλιο του δικαιώματος της τιμωρίας το οποίο ασκείται σε κάθε πολιτική κοινότητα. Οι υπήκοοι δηλαδή δεν έδωσαν στον κυρίαρχο αυτό το δικαίωμα, αλλά παραιτήθηκαν από το δικό τους κι έτσι τον ενίσχυσαν να χρησιμοποιεί το δικό του, όπως νομίζει καλύτερα, για την επιβίωση όλων. Ωστε αυτό το δικαίωμα δεν του εκχωρήθηκε, απλώς αφέθηκε αποκλειστικά σε αυτόν⁴⁰.

Ο Hobbes είναι ο πρώτος πολιτικός φιλόσοφος που διακήρυξε το δικαίωμα του ένοχου προσώπου να αντιστέκεται στο νόμιμο ηγεμόνα και στη νόμιμή του τιμωρία. Αυτή τη διακήρυξη τη συναντάμε στο *Λεβιάθαν*, όπως είδαμε. Σύμφωνα με τον Schrock, υπάρχουν λόγοι να αμφιβάλλουμε ότι ο χομπσιανός ηγεμόνας μπορεί να αποκτήσει το δικαίωμα να τιμωρεί, αν το χομπσιανό υποκείμενο έχει το δικαίωμα να αντιστέκεται στην τιμωρία. «Αν αυτά τα δύο δικαιώματα δεν μπορούν να

³⁹ Hobbes T., *Λεβιάθαν*, μτφρ. Γ. Πασχαλίδης – Α. Μεταξόπουλος, τομ. Α', Γνώση, Αθήνα 1989, σ.369.

⁴⁰ Πρβλ.ό.π., σσ.369-370.

συνυπάρξουν μέσα στο ίδιο ιδεώδες και πολιτικό σύστημα και αν ο Hobbes δεν αναιρέσει τη δήλωσή του για το δικαίωμα της αντίστασης, η τιμωρία του συντηρούμενη στην πολιτική θεωρία βρίσκεται σε πρόβλημα»⁴¹.

Ο Hobbes παραδέχεται το πρόβλημα. Επανειλημμένως αναγνωρίζει ότι το δικαίωμα του ατόμου ν' αντιστέκεται στην τιμωρία θα ήταν εμπόδιο για να αποκτήσει το δικαίωμα να τιμωρεί ο υποτιθέμενος ηγεμόνας. Ο Hobbes αναγνωρίζει πραγματικά ότι το να διακηρύττει το δικαίωμα ν' αντιστεκόμαστε στην τιμωρία -χωρίς να λείπει τίποτα για την απόκτηση αυτού του δικαιώματος που θα μπορούσε να ήταν σύμφωνο με το δικαίωμα να τιμωρούμε- είναι αντιενορατικό. Έτσι, ο Hobbes διακηρύσσοντας το δικαίωμα να αντιστεκόμαστε στην τιμωρία και υποστηρίζοντας ότι ένα τέτοιο δικαίωμα είναι συμβιβάσιμο με το δικαίωμα του ηγεμόνα να τιμωρεί, ο Hobbes επιχειρεί να δείξει ότι αυτά τα καθώς φαίνεται αντικρουόμενα δικαιώματα μπορούν πραγματικά να συνυπάρξουν μέσα στο κράτος και πως ένα τέτοιο πράγμα είναι δυνατόν να συμβεί.

Με μια πιο προσεχτική ματιά αντιλαμβανόμαστε ότι το δικαίωμα ν' αντιστεκόμαστε, το οποίο ο Hobbes διακηρύσσει, είναι το αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα της φύσης. «Το δικαίωμα της φύσης είναι βεβαίως το δικαίωμα να υπερασπιζόμαστε τους εαυτούς μας, το δικαίωμα να κυριαρχούμε στα άτομα ως το σημείο που βλέπουμε ότι δεν υπάρχει καμία αρκετά μεγάλη δύναμη ώστε να μας εκθέσει σε κίνδυνο»⁴². Πρέπει να δούμε τώρα ποιες είναι οι καταγωγές του δικαιώματος της τιμωρίας. Σύμφωνα με τον Schrock, ο Hobbes αναγνωρίζει δύο καταγωγές που καθιστούν το Θεό ως την άμεση και έσχατη αιτία του δικαιώματος του ηγεμόνα να τιμωρεί. Μία από αυτές τις έννοιες καθορίζει το δικαίωμα σύμφωνα με τη διαταγή του Θεού, ως μια ολοφάνερη δημιουργία που προκαλείται από την είσοδο μιας ύπαρξης στην πολιτική κοινότητα -όπου αυτή η κοινότητα με τη σειρά της περιλαμβάνεται μέσα στην ολιστική διδασκαλία του χριστιανικού Αριστοτελισμού. Η άλλη θεογονική καταγωγή του δικαιώματος της τιμωρίας που αποφεύγεται από τον Hobbes, περιλαμβάνει το δικαίωμα όχι ως «μια χαρακτηριστική ιδιότητα που

⁴¹ Schrock T., "The Right to Punish and Resist Punishment in Hobbes's Leviathan" in *The Western Political Quarterly*, vol.44, No 4 (December 1991), σ.σ.853-854.

⁴² Βλ. Hobbes, ό.π.,σελ.369

προκύπτει από τη φύση» αλλά ως «μια δύναμη συγκεκριμένης πράξης ή ξεκάθαρης αναγνώρισης από τη δημιουργία»⁴³.

Το 17^ο αιώνα υπήρχαν πολλές τέτοιες καταγωγές, μία από τις οποίες ο Hobbes υιοθέτησε και την προσαρμοσε στην ποικιλία των ειδών. Όμως η ανθρωπολογική θεωρία δεν προσέλκυε τον Hobbes, είτε γιατί δεν την έβλεπε ως πιθανή είτε γιατί την έβλεπε και τον τρόμαζε. Το βασικό του πρόβλημα με την ιδέα της επιβολής ενός ποινικού νόμου στην κατάσταση της φύσης ήταν ότι αυτή η κατηγορία και η τιμωρία είναι περιπτώσεις στις οποίες ορισμένοι περιφρονούν άλλους, θεωρώντας τους εαυτούς τους περισσότερο ίσους. Πίστευε ότι το ερώτημα, ποιος είναι ο καλύτερος άνθρωπος δεν έχει θέση στην κατάσταση της φύσης⁴⁴.

Ο Hobbes, λοιπόν, απαιτεί για τις θεωρίες του να' ναι σύμφωνες με μια έννοια των ατόμων τέτοια ώστε να είναι εξίσου, από τη μία, χωρίς το φυσικό δικαίωμα να τιμωρούν και, από την άλλη, να κατέχουν το δικαίωμα να αντιστέκονται στην τιμωρία. Στο *Λεβιάθαν* ο Hobbes αναφέρει τρεις θεωρίες όπου συναντάμε αυτά τα χαρακτηριστικά. Στις δύο από αυτές το δικαίωμα υποτίθεται ότι προέρχεται από την ατομικιστικότητα των αρχόμενων υποκειμένων. Στην τρίτη, ο Hobbes συλλαμβάνει το δικαίωμα ν' αντιμάχεται το φυσικό άτομο που είναι ο αρχόμενος ηγεμόνας. Έτσι, η ατομιστική θεωρία που βασίζεται στον ηγεμόνα είναι η θεωρία που ο Hobbes βρίσκει σύμφωνη με το δικαίωμα ν' αντιστεκόμαστε και την οποία προβάλλει στο *Λεβιάθαν*.

⁴³ Πρβλ. Schrock, ό.π., σ.σ.857-859.

⁴⁴ Πρβλ.,ό.π., σελ.858.

II. ii) Ο Locke και το δικαίωμα να τιμωρούμε

Αν επιχειρήσουμε να απαντήσουμε στο ερώτημα τι είναι αυτό που δικαιολογεί ένα συγκεκριμένο άτομο ή ένα σύνολο ατόμων να μας τιμωρεί αντί για κάποιο άλλο άτομο ή σύνολο ατόμων, θα δούμε ότι η απάντηση δεν είναι ούτε λόγω της ωφέλειας ούτε επειδή έτσι άξιζαν να τιμωρηθούν. Έτσι, λοιπόν, ούτε η κυβέρνηση αξίζει να μας τιμωρήσει ούτε κάνοντας αυτό μεγιστοποιεί την ευτυχία. Περισσότερο γίνεται επειδή η κυβέρνηση έχει την εξουσιοδότηση ή το δικαίωμα να το κάνει αυτό. Σύμφωνα, λοιπόν, με την παράδοση του Λοκ αλλά και των συγχρόνων, όπως του Nozick, ισχυρίζονται ότι έχουν ηθικό δικαίωμα να τιμωρούν τους παραβάτες. Αυτό το «φυσικό εκτελεστικό δικαίωμα» παίζει κεντρικό ρόλο στην πραγματεία του Λοκ για το πώς η κυβέρνηση μπορεί να έχει το δικαίωμα να τιμωρεί τους πολίτες της και η υπεράσπιση του εκτελεστικού δικαιώματος του Λοκ είναι η πιο γνωστή από τις κλασικές υπερασπίσεις.

Το κίνητρο για την υπεράσπιση του φυσικού εκτελεστικού δικαιώματος φαίνεται λογικά ξεκάθαρο. Ο Λοκ και οι άλλοι φιλόσοφοι στην παράδοση των φυσικών δικαιωμάτων υποστηρίζουν ότι όλη η πολιτική εξουσία ή δύναμη είναι τεχνητή και έτσι πρέπει να εξηγείται από την άποψη πιο βασικών, φυσικών μορφών εξουσίας. Οι κυβερνήσεις για παράδειγμα έχουν δικαίωμα να περιορίζουν την ελευθερία μας μόνο ως το σημείο που τους έχουμε παραχωρήσει αυτό το δικαίωμα. Εμείς, όμως, κατέχουμε αυτό το δικαίωμα φυσικά. Τα κυβερνητικά δικαιώματα τότε, αποτελούνται απλά από τα φυσικά δικαιώματα εκείνων που γίνονται πολίτες, που μεταβιβάζονται στην κυβέρνηση με κάποια εκούσια υπόσχεση, εγγύηση (π.χ. συμβόλαιο, συναίνεση ή την αναγνώριση εμπιστοσύνης). Αυτή η μεταβίβαση δικαιωμάτων ίσως να μην τηρείται ορισμένες φορές, όπως όταν η συμφωνία είναι μόνο «σιωπηρή», αλλά πρέπει να γίνεται σαφές ότι η τιμωρία έχει την όποια δικαστική δύναμη⁴⁵.

Στο δεύτερο κεφάλαιο της Δεύτερης Πραγματείας, ο Λοκ υποστηρίζει ότι στη φυσική κατάσταση όλα τα άτομα απολαμβάνουν ένα ίσο δικαίωμα να τιμωρούν τους παραβάτες του νόμου της φύσης, που είναι αυτοί που «παραβιάζουν» τα δικαιώματα των άλλων. «Η εκτέλεση του νόμου της φύσης στη φυσική κατάσταση, τίθεται σε εφαρμογή στα χέρια του κάθε ατόμου, όπου ο καθένας έχει το δικαίωμα να τιμωρήσει

⁴⁵ Πρβλ. Simmons J., “Locke and the Right to Punish” in *Philosophy and Public Affairs*, vol.20, No 4 (Autumn 1991), σ.σ.313-314.

τους παραβάτες του νόμου σ' ένα τέτοιο βαθμό, ώστε να παρεμποδίσει την παραβίασή του».

Ο Λοκ υποστηρίζει ότι στη φυσική κατάσταση κάποιος μπορεί να επιβληθεί με την ισχύ του σε κάποιον άλλο· δε διαθέτει όμως απόλυτη και αυθαίρετη ισχύ να μεταχειριστεί έναν εγκληματία σύμφωνα με τις επιταγές των παθών του ή των απεριόριστων υπερβολών της προσωπικής του βούλησης. Δικαιούται δηλαδή να του επιβάλει μόνο «ποινή ανάλογη προς την παράβασή του και επαρκή για την επανόρθωση της αδικίας και την αποτροπή της. Διότι μόνο αυτοί οι δύο λόγοι επιτρέπουν νόμιμα σε κάποιον να βλάψει κάποιον άλλο, πράξη που αποκαλούμε τιμωρία»⁴⁶.

Ενώ η εκτέλεση αυτού του δικαιώματος στη φυσική κατάσταση είναι αναγκαία ώστε να ενισχύσει το φυσικό νόμο, ταυτόχρονα είναι και πρόβλημα. Και αυτό γιατί, επειδή οι άνθρωποι τείνουν να είναι μεροληπτικοί με τους εαυτούς τους και τους φίλους τους, δε θα χρησιμοποιήσουν πάντοτε σωστά αυτό το δικαίωμα να τιμωρούν. Ίσως τιμωρούν υπερβολικά ή να τιμωρούν εκεί που δεν υπάρχει καθόλου ενοχή, το οποίο θα προκαλέσει μια παρόμοια απάντηση απ' αυτούς που τιμωρήθηκαν και «σύγχυση και αταξία» ή κατάσταση πολέμου θ' ακολουθήσει⁴⁷.

Αυτό που χρειάζεται φυσικά είναι ένας κοινός κριτής να στέκεται πάνω απ' αυτά και να είναι εξουσιοδοτημένος ν' αποφασίζει ποια είναι η κατάλληλη λύση για τις αναμεταξύ τους διαμάχες. Αν ο καθένας εκχωρεί το δικαίωμά του να τιμωρεί σ' έναν τέτοιο κριτή, ο καθένας θα ωφεληθεί από τη μεγαλύτερη ασφάλεια και σταθερότητα που θα προκύψει. Αυτό είναι φυσικά ένα από τα κύρια επιχειρήματα του Λοκ για το ευκαίριον της πολιτικής κοινωνίας, η βασική του απάντηση προς τους αναρχικούς.

⁴⁶ Locke, J., *Δεύτερη Πραγματεία Περί Κυβερνήσεως*, μτφρ.Π.Κιτρομηλίδης, Γνώση, Αθήνα 1990, σελ.86

⁴⁷ Πρβλ., ό.π., σελ.317.

II. iii) Ο Beccaria και η τιμωρία

Ο Beccaria, του οποίου η σκέψη επηρεάστηκε από τους ωφελιμιστές, ενδιαφερόταν για τη δικαιοσύνη και αξίωνε ότι ο εγκληματίας πρέπει να τιμωρηθεί, για να εμποδιστεί αυτός αλλά και οι υπόλοιποι από μελλοντικές κολάσιμες πράξεις. Ο Beccaria αντηχεί την άποψη του Hobbes ότι «απαγορεύεται να επιβάλλουμε τιμωρία για οποιονδήποτε άλλο στόχο πέρα απ' την αναμόρφωση του παραβάτη ή την καθοδήγηση των άλλων». Έτσι ο Beccaria σχεδίασε μια κλίμακα εγκλημάτων που καθορίζονταν αποκλειστικά από την αξία της ζημίας που προκαλούσαν στην κοινωνία. Για το κάθε έγκλημα θα υπάρχει καθορισμένη μια απόλυτη ποινή. Κατά την άποψή του, είναι λάθος να υπολογίζουμε είτε το έγκλημα είτε την ποινή από την πρόθεση ή από τον πνευματικό χαρακτήρα του εγκληματία, από τη στιγμή που τα αντικειμενικά κριτήρια θα είναι ανεφάρμοστα⁴⁸.

Σπουδαίο ρόλο στο έργο του Beccaria παίζει η έννοια της πρόληψης, όμως η πρόληψη τείνει να δώσει έμφαση στο συναίσθημα του φόβου και φυσικά μια κοινωνία ελεύθερων ατόμων ωθείται από άλλα κίνητρα. Για παράδειγμα, ένας εγκληματίας αποτρέπεται σε μεγαλύτερο βαθμό όταν μαθαίνει να πράττει από τα υψηλά κίνητρα της αλληλεγγύης και της συνεργασίας. Με λίγα λόγια αποτρέπεται όταν αναμορφώνεται. Είναι ξεκάθαρο, επομένως, ότι αν δεν συνδέσουμε το προληπτικό στοιχείο με το αναμορφωτικό, τότε δεν μπορούμε να περιμένουμε από την τιμωρία να ικανοποιήσει το στόχο της. «Ο εγκληματίας είναι ένας εν δυνάμει καλός πολίτης. Αν δε συνέβαινε αυτό και η φύση του ήταν απλώς ένα σύμπλεγμα από ενστικτώδεις και παρορμητικές αντιδράσεις σε εξωτερικά ερεθίσματα, θα έπρεπε να τον κλειδώσουμε ή να τον φιμώσουμε· πάντως όχι να τον τιμωρήσουμε»⁴⁹.

Ο Beccaria αναγνωρίζει ότι το έγκλημα μπορεί να ξεριζωθεί μόνο θεραπεύοντας τον εγκληματία αλλά πριν φτάσει σ' αυτό το σημείο δίνει τις βασικές αρχές για το πώς οφείλει να είναι η τιμωρία προκειμένου να επιτύχει το στόχο της. Έτσι, λοιπόν, διαβάζουμε ότι «η ποινή και κάθε ποινή για να μην καταδυναστεύει έναν ή και περισσότερους πολίτες, θα πρέπει να είναι γρήγορη, αναγκαία, δημόσια, ανάλογη με το αδίκημα και καθορισμένη ρητώς από τους νόμους»⁵⁰. Πρέπει να είναι γρήγορη,

⁴⁸ Πρβλ. Pauley W., "Beccaria and Punishment" in *International Journal of Ethics*, vol.35, No 4 (July 1925), σ.σ.406-407.

⁴⁹ Βλ., ό.π., σελ.408.

⁵⁰ Beccaria C., *Περί Αδικημάτων και Ποινών*, μτφρ. Αδ. Κοραής, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, σελ.156.

γιατί όσο λιγότερο χρονικό διάστημα μεσολαβήσει ανάμεσα στην ποινή και το αδίκημα τόσο πιο δυνατά θα εντυπωθούν στην ανθρώπινη ψυχή οι δυο αυτές έννοιες και οι άνθρωποι θα κατανοήσουν τη σχέση τους ως την αιτία και το αιτιατό. Πρέπει να είναι, ακόμα, βέβαιη και αναπόφευκτη και ας είναι μέτρια, γιατί αυτή θα εντυπωθεί βαθύτερα στην ανθρώπινη ψυχή απ' ό,τι μια αυστηρή και αβέβαιη τιμωρία, την οποία ελπίζει να αποφύγει ο ένοχος. Πρέπει να είναι, επίσης, δημόσια και είναι ωφέλιμο τα μικρά αδικήματα να τιμωρούνται δημόσια, γιατί προς αυτά κλίνει περισσότερο η ψυχή του ανθρώπου και καθώς απομακρυνόμαστε από τα μικρά αδικήματα τιμωρώντας τα, έτσι, απομακρυνόμαστε και από τα μεγάλα. Η ποινή πρέπει να είναι ανάλογη με το αδίκημα και όσον αφορά τον τρόπο με τον οποίο θα επιβληθεί στους παραβάτες. Τέλος, η ποινή θα πρέπει να καθορίζεται από τους νόμους, γιατί έτσι θα καταστεί λογική και επομένως ικανή να γίνει κατανοητή από λογικά όντα⁵¹.

Παρ' όλ' αυτά ο Beccaria είναι κατηγορηματικός και πιστεύει ότι η πιο σίγουρη μέθοδος πρόληψης του εγκλήματος είναι να προτιμήσουμε το σύστημα εκπαίδευσης. Το κράτος έχει την υποχρέωση να αποτρέψει τα άτομα από το έγκλημα αναμορφώνοντάς τα. Η κοινωνία ως ένας οργανισμός αποτελείται από ελεύθερα άτομα που διακυβεύουν την ύπαρξή τους, όταν το έγκλημα πιθανόν μείνει ατιμώρητο. Για την κοινωνία η τιμωρία είναι μια κοινωνική προσταγή και επομένως αναμορφώνουμε ή προσπαθούμε να αναμορφώσουμε τους εγκληματίες, καλλιεργώντας τους το αίσθημα της κοινωνικής συμφωνίας κάτω από την οποία ζουν⁵².

Είναι ξεκάθαρο ότι ο Beccaria βάζει σε πρώτο πλάνο την πρόληψη ως σκοπό της τιμωρίας, δεν είναι τόσο ξεκάθαρο ότι πιστεύει ότι ο εγκληματίας πρέπει να αναμορφώνεται και το έγκλημα ότι πρέπει να ελαττωθεί. Όχι λιγότερο από τον Μοντεσκιέ, πιστεύει ότι «στις μετριοπαθείς κυβερνήσεις η αγάπη κάποιου για τη χώρα του, η ντροπή και ο φόβος της μομφής είναι περιοριστικά κίνητρα, ικανά να εμποδίσουν ένα μεγάλο αριθμό εγκληματιών». Η ιδεώδης τιμωρία είναι αυτή που θα βοηθήσει να απονεμηθεί δικαιοσύνη μέσα στις καρδιές αυτών που ξέρουν ότι δεν είναι.

⁵¹ Πρβλ. Beccaria, ό.π., σ.σ.87-94.

⁵² Πρβλ., Pauley, ό.π., σ.σ.409-410.

II. iv) Το έγκλημα και η τιμωρία κατά τον Hegel

Πριν δούμε τις απόψεις του Hegel για το έγκλημα και την τιμωρία, πρέπει να επισημάνουμε ότι κεντρικό ρόλο στη Φιλοσοφία Δικαίου του Hegel κατέχει η έννοια της βούλησης η οποία αποτελεί αντικείμενο μελέτης και ερμηνείας σε ολόκληρο το έργο. Σκοπός του Hegel είναι να παρουσιάσει μια έννοια, στην οποία να εναρμονίζεται η ατομική θέληση και η κοινωνία και το συμπέρασμά του είναι ότι το γεγονός ότι το άτομο και η κοινωνία βρίσκονται χωριστά το ένα από το άλλο δεν είναι πραγματικότητα αλλά φάσεις μιας διαδικασίας σκέψης. Την έννοια λοιπόν της βούλησης ο Hegel τη συνδυάζει τόσο με το έγκλημα όσο και με την τιμωρία και καταλήγει σε ανάλογα συμπεράσματα. Λέει λοιπόν :«Η βία είναι μια εκδήλωση της βούλησης που ακυρώνει και αντικαθιστά τη βούληση που εμφανώς επιδεικνύεται...Η εγκληματική πράξη είναι μια άρνηση και η τιμωρία είναι η άρνηση της άρνησης...Η έννοια της τιμωρίας επιβάλλει την αναγκαιότητα της δίκαιης τιμωρίας αυτού του εγκληματία ως προϊόν μιας αρνητικής βούλησης...Η ανταπόδοση είναι το πισωγύρισμα του εγκλήματος εναντίον του εαυτού του· η ίδια η πράξη του εγκληματία κρίνει τον εαυτό του...Η τιμωρία εκφράζει την έμφυτη βούληση του εγκληματία, είναι μια ολοφάνερη απόδειξη της ελευθερίας του και είναι δικαίωμά του...Η εξαφάνιση του εγκλήματος είναι αποπληρωμή και η αποπληρωμή είναι βία στη βία, τότε το έγκλημα έχει ένα ορισμένο ποσοτικό και ποιοτικό μέγεθος που μπορεί να ξαναβρίσκεται στην άρνησή του σαν ύπαρξη»⁵³.

Το έγκλημα, επομένως, είναι η παραβίαση από το άτομο ενός αφηρημένου δικαιώματος και η τιμωρία είναι η αναπόφευκτη αποκατάσταση του δικαιώματος. Από τη στιγμή που ο εγκληματίας συνειδητά αθετεί το δικαίωμα, θα μεταχειριζόταν με τρόπο ανάξιο για την αξιοπρέπειά του, αν δεν λάμβανε τιμωρία. Η τιμωρία, όπως συνάγεται από τις απόψεις του Hegel, είναι μία δίκαιη και ιερή ανταπόδοση. Όταν τώρα η μέθοδος της τιμωρίας διαχωριστεί από τη φύση της, πρέπει να εξεταστεί κατά πόσον η τιμωρία πρέπει να είναι περισσότερο προληπτική παρά αναμορφωτική. Όμως η τιμωρία για τον Hegel, όπως γράφει ο Dyde «είναι ουσιωδώς ανταποδοτική και συμπτωματικώς μπορεί να είναι επιπρόσθετα προληπτική ή αναμορφωτική, όταν το απαιτεί η συγκεκριμένη περίπτωση»⁵⁴.

⁵³ Hegel G., *Φιλοσοφία του Δικαίου*, μτφρ. Γ. Λιονής, Αναγνωστίδη, Αθήνα, σσ.113-122.

⁵⁴ Dyde S., "Hegel's Conception of Crime and Punishment" in *The Philosophical Review*, vol.7, No 1 (January 1898), σ.σ.63-64.

Ο Hegel πιστεύει ότι η τιμωρία στην ουσία της συνιστά ελευθερία. Ξεκινά υποθέτοντας ότι για το απομονωμένο, ανεξάρτητο άτομο του οποίου οι πράξεις καθορίζονται από εξωτερικές δυνάμεις, η απόλυτη ελευθερία είναι μόνο μία αφαίρεση. Ακόμα ο άνθρωπος έχει έναν τρόπο να παραμείνει ελεύθερος –ν’ αφήσει τον εαυτό του να υποταχθεί αλλά όχι να περιοριστεί. Ο Hegel μόνο στο θάνατο βρίσκει το φαινόμενο της απόλυτης κατάκτησης της απόλυτης απελευθέρωσης.

Αυτή η αναγνώριση της απόλυτης άρνησης και επιβεβαίωσης του επιτρέπει, όπως παρατηρεί ο Fleichteim, να ερμηνεύει την τιμωρία ως επιστροφή στην ελευθερία. «Μέσω της εγκληματικής πράξης ο παραβάτης έχει χάσει ένα τμήμα αυτής της ζωτικής ελευθερίας που κατείχε ως λογικό άτομο. Μέσω της πράξης της τιμωρίας αντισταθμίζει αυτήν την απώλεια. Το μέγεθος του εγκλήματος καθορίζει την ποσότητα της χαμένης ελευθερίας και το ποσό της τιμωρίας που χρειάζεται για να αποκατασταθεί αυτή η ελευθερία. Προκύπτει ότι το μεγαλύτερο έγκλημα που προκαλεί απόλυτη απώλεια της ζωτικής ελευθερίας του παραβάτη, απαιτεί θανατική ποινή για να επιφέρει την απόλυτη απελευθέρωσή του. Ο εγκληματίας είναι τότε χειραφετημένος και ο δικαστής που επιβάλλει την τιμωρία έχει ενεργήσει ελεύθερα και λογικά»⁵⁵.

Αναφορικά τώρα με τη θανατική ποινή ο Beccaria, όπως παρατηρεί ο Hegel, θεωρεί ότι είναι άδικη, από τη στιγμή που στο αρχικό κοινωνικό συμβόλαιο κανένας άνθρωπος δε μπορεί να υποτεθεί ότι είχε συναινέσει στο θάνατό του. Αυτή η κατάσταση περιέχει μαζί μία άποψη θανατικής ποινής και μια γενική άποψη περί εγκλήματος. Σε απάντηση στη γενική άποψη περί εγκλήματος, ο Hegel υποστηρίζει ότι η τιμωρία δε μπορεί ν’ αναφέρεται σ’ ένα αρχικό συμβόλαιο, από τη στιγμή που το συμβόλαιο δεν είναι η πραγματική βάση της κοινωνίας. Ο Hegel λέει ότι από την άποψη της ασφάλειας του κράτους, η ζωή και η ιδιοκτησία του ατόμου πρέπει να υπολογίζονται ως δευτερεύοντα αντικείμενα, όπως συμβαίνει στον πόλεμο. Ωστόσο, στη θανατική ποινή πρέπει να προσφεύγουμε σπάνια και ο Beccaria επέδρασε καταλυτικά για να ελαττωθεί η συχνότητά της.

Από την αρχή ως το τέλος η συμπεριφορά του κράτους προς το έγκλημα συνοψίζεται στο αφηρημένο δικαίωμα. Ποτέ δε συμβαίνει στο Hegel ο εγκληματίας και η κοινωνία να είναι από κοινού υπεύθυνοι για το έγκλημα. «Ποτέ δεν σκέφτηκε

⁵⁵ Πρβλ. Fleichteim O., “Hegel and the Problem of Punishment” in *Journal of the History of Ideas*, vol.8, No 3 (June 1947), σ.σ.293-308.

ότι το έγκλημα είναι μια ένδειξη ατελούς κοινωνικής εντολής. Αντίθετα του φαινόταν ότι οφειλόταν στη δύναμη και την τελειοποίηση του κράτους το γεγονός ότι θα μπορούσε να μεταχειριστεί το έγκλημα με περισσότερη επιείκεια»⁵⁶.

⁵⁶ Βλ. Dyde, ό.π., σελ. 70.

II. v) Rawls και τιμωρία

Ο Rawls στη Θεωρία της Δικαιοσύνης ονειρεύεται μια κοινωνία που δεν θα έχει ανάγκη την τιμωρία. Και αυτή η ιδεώδης κοινωνία του Rawls μπορεί να υπάρξει χωρίς τιμωρία· γι' αυτό δεν θα ευθύνεται η μεγαλοψυχία της κοινωνίας αλλά ο ίδιος ο θεσμός της δικαιοσύνης που θα καθιστά τη μεγαλοψυχία περιττή από τη στιγμή που η εγκληματικότητα δεν θα εμφανίζεται σ' ένα σωστά διατεταγμένο βασίλειο.

Ο Rawls ορίζει το θεσμό της τιμωρίας λέγοντας ότι «κάποιος τιμωρείται, όταν νόμιμα στερείται ορισμένα από τα κανονικά δικαιώματα του πολίτη, επειδή παραβίασε τον κανόνα δικαίου με τις προϋποθέσεις ότι αυτή η παραβίαση αποδείχτηκε σε δίκη σύμφωνη με τη δικονομία, ότι η στέρηση των δικαιωμάτων διεκπεραιώνεται από τις αναγνωρισμένες νομικές αρχές του κράτους, ότι ο κανόνας δικαίου ορίζει σαφώς και το αδίκημα και την αντίστοιχη ποινή, ότι οι εκάστοτε διατάξεις έχουν θεσπιστεί πριν γίνει το αδίκημα»⁵⁷.

Ο Rawls με τις δύο αρχές της δικαιοσύνης του θεωρεί ότι η θεωρία του είναι μία «ιδεώδης θεωρία», όπου δεν υπάρχει δεν αδικία. Με την πρώτη του έκθεση, όπως επισημαίνει ο Brubaker «το μεγαλύτερο ζήτημα ήταν ο κανόνας του Δικαίου και η φροντίδα του είναι να δείξει πώς οι βασικοί κανόνες αυτής της έννοιας προκύπτουν από την πρώτη αρχή της δικαιοσύνης, της ίσης ελευθερίας. Ακόμα κι αν οι κανόνες θεωρούνται δίκαιοι από τη σκοπιά της πρωταρχικής θέσης, αν δεν υπάρχουν επιτακτικές τιμωρίες, θα προκύψουν αστάθειες στην κοινωνική συνεργασία»⁵⁸.

Ο Rawls, λοιπόν, επιτρέπει την τιμωρία ως Πρακτική αλλά επιμένει ότι οι ατομικές τιμωρίες δικαιολογούνται δεοντολογικά, όχι συνεπειοκρατικά. Η ωφελμιστική δικαιολόγηση των ατομικών τιμωριών οδηγεί τόσο εύκολα στην επιθυμία να τιμωρούμε τον αθώο για να «προωθήσουμε αποτελεσματικά το συμφέρον της κοινωνίας». Αυτό υπονομεύει την προτεραιότητα του δικαιώματος όπως επίσης και τη δομή του κινήτρου της τιμωρίας, που εξαρτάται από την κοινή πίστη ότι μόνο οι ένοχοι τιμωρούνται.

Η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία υπερηφανεύεται ότι τιμωρεί άτομα μόνο για πράξεις που διαπράττουν άλλα σύμφωνα με την ανάλυση του Rawls, είναι πράγματι ο

⁵⁷ Rawls J., «Δύο Έννοιες Κανόνων», μτφρ. Γ. Μαραγκός, στο *Δευκαλίον, Περιοδική έκδοση για τη Φιλοσοφική Έρευνα και Κριτική*, Δαίδαλος, Αθήνα, τομ.12, τευχ.3, Ιούνιος 1994, σ.σ.319-320.

⁵⁸ Brubaker S., "Can Liberals Punish?" in *The American Political Science Review*, vol.82, No 3 (September 1988), σ.σ.821-836.

χαρακτήρας από τον οποίο αυτές οι πράξεις προέρχονται και είναι εκτός νόμου. Οι πράξεις καθοδηγούνται από τα κίνητρα της τιμωρίας, ενώ οι χαρακτήρες γίνονται εγκληματικοί από την ανταπόδοση της τιμωρίας. Στο βασίλειο του Rawls ο χαρακτήρας είναι εξ' ολοκλήρου νομική φροντίδα.

Ο Rawls, όπως παρατηρεί ο Honig, δε λέει ότι το άτομο με «κακό χαρακτήρα» αξίζει την τιμωρία, αλλά είναι σαφώς λιγότερο συμπνετικός προς αυτό το άτομο σε σχέση με άλλους πολίτες. Ο πολίτης που είναι ανίκανος να κρατήσει μια δουλειά εξαιτίας της ραθυμίας του δεν είναι, σύμφωνα με τον Rawls, υπεύθυνος για την κατάσταση του. Το γεγονός ότι έχει αυτό το χαρακτηριστικό γνώρισμα, ενώ άλλοι όχι, είναι αυθαίρετο από ηθική άποψη. Γι' αυτό το λόγο οι ρωσισανοί πολίτες συμφωνούν να μοιραστούν τη μοίρα του και να διαχειριστούν τη διανομή ταλέντων και ικανοτήτων ως «κοινά περιουσιακά στοιχεία». Δεν έχουν, όμως, την ίδια άποψη για τον εγκληματία που έχει «κακό χαρακτήρα» και ούτε θέλουν να μοιραστούν το βάρος της εγκληματικής του μοίρας και ούτε βλέπουν την ηθική του αποτυχία ως μια κοινή ευθύνη⁵⁹.

Τίθεται ένα ερώτημα, αναφορικά με το αν είναι δίκαιο γι' αυτούς που επιβεβαιώνουν το αίσθημα της δικαιοσύνης να ζητούν από τους άλλους που δεν το κάνουν να συμμορφώνονται με τους δίκαιους θεσμούς. Ο Rawls απαντά ναι, ότι είναι δηλαδή δίκαιο να επιβάλλουμε συμμόρφωση στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία. Από τη στιγμή που η ερώτηση βρίσκεται πίσω από το πέπλο της άγνοιας, η τιμωρία είναι δικαιολογημένη χωρίς ρητή προσφυγή στην υπευθυνότητα ή την αξία. «Το πέπλο της άγνοιας καθιστά δυνατή την ομόφωνη επιλογή μιας συγκεκριμένης αντίληψης δικαιοσύνης»⁶⁰. ο Rawls βασίζεται αποκλειστικά στη λογική. Τα μέλη που έχουν συμφωνήσει για τις αρχές βλέπουν ότι είναι λογικό να πάρουν τα μέτρα που χρειάζονται για ν' αποκτήσουν δίκαιους θεσμούς. Και ακόμα και γι' αυτούς που ανακαλύπτουν -μετά που θα σηκωθεί το πέπλο της άγνοιας- ότι η προθυμία τους να πράξουν δίκαια δεν υπήρξε τόσο καλή γι' αυτούς, να μπορούν ωστόσο ν' αρνηθούν αυτούς τους ισχυρισμούς⁶¹.

⁵⁹ Πρβλ. Honig B., "Rawls on Politics and Punishment" in *Political Research Quarterly*, vol.46, No 1 (March 1993), σ.σ.111-112.

⁶⁰ Rawls, J., *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, μτφρ.Φ. Βασιλογιάννης, Πόλις, Αθήνα 2001, σελ.178

⁶¹ Πρβλ. ό.π.,σ.σ.113-114.

Στο ρωλσιανό ιδεώδες, το κράτος τιμωρεί σπάνια όχι λόγω της μεγαλοφυχίας ή της δύναμής του, αλλά επειδή οι πολίτες είναι υπάκουοι στο νόμο. Επειδή, όμως, η ρωλσιανή τιμωρία δικαιολογείται εξ' ολοκλήρου από τον κακό χαρακτήρα, αυτοί που τιμωρούν δεν αμαυρώνονται από τις πράξεις τους. Το αρνητικό που καταλογίζουν μελετητές στον Rawls είναι ότι «δεν εξηγεί γιατί πρέπει να εξιδανικεύσουμε μια πρακτική τιμωρίας με την οποία οι πολίτες που τιμωρούν δεν έχουν κανένα δισταγμό για τη χρήση της δύναμης, κανέναν ενδοιασμό για την επιβολή τιμωρίας, καμία τύψη, παρότι στερούν την ελευθερία των άλλων»⁶².

Επίσης, άλλοι θεωρούν ότι η διατύπωση του Rawls αποτυγχάνει να παρέχει δικαιολόγηση είτε στην ανταποδοτική είτε στην ωφελμιστική πλευρά του ζητήματος. Για τον Rawls τέτοιες πράξεις τιμωρίας είναι δικαιολογημένες αν επιβάλλονται από ένα νόμο, ο οποίος αυτός καθ' εαυτός έχει μια ωφελμιστική δικαιολόγηση. Από τη στιγμή που οι νόμοι δε μπορούν να δικαιολογηθούν με τον τρόπο που προτείνει ο Rawls, αυτό πρέπει να διορθωθεί μ' έναν τύπο, σύμφωνα με τον οποίο μια πράξη τιμωρίας δικαιολογείται αν επιβάλλεται από δικαιολογημένους κανόνες νόμου. Αυτό δείχνει, όπως λέει ο Lessnoff, ότι «το ανταποδοτικό στοιχείο στη δικαιολόγηση μιας πράξης τιμωρίας δεν μπορεί να μετατρέπεται σε μια συνθήκη όπου η πράξη επιβάλλεται από έναν κανόνα. Αντίθετα, είναι αναγκαίο να επιβάλλεται μόνο σ' αυτόν που είναι ηθικά ένοχος και η αυστηρότητα της τιμωρίας αντανακλά το βαθμό της ενοχής»⁶³. Έτσι, η δικαιολόγηση μιας πράξης τιμωρίας είναι ανταποδοτική, ενώ αντίστροφα είναι ωφελμιστική από τη στιγμή που χωρίς τέτοιες πράξεις ένα σύστημα τιμωρίας δε μπορεί να υπάρξει και ούτε οι ευεργετικές συνέπειες της τιμωρίας δεν θα υπάρχουν. Με άλλα λόγια, σε σχέση με τη δικαιολόγηση της τιμωρίας, η σωστή διάκριση δεν είναι μεταξύ διαφορετικών όψεων της τιμωρίας αλλά μεταξύ διαφορετικών σημασιών της «δικαιολόγησης».

⁶² Βλ. ό.π.,σελ.119.

⁶³ Βλ. Lessnoff, ό.π.,σ.σ.147-148.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στο κεφάλαιο αυτό αναλυτικά την ανταποδοτική θεωρία όπως διαμορφώθηκε από τον Kant στο έργο του «Μεταφυσική των Ηθών» αλλά θα δούμε και πώς ερμηνεύουν τη θεωρία του αυτή διάφοροι μελετητές και τη κριτική του ασκούν. Ο Kant προσπαθεί να θεμελιώσει το επιχείρημα ότι κάποιοι τύποι εξαναγκασμού είναι ηθικά επιτρεπτοί ως το σημείο που χρησιμοποιούνται για να διασφαλίσουν την ελευθερία του ατόμου. Ο εξαναγκασμός λοιπόν εμποδίζει το άτομο να κάνει ό,τι θέλει ή ό,τι επιθυμεί και αυτό είναι εκ πρώτης όψεως λάθος. Όμως ένα τέτοιος εξαναγκασμός μπορεί ν' αποδειχθεί εν τέλει ηθικά δικαιολογημένος, αν βασιστεί στο επιχείρημα ότι το άτομο που τον υφίσταται, τον δέχεται και συμφωνεί μ' αυτόν. Ο Kant πιστεύει ότι ο νόμος είναι αυτός που ζητά από ένα άτομο να εκτελέσει μια πράξη που δεν επιθυμεί. Δηλαδή ο εξαναγκασμός προέρχεται από το νόμο· αλλά δεν αποτελεί βίαιη εισβολή στην ελευθερία του ατόμου αν μπορέσει ν' αποδειχθεί ότι αυτός ο κανόνας νόμου ίσως να είναι προτιμότερος από την φυσική κατάσταση για παράδειγμα⁶⁴.

Και αυτό θα συμβεί γιατί αν ο νόμος είναι δίκαιος, τότε θα μπορέσει να εγγυηθεί ότι αυτοί που δεν τον υπακούν δεν έχουν να κερδίσουν τίποτα περισσότερο απ' αυτούς που τον υπακούν εκούσια. Έτσι ο Kant θεωρεί ότι ο εγκληματίας δεν θα παραπονιέται που έχει έλλογα συναινέσει ή επιθυμήσει τη δική του τιμωρία. Γιατί αν βρισκόταν στην αρχική θέση, θα επέλεγε τους ίδιους κανόνες τόσο για τον εαυτό του όσο και για τους άλλους. Και από τη στιγμή που δέχεται εκούσια τα οφέλη από την εφαρμογή τους, οφείλει ως χρέος στους συμπολίτες του για τη θυσία τους να τα υπερασπιστούν, τη δική του υπακοή.

Αν επιλέξει να μη θυσιάσει τον αυτοπεριορισμό και την υπακοή του, αυτό θα ήταν ισοδύναμο με την επιλογή του να θυσιάσει κάτι άλλο πληρώνοντας την καθορισμένη ποινή. Όπως αναφέρει ο Kant, «το να λέμε ότι θα τιμωρηθώ, αν δολοφονήσω κάποιον, δεν σημαίνει τίποτα περισσότερο από το ότι υποτάσσομαι, όπως ο καθένας, σ' εκείνους τους νόμους οι οποίοι βεβαίως συμπεριλαμβάνουν ποινικούς νόμους, αν υπάρχουν εγκληματίες ανάμεσα στους ανθρώπους»⁶⁵.

⁶⁴ Πρβλ. Murphy, J., "Moral Right and the Retributive Theory of Punishment" in *A Reader of Punishment*, A. Duff and D. Garland(ed), O.U.P., New York, 1994, σελ.52

⁶⁵ Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, C.U.P., (U.S.A. 1991), σελ.138

I. i) Αναφορικά με το δικαίωμα να τιμωρούμε και να παρέχουμε επιείκεια

I. «Το δικαίωμα να τιμωρούμε είναι το δικαίωμα που έχει ο νομοθέτης να επιβάλει πόνο εναντίον ενός υποκειμένου εξαιτίας του ότι έχει διαπράξει ένα έγκλημα»⁶⁶, όπως ορίζει ο Kant. Όταν κάποιος παραβιάσει το Δημόσιο Δίκαιο, αυτομάτως στερείται του δικαιώματος να λέγεται πολίτης αφού έχει διαπράξει κάποιο έγκλημα. Για τα ιδιωτικά τώρα εγκλήματα αρμόδιο θεωρείται το αστικό δικαστήριο ενώ για τα δημόσια εγκλήματα, το ποινικό δικαστήριο. Στ ιδιωτικά εγκλήματα ο Kant συγκαταλέγει την κατάχρηση που προκύπτει από το σφετερισμό χρημάτων ή αγαθών στο εμπόριο αλλά και την απάτη στην αγορά και την πώληση, όταν αυτή διαπράττεται με τέτοιο τρόπο έτσι ώστε ο άλλος να μην είναι σε θέση να την ανακαλύψει. Αντίθετα δημόσια εγκλήματα ο Kant θεωρεί την ύπαρξη πλαστών χαρτονομισμάτων, τη ληστεία, τη διάρρηξη και τα παρόμοια και αυτό γιατί εκθέτουν σε κίνδυνο όχι ένα μεμονωμένο άτομο αλλά το ίδιο το κράτος. Τα εγκλήματα μπορούν να διαιρεθούν, σύμφωνα με το διαχωρισμό που κάνει ο Kant, σε αυτά που προκύπτουν από έναν ταπεινό χαρακτήρα και στα εγκλήματα που απορρέουν από ένα βίαιο χαρακτήρα.

Ο Kant αρνούμενος την όποια ωφελμιστική χρήση της τιμωρίας, ισχυρίζεται ότι «η τιμωρία από ένα δικαστήριο η οποία είναι τελείως διαφορετική από τη φυσική τιμωρία δεν μπορεί ποτέ να επιβληθεί μόνο ως ένα μέσο για να προωθηθεί κάποιο άλλο καλό για τον εγκληματία ή για την πολιτική κοινωνία. Πρέπει πάντοτε να επιβάλλεται σ' αυτόν, επειδή έχει διαπράξει ένα έγκλημα»⁶⁷. Ένα άτομο, επισημαίνει ο Kant, δεν πρέπει να μεταχειρίζεται απλώς μόνο ως μέσο για τους σκοπούς κάποιου άλλου. Η έμφυτή του προσωπικότητα τον προστατεύει απ' αυτό ακόμα κι αν καταδικαστεί να χάσει την πολιτική του προσωπικότητα. Πρέπει προηγουμένως να έχει κριθεί ως αξιόποινος πριν υπάρξει οποιαδήποτε σκέψη ν' αντλήσει από την τιμωρία του κάτι χρήσιμο για τον εαυτό του ή για τους συμπολίτες του.

Η αρχή της τιμωρίας σύμφωνα με τον Kant, είναι μια κατηγορική προσταγή και η προσπάθεια που κάνει κάποιος προκειμένου ν' απαλλάξει έναν εγκληματία από την τιμωρία ή έστω να μειώσει το ποσό της, είναι σίγουρα καταδικασμένη. Την άποψη του αυτή ο Kant τη στηρίζει στο πολύ απλό επιχείρημα ότι στην περίπτωση που θα

⁶⁶ Βλ. ό.π., σελ.140

⁶⁷ Βλ. ό.π..

είχαμε έναν εγκληματία καταδικασμένο σε θάνατο, θα ήταν εντελώς αδύνατον να του σώσουμε την ζωή, απλά και μόνο αν ο ίδιος έδινε την υπόσχεση ότι θα εγκατέλειπε τα επικίνδυνα πειράματα που έκανε. Ακόμα και αν αυτά κατά τύχη επιβίωναν και οι φυσικοί επιστήμονες μ' αυτόν τον τρόπο μάθαιναν κάτι καινούριο, εξαιρετικά ωφέλιμο για το κράτος και την κοινωνία. Ο Kant θεωρεί ότι δεν θα υπήρχε κανένα δικαστήριο που θα δεχόταν μια τέτοια πρόταση από κάποιο ιατρικό κέντρο και θα την απέρριπτε κατευθείαν, ακόμα και αν επρόκειτο για το καλό του συνόλου· και αυτό γιατί για τη δικαιοσύνη παύει να είναι δικαιοσύνη, αν οτιδήποτε μπορεί ν' αγοραστεί σε οποιαδήποτε τιμή⁶⁸.

Ωστε ανακύπτει εύλογα το ερώτημα τι είδος και τι ποσό τιμωρίας είναι αυτό ώστε η δικαιοσύνη να κατασκευάζει τις αρχές και τα όριά της. Ο Kant απαντά ότι δεν είναι άλλη από την αρχή της ισότητας, που δεν κλίνει περισσότερο ούτε προς την μία πλευρά ούτε προς την άλλη. Συνεπώς, «οποιοδήποτε άδικο κακό επιβάλλεις πάνω σε άλλον ανάμεσα στα άτομα, τότε το επιβάλλεις πάνω στον εαυτό σου»⁶⁹. Και μόνο ο νόμος της ανταπόδοσης μπορεί να καθορίσει απόλυτα την ποιότητα και την ποσότητα της τιμωρίας (αντιλαμβανόμαστε φυσικά ότι αυτός επιβάλλεται από το δικαστήριο και όχι από τις προσωπικές μας κρίσεις). Όλες οι άλλες αρχές είναι ταλαντευόμενες και ακατάλληλες για μια πρόταση καθαρής και αυστηρής δικαιοσύνης, γιατί σκέψεις άσχετες με το ζήτημα εμπλέκονται μ' αυτές.

Όμως οι διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στις κοινωνικές τάξεις καθιστούν την ανταποδοτική θεωρία εκ πρώτης όψεως ανεφάρμοστη εφόσον η αρχή της ανταπόδοσης που ορίζει «το όμοιο με το όμοιο» δεν μπορεί να εφαρμοστεί σε αυτές τις περιπτώσεις. Ο Kant όμως πιστεύει ότι η αρχή μπορεί αν παραμείνει έγκυρη αν οι ανώτερες κοινωνικές τάξεις δείξουν μια ιδιαίτερη ευαισθησία. Για παράδειγμα αν κάποιος πλούσιος έχει προσβάλλει την τιμή κάποιου που ανήκει σε κατώτερη κοινωνική τάξη και το δικαστήριο τον υποχρεώσει όχι μόνο ν' απολογηθεί δημόσια προς το θύμα του αλλά να δείξει ειλικρινή μεταμέλεια, φιλώντας για παράδειγμα το χέρι του, τότε η προσβολή που έχει διαπράξει στην τιμή του θύματος εξισώνεται σχεδόν με τον πόνο που έχει προκαλέσει στην περηφάνια του ο ένοχος. Κατά τον ίδιο τρόπο κάποιος που ανήκει σε ανώτερη κοινωνική τάξη και ασκεί βία σε κάποιον κατώτερης, μπορεί να καταδικαστεί όχι μόνο ν' απολογηθεί για την πράξη του αλλά

⁶⁸ Πρβλ., ό.π., σελ.141

⁶⁹ Βλ. ό.π.

και να του επιβληθεί μια ανάλογη τιμωρία με σωματικές δοκιμασίες και βάσανα. Έτσι πιστεύει ο Kant ότι με την ταλαιπωρία που θα υποστεί ο παραβάτης, ο εγωισμός του θα θιχτεί άμεσα και έτσι μέσω αυτής της ντροπής του θα επανορθώσει⁷⁰.

Αλλά τι σημαίνει όταν λέει ο Kant «αν κλέψεις από κάποιον, κλέβεις από τον εαυτό σου»; Οποιοσδήποτε κλέβει καθιστά την περιουσία οποιουδήποτε άλλου επισφαλής και επομένως αποστερεί τον εαυτό του (με την αρχή της ανταπόδοσης) από την ασφάλεια οποιασδήποτε πιθανής περιουσίας. Δεν έχει τίποτα και δεν μπορεί επίσης ν' αποκτήσει τίποτα· αλλά θέλει να ζήσει και αυτό είναι δυνατό, μόνο αν οι άλλοι προνοήσουν γι' αυτόν. Αλλά από τη στιγμή που το κράτος δεν είναι διατεθειμένο να τον απαλλάξει από αυτήν την κατηγορία, θα πρέπει να διαθέτει αρκετές σωματικές δυνάμεις αφού θα υποχρεωθεί να προσφέρει τις υπηρεσίες του στο κράτος σε διάφορες θέσεις για ορισμένο χρονικό διάστημα ή και για πάντα, προκειμένου να εξοφλήσει μ' αυτόν τον τρόπο την ποινή που οφείλει. Αυτό συμβαίνει λοιπόν στην περίπτωση της κλοπής. Αν όμως έχει διαπράξει φόνο, τότε ο Kant είναι κατηγορηματικός ότι πρέπει να πεθάνει. Και αυτό γιατί σ' αυτήν την περίπτωση δεν υπάρχει κανένα υποκατάστατο που θα ικανοποιήσει τη δικαιοσύνη. Επειδή δεν υπάρχει υποκατάστατο της ζωής και ούτε αντικαθίσταται μια ανθρώπινη ύπαρξη με κάτι άλλο, γι' αυτό το λόγο ο Kant θεωρεί ότι η θανατική ποινή, όταν εκτελείται δίκαια στον παραβάτη, είναι δικαιολογημένη.

Οι πεποιθήσεις του Kant για τη δικαιολόγηση της θανατικής ποινής φαίνονται καθαρά με τον ισχυρισμό του ότι «ακόμα κι αν η πολιτική κοινωνία διαλυόταν με τη συγκατάθεση όλων των μελών της (για παράδειγμα αν οι κάτοικοι ενός νησιού αποφάσιζαν να εγκαταλείψουν το νησί και να διασκορπιστούν απ' άκρη σ' άκρη στον κόσμο), ο τελευταίος δολοφόνος που παρέμενε στη φυλακή θα έπρεπε πρώτα να εκτελεστεί, έτσι ώστε ο καθένας να λάβει ό,τι αξίζει σύμφωνα με τις πράξεις του και το αίμα του ενόχου να μη στιγματίσει τα άτομα που δεν ήθελαν να επιμείνουν σ' αυτήν την τιμωρία· διαφορετικά τ' άτομα μπορεί να θεωρηθούν ως συνεργάτες σ' αυτή τη δημόσια παραβίαση της δικαιοσύνης»⁷¹.

Το συγκεκριμένο λοιπόν παράδειγμα απηχεί με τον καλύτερο δυνατό τρόπο, τις απόψεις του Kant για τη θανατική ποινή και την επιβολή αυτής. Ο Kant λοιπόν τάσσεται υπέρ της θανατικής ποινής σε κάποιες περιπτώσεις και στηρίζει τη

⁷⁰ Πρβλ. ό.π., σ.σ.141-142

⁷¹ Βλ. ό.π., σελ.142.

δικαιολόγησή της με βάση την ανταποδοτική του θεωρία. Αυτό σημαίνει ότι αυτός που διαπράττει ένα έγκλημα οφείλει να δεχθεί την επιβολή μιας ποινής για το έγκλημα αυτό και όσο πιο σοβαρό είναι το έγκλημα τόσο πιο αυστηρή τιμωρία θα πρέπει να επιβάλλεται. Ασφαλώς όλοι συμφωνούν ότι το σοβαρότερο έγκλημα είναι η αφαίρεση της ανθρώπινης ζωής και ακριβώς επειδή είναι αναντικατάστατη, καμία τιμωρία δεν είναι αρκετή για να ισοσκελίσει την απώλεια αυτή. Για το λόγο αυτό ο Kant θεωρεί ότι σ' αυτές τις περιπτώσεις η θανατική ποινή πρέπει να επιβάλλεται όχι για να μετριαστεί ο πόνος και η ζημιά που προκλήθηκε αλλά για να μην μείνει ατιμώρητο ένα τέτοιο έγκλημα. Πόσο επιμένει ο Kant σ' αυτήν του τη θέση φαίνεται από το παράδειγμα με τους κατοίκους του έρημου νησιού και την επιμονή του να θανατωθεί ακόμα και ο τελευταίος δολοφόνος πριν εγκαταλειφθεί το νησί έτσι ώστε να μην ατιμώρητο το έγκλημά του και να λάβει ό,τι του αξίζει, δηλαδή τον θάνατο.

Κατά πόσο αρμόζει η τιμωρία στο έγκλημα -η οποία μπορεί να επιβληθεί μόνο από ένα δικαστή που επιβάλλει τη θανατική ποινή σύμφωνα με τον αυστηρό νόμο της ανταπόδοσης- φαίνεται από το γεγονός ότι μόνο έτσι η πρόταση θανάτου ανακοινώνεται σε κάθε εγκληματία και είναι ανάλογη με την εσωτερική του μοχθηρία (ακόμα και όταν το έγκλημα δεν είναι φόνος αλλά κάποιο άλλο έγκλημα εναντίον του κράτους που μπορεί να εξοφληθεί μόνο με το θάνατο). Ο Kant στο σημείο αυτό φέρνει σαν παράδειγμα μια σκοτσέζικη επανάσταση που έγινε στις μέρες του και υποθέτει ότι μερικοί από αυτούς που πήραν μέρος, πίστευαν ότι με την εξέγερσή τους εκτελούσαν μόνο ένα καθήκον που όφειλαν ενώ για κάποιους άλλους αντίθετα η επανάσταση βρισκόταν έξω από τα προσωπικά τους ενδιαφέροντα ο Kant υποθέτει επίσης ότι ο δικαστής ανακοινώνει στο δικαστήριο ότι ο καθένας είναι ελεύθερος να επιλέξει ανάμεσα στον θάνατο και την καταναγκαστική εργασία. Ο Kant πιστεύει ότι σε αυτήν την περίπτωση οι άνθρωποι της τιμής θα επιλέξουν τον θάνατο ενώ οι αχρείοι την καταναγκαστική εργασία. Αυτό συνοδεύει την φύση της ανθρώπινης σκέψης: ο άνθρωπος της τιμής γνωρίζει προσωπικά κάτι που αξίζει πολύ περισσότερο από την ζωή, δηλαδή την τιμή, ενώ οι αχρείοι θεωρούν ότι είναι καλύτερα να ζήσουν με την ντροπή παρά το να μην ζήσουν καθόλου. Από την στιγμή που ο άνθρωπος της τιμής αξίζει αναμφισβήτητα λιγότερη τιμωρία από τον άλλο, και οι δύο θα τιμωρηθούν αναλόγως αν όλοι είναι καταδικασμένοι στον θάνατο. Ο

άνθρωπος της τιμής θα τιμωρηθεί πιο ήπια από την άποψη της ιδιοσυγκρασίας του και ο αχρείος πιο αυστηρά από την άποψη της δικής του ιδιοσυγκρασίας⁷².

Από την άλλη όμως, αν και οι δύο είναι καταδικασμένοι σε καταναγκαστική εργασία, ο άνθρωπος της τιμής θα τιμωρηθεί πολύ πιο αυστηρά και ο άλλος πολύ πιο ήπια για την άθλια πράξη του. Όταν η πρόταση ανακοινώνεται σε έναν αριθμό εγκληματιών που έχουν διαπράξει μια συνωμοσία, η καλύτερη ισότητα ενώπιον της δημόσιας δικαιοσύνης είναι ο θάνατος κατά τον Kant. Επιπλέον, αν κάποιος υποστήριζε ότι δεν έχει ακούσει ποτέ κανέναν που να έχει καταδικαστεί σε θάνατο για φόνο να παραπονιέται ότι αντιμετωπίζεται με πολύ αυστηρότητα και επομένως λανθασμένα, όλοι θα γέλαγαν αν το άκουγαν αυτό. Αν το παράπονό του αυτό ήταν δικαιολογημένο, παρόλο που δύσκολα θα γινόταν ένα τέτοιο λάθος, τότε η νομοθετική εξουσία του κράτους δεν θα έπρεπε να επιβάλει ακόμα αυτό το είδος της τιμωρίας πριν εξαντλήσει όλα τα ενδεχόμενα και αν το κάνει αυτό, τότε θα βρεθεί σε αντίθεση με τον εαυτό του.

Συνεπώς κάθε δολοφόνος- οποιοσδήποτε που διαπράττει φόνο είτε είναι ηθικός αυτουργός είτε είναι συνεργός σε αυτόν- πρέπει να υποστεί τον θάνατο· αυτό είναι που επιθυμεί η δικαιοσύνη, ως ιδέα της δίκαιης εξουσιοδότησης, σύμφωνα με τους καθολικούς νόμους που θεμελιώνονται a priori. Αν όμως ο αριθμός αυτών που συμμετέχουν σε μια τέτοια πράξη είναι τόσο μεγάλος ώστε το κράτος να κινδυνεύει να μείνει χωρίς άτομα εφ' όσον δεν θέλει να' χει τέτοιους εγκληματίες και κατ' επέκταση να κινδυνεύει να διαλυθεί, θα πρέπει τότε να μεταπηδήσει στη φυσική κατάσταση. Αυτό όμως είναι ακόμα χειρότερο γιατί δεν υπάρχει καμία εξωτερική δικαιοσύνη σ' αυτήν· ο ηγεμόνας θα πρέπει στην περίπτωση αυτή να' χει την εξουσιοδότηση της δικαιοσύνης και ν' αναλάβει το ρόλο του δικαστή. Σκοπός του θα' ναι να ορίσει μια κρίση διαφορετική από την θανατική ποινή, όπως για παράδειγμα την εξορία. Αυτό όμως δεν μπορεί να γίνει σύμφωνα με το δημόσιο νόμο, αλλά μπορεί να γίνει από μια εκτελεστική πράξη που είναι μια πράξη του δικαιώματος της μεγαλειότητας για επιείκεια, η οποία μπορεί να εφαρμοστεί μόνο σε ατομικές περιπτώσεις⁷³.

Κανένας δεν υφίσταται την τιμωρία επειδή την επιθυμεί, αλλά επειδή επιθυμεί μια τιμωρητέα πράξη· γι' αυτό δεν είναι τιμωρία αν για ό,τι έχει συμβεί σε κάποιον είναι

⁷² Πρβλ., ό. π., σ.σ. 142-143

⁷³ Πρβλ., ό.π., σελ.143.

αυτό που επιθυμεί και είναι αδύνατον να θέλει να τιμωρηθεί. Λέγοντας ότι θέλω να τιμωρηθώ αν δολοφονήσω κάποιον δε λέω τίποτα περισσότερο παρά ότι υποτάσσω τον εαυτό μου στους νόμους μαζί με τον οποιοδήποτε, που φυσικά θα είναι ποινικοί νόμοι αν υπάρχουν εγκληματίες ανάμεσα στους ανθρώπους. Ως ένας συννομοθέτης στην υπαγόρευση του ποινικού νόμου, πιθανόν δε μπορώ να είμαι το ίδιο άτομο που, ως πρόσωπο, τιμωρείται σύμφωνα με το νόμο. Για έναν που τιμωρείται, δηλαδή για τον εγκληματία, δε μπορώ πιθανόν να' χω φωνή στη νομοθεσία. Συνεπώς, λέει ο Kant, «όταν σχεδιάζω έναν ποινικό νόμο εναντίον του εαυτού μου ως εγκληματίας, είναι καθαρός λόγος για μένα, νομοθετώντας σε σχέση με τα δικαιώματα, ως κάποιος ικανός για το έγκλημα και έτσι ως ένα άλλο άτομο στον ποινικό νόμο, μαζί με όλους τους άλλους σε μια πολιτική κοινότητα. Με άλλα λόγια δεν είναι τα άτομα που υπαγορεύουν τη θανατική ποινή αλλά κυρίως το δικαστήριο (δημόσια δικαιοσύνη) και έτσι κάποιος άλλος από τον εγκληματία· και το κοινωνικό συμβόλαιο δεν περιέχει καμία υπόσχεση ν' αφήσει τον εαυτό του να τιμωρηθεί και έτσι να ξεφορτωθεί τον εαυτό του και τη ζωή του άλλου»⁷⁴.

Αν η εξουσιοδότηση να τιμωρεί έπρεπε να βασιστεί στην υπόσχεση του παραβάτη, δηλαδή στην πρόθεσή του ν' αφήσει τον εαυτό του να τιμωρηθεί, θα έπρεπε επίσης να τον αφήσουν να καταλάβει ότι είναι αξιόποινος και ότι ο εγκληματίας θα κριθεί από τη δική του κρίση. Το πρώτο ψεύδος αυτής της σοφιστείας έγκειται στη σύγχυση της κρίσης του εγκληματία ότι πρέπει να χάσει τη ζωή του σα συνέπεια της ειδεχθούς πράξης του εφ' όσον και ο ίδιος εκούσια συναίνεσε σε αυτό. Έτσι ο ίδιος ο εγκληματίας βρίσκεται αντιμέτωπος με τον εαυτό του και εγκλωβισμένος σε μια κρίση με την οποία και ο ίδιος συμφώνησε.

Υπάρχουν όμως δύο εγκλήματα, σύμφωνα με τον Kant, που αξίζουν το θάνατο, και για τα οποία ακόμα παραμένει αμφίβολο κατά πόσον η νομοθεσία είναι επίσης εξουσιοδοτημένη να επιβάλλει τη θανατική ποινή. Το αίσθημα της τιμής είναι αυτό που οδηγεί και τα δύο· στη μία περίπτωση η τιμή για το φύλο του ενός και στην άλλη η στρατιωτική τιμή. Και πραγματικά η αληθινή τιμή είναι υποχρεωτική ως καθήκον σε κάθε μια από τις δύο αυτές τάξεις ανθρώπων. Το πρώτο έγκλημα είναι η παιδοκτονία της μητέρας, ενώ το δεύτερο είναι η δολοφονία ενός συστρατιώτη σε μια μονομαχία. Η νομοθεσία δε μπορεί να διώξει το όνειδος μιας νόθης γέννησης περισσότερο απ' ό,τι μπορεί ν' αφαιρέσει την υπόνοια δειλίας από έναν κατώτερο

⁷⁴ Βλ. ό.π., σελ.144.

υπάλλληλο που αποτυγχάνει ν' ανταποκριθεί σε μια εξευτελιστική προσβολή καθώς η δύναμή του που πηγάζει από το φόβο του θανάτου⁷⁵.

Έτσι, φαίνεται ότι σ' αυτές τις δύο περιπτώσεις τα άτομα θα βρεθούν στην κατάσταση της φύσης και αυτές οι πράξεις δολοφονίας, που τότε ακόμη δεν αποκαλούνταν φόνος, είναι σίγουρα τιμωρητέες αλλά δεν μπορούν να τιμωρηθούν με θάνατο από μια ανώτερη δύναμη. Ένα παιδί, για παράδειγμα, που ήρθε στον κόσμο εκτός γάμου έχει γεννηθεί έξω από το νόμο και επομένως έξω από την προστασία του νόμου. Έχει μπει κλεφτά στην κοινοπολιτεία και έτσι το κράτος μπορεί να αγνοήσει την ύπαρξή του (από την στιγμή που δεν έπρεπε να' χε έρθει μ' αυτόν τον τρόπο) και μπορεί συνεπώς να αγνοήσει επίσης και την εξαφάνισή του. Και καμία πράξη δεν μπορεί να αφαιρέσει την ντροπή της μητέρας, όταν γίνει γνωστό ότι γέννησε χωρίς να είναι παντρεμένη. Αυτό σημαίνει απλά ότι αν μια μητέρα σκοτώσει το νόθο παιδί της, αυτό σίγουρα αποτελεί ένα κατακριτέο και τιμωρητέο έγκλημα αλλά ο νόμος δεν θα μπορέσει να της επιβάλλει τη θανατική ποινή γιατί το άτομο που δολοφονήθηκε δεν ανήκε νόμιμα στους κόλπους της κοινωνίας.

Έτσι επίσης, όταν ένας κατώτερος υπάλληλος προσβάλλεται, βλέπει τον εαυτό του εξαναγκασμένο, από την κοινή γνώμη των άλλων μελών της τάξης του, να λάβει ικανοποίηση για τον εαυτό του· και όπως στη φυσική κατάσταση, η τιμωρία του παραβάτη δε γίνεται από το νόμο αλλά μέσα από μια μονομαχία, στην οποία εκθέτει τον εαυτό του σε θάνατο για ν' αποδείξει το στρατιωτικό του θάρρος, πάνω στο οποίο βασικά στηρίζεται η τιμή της τάξης του. Ακόμα και αν η μονομαχία πρέπει να έχει ως συνέπεια τη δολοφονία των αντιπάλων του, η δολοφονία που συμβαίνει σ' αυτή τη μάχη που λαμβάνει χώρα δημόσια και με τη συναίνεση και των δύο μελών, δεν μπορεί αυστηρά να ονομαστεί φόνος.

Τι πρέπει τώρα να καθοριστεί ως δικαίωμα, αναρωτιέται ο Kant, και στις δύο περιπτώσεις (που να υπάγεται στην ποινική δικαιοσύνη); Εδώ η ποινική δικαιοσύνη βρίσκεται σε δίλημμα. Είτε πρέπει να διακηρύξει με νόμο ότι η έννοια της τιμής (που εδώ δεν είναι μια αυταπάτη) δεν είναι πρωταρχική και έτσι να τιμωρεί με θάνατο, μ' αυτόν τον τρόπο πρέπει να αφαιρέσει από το έγκλημα τη θανατική ποινή που αρμόζει σ' αυτό και έτσι να γίνει είτε σκληρός είτε επιεικής. Τη δυσκολία αυτή ο Kant την υπερνικά με τον ακόλουθο τρόπο: «η κατηγορική προσταγή της ποινικής δικαιοσύνης παραμένει, που σημαίνει ότι η παράνομη δολοφονία κάποιου πρέπει να τιμωρείται με

⁷⁵ Πρβλ., ό.π.

θάνατο· αλλά η νομοθεσία αυτή καθ' εαυτή (και συνεπώς και το πολιτικό σύνταγμα), εφ' όσον παραμένει βάρβαρη, είναι υπεύθυνη για την ασυμφωνία ανάμεσα στα κίνητρα της τιμής των ατόμων (υποκειμενικά) και στα μέτρα (αντικειμενικά) που είναι κατάλληλα για το σκοπό της. Έτσι, η δημόσια δικαιοσύνη που απορρέει από το κράτος γίνεται αδικία από την άποψη της δικαιοσύνης που απορρέει από τα άτομα»⁷⁶.

II. «Απ' όλα τα δικαιώματα του ηγεμόνα, το δικαίωμα να χορηγεί χάρη σ' έναν εγκληματία είτε μειώνοντας είτε απαλλάσσοντάς τον εξ' ολοκλήρου από την τιμωρία, είναι το πιο αναξιόπιστο γι' αυτόν που το εξασκεί»⁷⁷. Το δικαίωμα της χορήγησης χάριτος πρέπει να χρησιμοποιηθεί με έναν τέτοιο τρόπο ώστε να δείξει το μεγαλείο της μεγαλοσύνης του παρόλο που μ' αυτόν τον τρόπο αδικεί στον μεγαλύτερο βαθμό. Αναφορικά με τα εγκλήματα των ατόμων που διαπράττουν ο ένας ενώπιον του άλλου είναι απόλυτα ορθό να μην εξασκήσει αυτό το δικαίωμα. Εδώ η αποτυχία να τιμωρήσει είναι το μεγαλύτερο κακό εναντίον των υποκειμένων του. Μπορεί να είναι χρήσιμο αυτό το δικαίωμα, μόνο στην περίπτωση μιας αδικίας εναντίον του εαυτού του. Αλλά δεν μπορεί να είναι χρήσιμο ακόμα κι όταν στην αποτυχία του να τιμωρήσει θα μπορούσε να διακινδυνεύσει την ασφάλεια των ατόμων. Αυτό το δικαίωμα είναι το μόνο που αξίζει να αποκαλείται «δικαίωμα της μεγαλειότητας», όπως αναφέρει ο Kant. Γενικά ο ίδιος θεωρεί ότι το δικαίωμα για την απονομή χάριτος δεν πρέπει να δίδεται αβίαστα στον οποιοδήποτε εγκληματία και πολύ περισσότερο σ' αυτόν που έχει διαπράξει έγκλημα εναντίον κάποιου άλλου.

⁷⁶ Βλ. ό.π., σελ.145.

⁷⁷ Βλ. ό.π.

I. ii) Η μελέτη της έννοιας του δικαιώματος της τιμωρίας

«Η κύρια ιδέα ενός πολιτικού θεσμού ανάμεσα στ' άτομα έχει την έννοια της δικαιοσύνης αντιποίνων που ανήκει στην ανώτατη αρχή»⁷⁸. Το μόνο ερώτημα είναι κατά πόσον ενδιαφέρει ή όχι το νομοθέτη τι είδους τιμωρίες θα υιοθετηθούν, εφ' όσον υπάρχουν αποτελεσματικά μέτρα για να ξεριζωθεί το έγκλημα ή κατά πόσον ο νομοθέτης πρέπει να λάβει υπόψη του το σεβασμό για την ανθρώπινη φύση του προσώπου του παραβάτη απλώς εξαιτίας του Δικαιώματος. Ο Kant πιστεύει ότι το δίκαιο της ανταπόδοσης είναι η αρχή για το δικαίωμα που έχουμε να τιμωρούμε, καθώς είναι η μοναδική αρχή που καθορίζει αυτή την ιδέα a priori. Αλλά τι πρέπει να γίνει, αναρωτιέται ο Kant, στην περίπτωση που ορισμένα εγκλήματα δεν μπορούν να τιμωρηθούν με την αρχή της ανταπόδοσης είτε γιατί αυτό θα ήταν είτε αδύνατον είτε γιατί αυτό καθ' εαυτό θα ήταν ένα αξιόποιο έγκλημα εναντίον της ανθρώπινης φύσης, όπως για παράδειγμα είναι ο βιασμός, η παιδεραστία ή μια κτηνωδία;

Η τιμωρία για το βιασμό και την παιδεραστία που προτείνει ο Kant είναι ο ευνουχισμός, ενώ για μια κτηνωδία, η μόνιμη εκδίωξη από την πολιτική κοινωνία, μέχρι ο εγκληματίας να καταλάβει ότι είναι ανάξιος της ανθρώπινης κοινωνίας. Κάποιος που διαπράττει ένα έγκλημα τιμωρείται μέσω αυτού και με τον ίδιο τρόπο. Τα εγκλήματα που αναφέρθηκαν αποκαλούνται αφύσικα γιατί διαπράχθηκαν εναντίον της ανθρώπινης φύσης αυτής καθ' εαυτής. Αν επιβάλλουμε οποιοσδήποτε τιμωρίες επέλεγε κάποιος γι' αυτά τα εγκλήματα, αυτό θα ήταν κυριολεκτικά αντίθετο με την έννοια της δικαιοσύνης αντιποίνων⁷⁹. Σ' αυτήν την περίπτωση ο εγκληματίας δεν μπορεί να παραπονεθεί ότι έχει γίνει κάποια αδικία εις βάρος του γιατί η ποινή που του επιβάλλεται από τον ποινικό νόμο είναι ανάλογη με ό,τι έχει διαπράξει στους άλλους, έστω και ως προς την διάθεση μόνο.

⁷⁸ Βλ. ό.π., σελ.168.

⁷⁹ Πρβλ., ό.π., σελ.169.

II. i) Η Κατηγορική Προσταγή

Στο σημείο αυτό θα δούμε παράλληλα τις απόψεις δύο μελετητών του Kant για το θέμα της τιμωρίας. Από τη μία είναι ο Kalin που πιστεύει ότι η θεωρία του Kant χωλαίνει σε ορισμένα βασικά σημεία και από την άλλη έχουμε τον Murphy που προσπαθεί να υπερασπιστεί τον Kant, προσπαθώντας ν' αποδείξει ότι ο Kalin έχει σφάλλει στους συλλογισμούς του. Ξεκινώντας με την περίφημη Κατηγορική Προσταγή του Kant που περιέχει δύο κριτήρια για την ηθική ορθότητα, το πρώτο χρησιμοποιείται για ν' αντλήσει τα τέλεια καθήκοντα, ενώ το δεύτερο τα ατελή καθήκοντα. Στη *Μεταφυσική των Ηθών* ο «Kant εισάγει την έννοια των σκοπών που είναι συγχρόνως καθήκοντα. Αντιδιαστέλλει το Δίκαιο που περιέχει μόνο τον μορφολογικό όρο του περιορισμού της ελευθερίας σύμφωνα με έναν γενικώς ισχύοντα νόμο από την ηθική που περιλαμβάνει επιπλέον και ένα περιεχόμενο»⁸⁰. Ο Kalin αλλά και άλλοι μελετητές πιστεύουν ότι το δεύτερο κριτήριο αποφέρει υψηλά αντιενορασιοκρατικά αποτελέσματα και πρέπει επομένως να το απορρίψουμε ως σωστό κριτήριο του ηθικά ορθού⁸¹.

Το επιχείρημα του Kalin ενάντια στο δεύτερο κριτήριο είναι -δεδομένου ότι πρέπει ν' αποκλείει ως ανήθικες, πράξεις όπως ο βιασμός- ότι «επίσης αποκλείει ως ανήθικες πράξεις που είναι απολύτως επιτρεπτές, όπως η αυτοάμυνα, ο επιχειρηματικός συναγωνισμός, οι νομικές και κοινωνικές κυρώσεις, η τιμωρία των παιδιών κ.α. Κανένας άνθρωπος δεν επιθυμεί να υφίσταται τιμωρία για μια κακή πράξη. Επιπλέον, από τη στιγμή που κανένας δεν επιθυμεί να τιμωρείται για μία κακή πράξη, θα λειτουργούσε αντιφατικά και ταυτόχρονα ανήθικα, αν επιθυμούσε τιμωρία για τους άλλους»⁸². Έτσι το κριτήριο του Kant, σύμφωνα με τον Kalin, δε μπορεί να ναι σωστό. Κανένας δεν επιθυμεί ν' αναγκάζεται να κάνει κάτι και έτσι φαίνεται ότι είναι αποτέλεσμα της σκέψης του Kant ότι είναι πάντα ανήθικο να αναγκάζουμε ανθρώπους να κάνουν πράγματα. Ο Kalin θα μπορούσε να κατασκευάσει μια ακόμα πιο αμήχανη περίπτωση για τον Kant, την τήρηση της υπόσχεσης, την οποία ο Kant θεωρεί ως τέλειο καθήκον. Από τη στιγμή που κανένας δεν επιθυμεί να τηρεί μια

⁸⁰ Ανδρουλιδάκης, Κ., «Κριτικές της Καντιανής Ηθικής» στο *Ιμμάνουελ Καντ : Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα*, Κ. Καβουλάκος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σελ.119

⁸¹ Πρβλ., Murphy, J., «Kalin on the Categorical Imperative» in *Ethics*, vol.79, No 2 (January 1955), σελ.163.

⁸² Πρβλ., Kalin, J., «A Note on Singer and Kant» in *Ethics*, vol.77, 1968, σ.σ.234-236.

υπόσχεση, όταν αυτή δεν τηρεί τις κατάλληλες προϋποθέσεις, θα πρέπει να' ναι αντιφατικό και επομένως ανήθικο να απαιτεί καθολική τήρηση της υπόσχεσης.

Αν δεν θέλουμε να παραδεχτούμε ότι ο Kant απέτυχε να δει μια τόσο φανερή ένσταση στη θεωρία του, θα πρέπει να εντοπίσουμε αν υπάρχει κάποιο λάθος στο επιχείρημα του Kalin ενάντια στην ηθικότητα της τήρησης της υπόσχεσης' και πράγματι υπάρχει: «Ο Kalin, σύμφωνα με το Murphy, απέτυχε να θυμηθεί ότι το δεύτερο κριτήριο είναι απλώς ένα κριτήριο για τ' ατελή καθήκοντα. Και έτσι μπορεί να αντλήσει τ' αποτελέσματα απ' αυτό το κριτήριο, μόνο κάνοντας μια κίνηση που είναι παράλογη και η οποία σίγουρα δε θα επικυρωνόταν από τον Kant -κυρίως γιατί εφαρμόζεται το κριτήριο του ατελούς καθήκοντος σε πράξεις που ήδη καλύπτονται με το κριτήριο του τέλει καθήκοντος!»⁸³. Εξετάζουμε τη νομική τιμωρία. Είναι ανήθικο να τιμωρήσουμε έναν άνθρωπο επειδή κανένας, αν ήταν ένοχος, δε θα επιθυμούσε να τιμωρήσει τον εαυτό του; Εκ πρώτης όψεως, λοιπόν, μια τέτοια πράξη είναι σίγουρα ανήθικη και το κριτήριο του ατελούς καθήκοντος εξηγεί γιατί συμβαίνει αυτό. Το να τιμωρήσουμε έναν άνθρωπο, το να επέμβουμε στην ελευθερία του με οποιονδήποτε τρόπο, είναι κατ' αρχήν λάθος και πάντα έχει ανάγκη δικαιολόγησης. Ο Kalin πιθανόν συμφωνεί μ' αυτό και έτσι η ανησυχία του πρέπει να βασίζεται στην πεποίθηση ότι, σύμφωνα με την Κατηγορική Προσταγή του Kant, η τιμωρία θα καταλήξει να είναι απολύτως λανθασμένη σε όλες τις περιπτώσεις. Αλλά σίγουρα αυτό χρησιμοποιεί λάθος κριτήρια.

Η τιμωρία είναι μια πρακτική και είναι το κριτήριο του τέλει καθήκοντος αυτό που είναι σχετικό να θεμελιώσει τις υποσχέσεις και τα δικαιώματα που προκύπτουν μέσα από αυτές τις πρακτικές και όχι το κριτήριο του ατελούς καθήκοντος. Μια ηθικά δικαιολογημένη πρακτική είναι αυτή η οποία θα ήταν λογικό να συμφωνηθεί πριν από την υιοθέτησή της. Αυτό είναι που σημαίνει όταν λέμε ότι ένας λογικός άνθρωπος μπορεί να θέλει τη δική του τιμωρία ακόμα κι αν δεν την επιθυμεί. Εξαιτίας φυσικά του ότι έχουμε υιοθετήσει μια κοινωνική πρακτική πρέπει να κάνουμε ορισμένα πράγματα τα οποία είναι ανεπιθύμητα ή ακόμα εκ πρώτης όψεως λανθασμένα. Αν ο καθένας αποφάσιζε ξεχωριστά σε κάθε περίπτωση σύμφωνα με τις δικές του αξίες, τότε δε θα υπήρχε από καμία άποψη καθόλου κοινωνική πρακτική. Και από τη στιγμή που το κριτήριο του ατελούς καθήκοντος είναι κριτήριο για την απόφαση συγκεκριμένων περιπτώσεων, είναι δουλειά του ν' αποκλείει λογικά ένα

⁸³ Βλ. Murphy, ό.π., σελ.163.

περιεχόμενο που κατευθύνεται από κανόνες πρακτικής. Το λάθος του Kalin είναι ανάλογο μ' αυτό των πραξιακών ωφελμιστών που αποφασίζουν σε κάθε περίπτωση τιμωρία από την άποψη των συγκεκριμένων συνεπειών της. Αυτό δεν είναι απλώς ανήθικο αλλά ασυνάρτητο. Δεδομένου ότι το κριτήριο του ατελούς καθήκοντος χρειάζεται για να καθορίσει ποιες πρακτικές πρέπει να υιοθετήσουμε, δεν έχει καθόλου εύλογη χρήση μέσα σ' αυτές τις πρακτικές. Η ένσταση του Kalin στον Kant είναι ότι βρίσκεται εκτός θέματος, κατά το Murphy⁸⁴.

Αξίζει να σημειωθεί, όμως, ότι ο Kant έχει σοβαρούς λόγους που παίρνει τη δικαιολόγηση της τιμωρίας τόσο σοβαρά. Πιστεύει ότι οποιοσδήποτε εξαναγκασμός δεν είναι ποτέ δικαιολογημένος σε καμία ατομική βάση, αλλά μόνο με το περιεχόμενο ενός κοινωνικού θεσμού θα ήταν λογικό να υιοθετηθεί, όπως για παράδειγμα ένας δίκαιος Κανόνας Δικαίου.

Ο Kalin λοιπόν στηρίζει την κριτική έναντι του Kant στο επιχείρημα ότι το κριτήριο του ατελούς καθήκοντος δεν μπορεί να' ναι σωστό εφ' όσον κάποιος που δεν επιθυμεί να τιμωρηθεί ο ίδιος δεν μπορεί να επιθυμεί την τιμωρία των άλλων. Επίσης προβάλλει ενστάσεις και ως προς την τήρηση της υπόσχεσης λέγοντας ότι από την στιγμή που κανείς δεν επιθυμεί να τηρήσει μια υπόσχεση όταν αυτή δεν πληρεί όλες τις αναγκαίες προϋποθέσεις, θα ήταν παράλογο να επιμένει στην καθολική τήρηση της υπόσχεσης. Ο Murphy αντίθετα, υπερασπιζόμενος τον Kant, απορρίπτει τους συλλογισμούς του Kalin ως λανθασμένους και επισημαίνει ότι το λάθος του ήταν ότι στην ουσία μπέρδεψε το κριτήριο του τέλειου καθήκοντος μ' αυτό του ατελούς και τα χρησιμοποίησε λανθασμένα για να εκφράσει τις απόψεις του.

⁸⁴ Πρβλ., ό.π., σ.σ.163-164.

II. ii) Ο 4^{ος} τύπος της Κατηγορικής Προσταγής του Kant

Ένας μελετητής, ο Chroust, έχοντας μελετήσει διεξοδικά και αναλυτικά τις βασικές αρχές του Kant στηρίζει τον ποινικό του νόμο ή καλύτερα τη δικαιολόγησή του «για το δικαίωμα να επιβάλλουμε τιμωρία», εξ ολοκλήρου στην Κατηγορική Προσταγή: «Ο ποινικός νόμος είναι μια Κατηγορική Προσταγή... Η νομική τιμωρία δεν μπορεί ποτέ να απονεμηθεί απλώς ως μέσο για την προώθηση κάποιου άλλου αγαθού αλλά πρέπει σε όλες τις περιπτώσεις να επιβάλλεται μόνο επειδή το άτομο έχει διαπράξει ένα έγκλημα. Ένας άνθρωπος δεν πρέπει ποτέ να αντιμετωπίζεται απλώς ως μέσο υποταγμένο στους σκοπούς κάποιου άλλου».

Είναι αναγκαίο επισημαίνει ο Chroust, να εξετάσουμε πιο προσεχτικά την ακριβή διατύπωση της Κατηγορικής Προσταγής που χρησιμοποιείται μ' αυτήν την ειδική σχέση: «ποτέ απλώς ως μέσο...αλλά πρέπει σ' όλες τις περιπτώσεις να επιβάλλεται μόνο». Οι αντίστοιχες λέξεις όμως στον τρίτο τύπο είναι: «ποτέ μόνο ως μέσο αλλά σε κάθε περίπτωση και όλες τις φορές και ως μέσο». Ο νέος τύπος που έπλασε ο Kant για να δικαιολογήσει «τη θεωρία του ποινικού νόμου» αρνείται ρητώς ότι κανένα άτομο δε θεωρείται καθόλου ως μέσο για κανένα απολύτως σκοπό.

Δεν είναι αρκετό απλώς να τονίσουμε τις ασυμφωνίες στις αντίστοιχες διατυπώσεις των δύο τύπων, όπου αυτή η διαφορά ίσως οφείλεται σε μια τυχαία παράλειψη στη διατύπωση της συγκεκριμένης προσταγής. Πρέπει ν' ανακαλύψουμε ορισμένους ουσιώδεις λόγους μέσα από τη σκοπιά του Kant για τον ποινικό νόμο και τη δικαιοσύνη που να δικαιολογεί μια τέτοια εξ ολοκλήρου διαφορετική διατύπωση της κατηγορικής προσταγής⁸⁵.

Η αρχή που ξεχωρίζει πρωτίστως είναι η ακόλουθη: «καμία τιμωρία δεν μπορεί ποτέ να επιβληθεί ως μέσο για να προωθήσει το καλό του εγκληματία ή αυτό της κοινωνίας πρέπει πάντα να επιβάλλεται απλώς επειδή ένα έγκλημα έχει διαπραχθεί». Ο μοναδικός σκοπός οποιασδήποτε τιμωρίας και κατά συνέπεια όλου του ποινικού συστήματος είναι, σύμφωνα με τον Kant, απλώς το να τιμωρούμε. Επιπλέον, ο Kant υπονοεί ότι πρέπει η τιμωρία να υπηρετεί πραγματικά τον ηθικό σκοπό της, πρέπει πάντα να είναι «ένας σκοπός αυτή καθ' εαυτή» και μόνο μ' έναν τέτοιο τρόπο μπορεί

⁸⁵ Πρβλ., Chroust, A. H., "About a Fourth Formula of the Categorical Imperative in Kant" in *The Philosophical Review*, vol.51, No 6 (November 1942), σ.σ.601-602.

η τιμωρία να δικαιολογηθεί πάνω σε μια ηθική βάση, που να δικαιολογείται σύμφωνα με το πνεύμα της ηθικο-πρακτικής φιλοσοφίας του Kant.

Η ηθική προσωπικότητα του εγκληματία δεν θα πρέπει, σύμφωνα με τον Kant, να μεταχειρίζεται μόνο ως μέσο αλλά ως σκοπός και πρέπει η συγκεκριμένη τιμωρία να αναμορφώσει κι όχι απλά να τιμωρήσει τον εγκληματία. Γι' αυτό ως εκ τούτου ο εγκληματίας και η ηθική του προσωπικότητα θα μπορούσε δια μέσου της αναμόρφωσης να γίνει σκοπός της κοινωνίας, η οποία με τη συνδρομή της τιμωρίας σκοπεύει να τον αναμορφώσει για τους δικούς της λόγους ή σκοπούς. Ο Kant πιστεύει ότι η ανθρώπινη φύση οποιουδήποτε ατόμου δε μπορεί ποτέ και κάτω από καμία περίπτωση ν' αντιμετωπιστεί ως μέσο υποταγμένο στους σκοπούς κάποιου άλλου.

Ο ηθικός σεβασμός για την ανθρώπινη φύση του εγκληματία πρέπει πάντα να παραμένει το έσχατο κίνητρο κάθε τιμωρίας. Ο εγκληματίας πρέπει να τιμωρείται αποκλειστικά επειδή έχει «αμαρτήσει», επειδή «έχει διαπράξει αδίκημα» εις βάρος της δικής του ανθρώπινης φύσης. Καμία τιμωρία δε θα μπορούσε, σύμφωνα με τον Kant, να ονομαστεί ηθικώς δικαιολογημένη ή εύλογη και ούτε θα πρέπει η ανθρώπινη φύση του εγκληματία να μεταχειριστεί ως μέσο για να προκαλέσει τη νομική ή ηθική αναμόρφωση ή βελτίωση του εγκληματία ή ν' αποκτήσει κάποιο άλλο «καλό» και επιπλέον να καταστήσει την ανθρώπινη φύση του εγκληματία υποταγμένη σ' ένα σκοπό «έξω» απ' αυτήν την ανθρώπινη φύση⁸⁶.

Η βασική ιδέα της θεωρίας του Kant για την ποινική δικαιοσύνη συνοψίζεται στην ακόλουθη ρήση: «Οποιαδήποτε αναμόρφωση του εγκληματία αυτή καθ' εαυτή συνιστά ένα σκοπό της ποινικής δικαιοσύνης η οποία μεταχειρίζεται αυτόν και τη ηθική του προσωπικότητα ως σκοπό αυτής της αναμορφωτικής τάσης»⁸⁷. Θυμόμαστε ότι ο κλασικός τρίτος τύπος της κατηγορικής προσταγής όπως τον διαμόρφωσε ο Kant χρησιμοποιεί τις λέξεις: «...ποτέ ως μέσο μόνο...σε κάθε περίπτωση και όλες τις φορές ως σκοπό επίσης». Ο συγκεκριμένος τύπος της κατηγορικής προσταγής χρησιμοποιήθηκε από τον Kant για να δικαιολογήσει το δικαίωμα ν' απονέμει τιμωρία, όμως ξεκάθαρα δηλώνει ότι «η νομική τιμωρία δε μπορεί ποτέ να επιβληθεί απλώς ως μέσο ...αλλά πρέπει σε όλες τις περιπτώσεις ν' απονέμεται αποκλειστικά ως ένας σκοπός αυτός καθ' εαυτός». Οι φράσεις «αποκλειστικά» και «σε όλες τις

⁸⁶ Πρβλ., ό.π., σ.σ.603-604.

⁸⁷ Πρβλ., ό.π., σελ.604.

περιπτώσεις» αφαιρούν απόλυτα οποιαδήποτε επιλογή ανάμεσα στην αναμόρφωση και στην αυστηρή τιμωρία. Η ανθρώπινη φύση του εγκληματία και η ιδέα του είναι ο μοναδικός σκοπός της καντιανής παρατήρησης της τιμωρίας και της ποινικής δικαιοσύνης⁸⁸.

Η λέξη «αποκλειστικά» που χρησιμοποιείται στον τύπο δείχνει μια ριζικά φορμαλιστική, ανταποδοτική τάση, μια τάση η οποία εύκολα μπορεί να συναχθεί από το κείμενο στο οποίο ο Kant αναπτύσσει τις ιδέες του σχετικά με τον ποινικό νόμο γενικότερα. Ο νέος τύπος της κατηγορικής προσταγής σκοπεύει απλώς να δικαιολογήσει a priori σε ηθικές βάσεις την αρχή της αυστηρής ή της «καθαρής» αντεκδίκησης που υιοθετείται από τον Kant⁸⁹. Η σημασία μιας τέτοιας κατηγορικής προσταγής πρέπει ν' ανακαλυφθεί στο γεγονός ότι ο ποινικός νόμος και η ποινική δικαιοσύνη είναι αυτές καθ' εαυτές κατηγορικές στην ουσία τους και πρέπει επομένως να προσαρμοστούν στην αρχή της αυστηρής αντεκδίκησης.

Η κριτική ή υπερβατολογική μέθοδος που εφαρμόζεται στο πρόβλημα του ποινικού νόμου και της ποινικής δικαιοσύνης απαιτεί αυτό που θεωρεί καθολικά έγκυρη και αναγκαία δικαιολόγηση και θεμελίωση του ισχυρισμού ότι οποιοσδήποτε διαπράττει ένα έγκλημα πρέπει να τιμωρείται αποκλειστικά επειδή διαπράττει αυτό το έγκλημα. Για ν' αποκαλύψει μια τέτοια καθολικά έγκυρη και αναγκαία ηθική δικαιολόγηση, ο Kant έπρεπε να γυρίσει πίσω στην κατηγορική προσταγή. Όμως αυτή η προσταγή έπρεπε να διαμορφωθεί μ' έναν τρόπο που θα προσάρμοζε τις βασικές του ιδέες σχετικά με μια καθαρά φορμαλιστική και αυστηρά ανταποδοτική ποινική δικαιοσύνη. Έτσι, ξεπήδησε ένας εξ ολοκλήρου νέος τύπος κατηγορικής προσταγής⁹⁰. Αυτός είναι ο τέταρτος τύπος που, όπως ισχυρίζεται ο Chroust στο άρθρο του, κατέστρεψε την ισορροπία η οποία, σύμφωνα με τον τρίτο τύπο, αναμφίβολα υπήρχε ανάμεσα στους σκοπούς και τα μέσα ο οποίος με τη φρεσκάδα και τις πρακτικές του όψεις και αποτελέσματα διαφέρει από το παραδοσιακό κείμενο της κατηγορικής προσταγής.

⁸⁸ Πρβλ., ό.π.

⁸⁹ Πρβλ., ό.π.

⁹⁰ Πρβλ., ό.π., σελ.605.

III. iii) Η Φιλοσοφία του Δικαίου του Kant

Στα «Μεταφυσικά Στοιχεία της Δικαιοσύνης» ο Kant προσπαθεί να παράσχει μια φιλοσοφία Δικαίου. Προσπαθεί να εφαρμόσει τις αρχές της ηθικής του φιλοσοφίας στο θετικό δίκαιο για να διακρίνει ανάμεσά τους τι είναι δίκαιο ή σωστό ή τι είναι απλά νόμιμο, ένα νομικό δικαίωμα ή ένα καθήκον. Αλλά ο Kant, όπως πιστεύει ο Brown, αποτυγχάνει στην προσπάθειά του. Αποτυγχάνει, όχι επειδή ήταν απρόσεχτος ή άτοπος στην έκθεση των αρχών του και στην εφαρμογή του στο θετικό Δίκαιο, αλλά επειδή οι αρχές του δεν έχουν καμία εφαρμογή στο θετικό δίκαιο.

Ο Brown δεν αρνείται ότι ο Kant μεταχειρίζεται πολλές φορές με μεγάλη λεπτομέρεια ένα σημαντικό αριθμό νομικών και πολιτικών ζητημάτων. Συζητά για το έγκλημα και την τιμωρία, την επιείκεια και τη δικαιοσύνη, την ελευθερία και την ειρήνη, την επανάσταση και την ανταρσία, τα δικαιώματα του πολίτη και το δικαίωμα ψήφου, την πηγή και τον καταταμαχισμό της κυρίαρχης εξουσίας. Αν ζητήματα απόψεων όπως αυτά συγκροτούν μια φιλοσοφία Δικαίου, τότε θα ήταν απλά λάθος να αρνηθούμε ότι ο Kant είχε μια φιλοσοφία Δικαίου μ' αυτό το νόημα. Αλλά μ' αυτό το νόημα πολλοί μορφωμένοι, είτε είναι είτε όχι φιλόσοφοι, έχουν μια φιλοσοφία Δικαίου και οι απόψεις τους σε πολλά θέματα είναι σύμφωνες με του Kant⁹¹.

Πολλοί από εμάς, για παράδειγμα, πιθανόν συμφωνούμε με τον Kant ότι η ελευθερία και η ειρήνη είναι σταθερά ιδανικά για οποιοδήποτε τύπο οποιασδήποτε κυβέρνησης. Ακόμη και ο Hobbes, που έχει μια φιλοσοφία νόμου και του οποίου οι απαντήσεις αντιφάσκουν με τις απαντήσεις του Kant, συμφωνεί με τον Kant στην επιβεβαίωση των ιδανικών της ελευθερίας και της ειρήνης και στην άρνηση του δικαίωματος της επανάστασης. Η δυσκολία με τον Kant, όπως πιστεύει ο Brown, είναι ότι οι απόψεις του ούτε μπορούν να δικαιολογηθούν ούτε να διασαφηνιστούν από τη χρήση των αρχών τις οποίες χρησιμοποιεί στην ηθική του φιλοσοφία. Εξαιτίας, λοιπόν, αυτής της δυσκολίας ο Kant αποτυγχάνει να πραγματοποιήσει το σκοπό που έχει αναθέσει στον εαυτό του και έτσι δεν έχει καμία φιλοσοφία Δικαίου⁹².

⁹¹ Πρβλ., Brown, S., "Has Kant a Philosophy of Law?" in *The Philosophical Review*, vol.71, No 1 (January 1962), σελ.33.

⁹² Πρβλ., ό.π.

Αλλά ο ισχυρισμός αυτός φαίνεται εξαιρετικά σκληρός και σχεδόν βέβαια λανθασμένος. Από τη μια, ο νομικιστικός χαρακτήρας της ηθικής του φιλοσοφίας φαίνεται να εξασφαλίζει σχεδόν την επιτυχία προκαταβολικά. Το πρωταρχικό καθήκον, μας λέει ο Kant, παρέχει μια αξία στις έννοιες του καθήκοντος, του δικαιώματος και της δικαιοσύνης από την άποψη των αρχών του καθαρού λόγου, αμόλυντο από οποιαδήποτε εμπειρικά στοιχεία. Ο σκοπός του Kant δε μπορεί να' ναι πιο σαφής: μας παρέχει ένα λόγο δικαιοσύνης ο οποίος μας επιτρέπει να διακρίνουμε καθαρά τους καλούς και τους κακούς νόμους, το νόμο όπως είναι και το νόμο όπως θα έπρεπε να είναι⁹³.

Ο Kant υποστηρίζει ότι τα καθήκοντα είναι οι πράξεις τις οποίες είμαστε υποχρεωμένοι να εκτελούμε. Υπάρχουν, επίσης, διάφορες μορφές δουλείας και αυτές οι μορφές συγκροτούν διάφορα είδη υποχρέωσης ορισμένες είναι συνετές, άλλες ηθικές ή νομικές. Οι ηθικές και οι νομικές όμως υποχρεώσεις έχουν ένα κοινό χαρακτηριστικό: ότι και τα ηθικά και τα νομικά μας καθήκοντα, οι πράξεις δηλαδή που υποχρεούμαστε ηθικώς και νομικώς να εκτελούμε, καθορίζονται από κανόνες. Το «ου κλέψεις» είναι ένας τέτοιος κανόνας⁹⁴. Το ερώτημα είναι κατά πόσον η υποχρέωση να μην κλέψεις είναι ηθική ή νομική ή και τα δύο και ο κανόνας αυτός καθ' εαυτός δε μπορεί ν' απαντήσει στην ερώτηση.

Μπορούμε ν' απαντήσουμε σ' αυτό, σύμφωνα με τον Kant, μόνο διακρίνοντας τους δύο τρόπους με τους οποίους οι αποφάσεις να ενεργούμε κάτω από κανόνες μπορούν να καθοριστούν. Από τη μία, η απόφαση να ενεργούμε κάτω από έναν κανόνα μπορεί να καθοριστεί αποκλειστικά από τη γνώση ότι ο κανόνας είναι σωστός και λογικός. Από την άλλη, η απόφαση να ενεργούμε κάτω από έναν κανόνα μπορεί να καθοριστεί αποκλειστικά από την τιμωρία, μια ποινή από την αθέτησή του. Σ' αυτές τις περιπτώσεις η υποχρέωση είναι ηθική και όχι νομική και η εξέταση για την ορθότητα και για το εύλογο του κανόνα προέρχεται από την κατηγορική προσταγή. Αυτό που χρειάζεται ο Kant για να συμπληρώσει το πρόγραμμά του στη φιλοσοφία του Δικαίου, είναι να δείξει πως η κατηγορική προσταγή μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να εξετάσει την ηθική κατάσταση των κανόνων στο θετικό νόμο. Αν η εξέταση επιτύχει, ο νόμος αυτός είναι εφαρμόσιμος· αν όχι, ο νόμος είναι ηθικά

⁹³ Πρβλ., ό.π., σ.σ.34-35.

⁹⁴ Βλ. ό.π., σελ.35.

ελαττωματικός και πρέπει ν' αλλάξει. Σ' αυτό το σημείο του επιχειρήματος, το καθήκον του Kant φαίνεται σχεδόν σίγουρο ότι μπορεί να εκπληρωθεί.

Αλλά στην πραγματικότητα το επιχείρημα ποτέ δεν προχωρά πέρα απ' αυτό το σημείο. «Αντί να δείξει πως η κατηγορική προσταγή μπορεί να εφαρμοστεί για να εξετάσει τους κανόνες του θετικού δικαίου, ο Kant εισάγει ένα πλήθος διαφορετικών αρχών οι οποίες ποικίλουν σε βαθμό γενικότητας ανάμεσα στα όρια της κατηγορικής προσταγής και στους κανόνες του θετικού δικαίου»⁹⁵. Πολλές απ' αυτές τις αρχές όπως θεωρεί ο Brown, δεν έχουν καμία ορατή λογική σχέση με την κατηγορική προσταγή και καμία σαφή εφαρμογή στο θετικό δίκαιο.

Ποια είναι η πηγή της δυσκολίας στον Kant και γιατί φαινομενικά αποτυγχάνει να παρέχει και να χρησιμοποιήσει οποιεσδήποτε σαφείς αρχές για ν' αποφασίσει ποιοι νόμοι είναι δίκαιοι και ποιοι άδικοι; Η απάντηση που δίνει ο Brown είναι ότι η ριζική έλλειψη στην ηθική του θεωρία καθιστά αδύνατη την πραγματοποίηση του σκοπού που ανέθεσε στον εαυτό του.

Η δυσκολία ξεκαθαρίζεται στη γνωστή του πραγμάτευση για τη σύγκρουση του καθήκοντος. Υποθέτοντας ότι το κριτήριο της καθαρά λογικής πράξης είναι επίσης το κριτήριο της ηθικά καλής πράξης και πιστεύοντας ότι οι καθαρά λογικές πράξεις εκτελούνται στη βάση της τυπικής συνέπειας, ο Kant αρνείται την πιθανότητα σύγκρουσης του καθήκοντος. Μόνο ένας από τους δύο αντιτιθέμενους κανόνες υποστηρίζει ότι μπορεί να είναι αναγκαίος. Ένας κανόνας είναι αναγκαίος, αν και μόνο αν στις περιπτώσεις στις οποίες εφαρμόζεται είναι λογικά αδύνατο να διατυπώσει κανόνες για οποιεσδήποτε εναλλακτικές κατευθύνσεις της πράξης. Ο κανόνας της άνευ όρων υποταγής στο αστικό δίκαιο είναι αναγκαίος μ' αυτό το νόημα. Στις περιπτώσεις της σύγκρουσης του καθήκοντος, όπου οι αρχές κατά την άποψη του Kant είναι φανερά ανεφάρμοστες, εκεί ο Kant χρησιμοποιεί μόνο την αρχή της τυπικής συνέπειας.

Η αρχή της τυπικής συνέπειας παρέχει μian εξέταση για το κατά πόσον μια προβλεπόμενη πορεία της πράξης είναι συνεπής με την υπόθεση ότι ο κανόνας την κατευθύνει. Όπου οι κανόνες εφαρμόζονται ξεκάθαρα, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της υπόσχεσης, και οι πράξεις καλύπτονται από το θετικό δίκαιο, η εξέταση είναι πολύ αυστηρή. Υπάρχει, όμως, μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στην υπόσχεση και στην υποταγή στον θετικό δίκαιο. Αναλαμβάνουμε εκουσίως τις

⁹⁵ Βλ. ό.π.,σελ.36.

πρακτικές της υπόσχεσης, ενώ δεν αποφασίζουμε εκουσίως να ζήσουμε κάτω από το σύστημα του θετικού δικαίου στο οποίο είμαστε υποταγμένοι από τη γέννησή μας⁹⁶.

Το επιχείρημα της φυσικής κατάστασης είναι σχεδιασμένο να δείχνει ότι πάνω και πέρα από οποιαδήποτε τυπική ασυνέπεια υπάρχει μια πρακτική ασυνέπεια που προκύπτει όταν εκουσίως συμφωνούμε ή υποσχόμαστε να κάνουμε κάτι και τελικά δεν το κάνουμε. Ο Kant, που διακρίνει αυτά τα δύο είδη ασυνέπειας, χρειάζεται και τα δύο και δικαιούται και τα δύο. Με προσφυγή σ' αυτές τις δύο αρχές κάποιος μπορεί να δικαιολογήσει την εκπλήρωση των υποχρεώσεων που συνάπτονται από την εκούσια συμμετοχή σε πρακτικές κατευθυνόμενες από κανόνες. Αλλά αυτές οι αρχές δεν δικαιολογούν ούτε τις πρακτικές ούτε την εκούσια συμμετοχή σ' αυτές⁹⁷.

Πολλοί άνθρωποι έχουν γοητευθεί, όπως ισχυρίζεται ο Brown, από την ηθική θεωρία του Kant, επειδή είναι τόσο κατηγορηματικά μη ωφελμιστική. Άσχετα από το κατά πόσον ή όχι αυτό αποτελεί αρετή σε μια ηθική θεωρία, η αρχή της ωφέλειας, τουλάχιστον σε κάποια υποθετική μορφή, είναι αναγκαίο χαρακτηριστικό για οποιαδήποτε ηθική θεωρία προκειμένου να εξηγήσει τη διάκριση ανάμεσα στους καλούς και στους κακούς νόμους. Όλοι οι θεωρητικοί του κλασικού φυσικού δικαίου το αντιλαμβάνονται αυτό. Οι αφηρημένες ηθικές αρχές που αποτελούν το φυσικό δίκαιο, με εξαίρεση την αρχή της ωφέλειας, δίνουν μια μερική μόνο εξήγηση για τις διαφορές ανάμεσα στους καλούς και στους κακούς κανόνες· δίνουν μια μερική μόνο εξήγηση για τις διαφορές ανάμεσα στα συστήματα του θετικού δικαίου. Και ο Brown πιστεύει ότι ακόμα και αν η ηθική θεωρία του Kant τον είχε εφοδιάσει με ορισμένες αφηρημένες ηθικές αρχές, δε θα μπορούσε να εκπληρώσει την υπόσχεσή του να μας παρέχει καλούς και κακούς νόμους χωρίς να προσφύγει στην αρχή της ωφέλειας.

Ο Brown λοιπόν μελετώντας το έργο του Kant καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Kant δεν έχει καμία Φιλοσοφία Δικαίου και στηρίζει την άποψή του στο επιχείρημα ότι ο Kant απλά προσπαθεί να εφαρμόσει αρχές της ηθικής του φιλοσοφίας στο θετικό δίκαιο χωρίς όμως επιτυχία. Και αυτό γιατί οι αρχές του απλά δεν έχουν εφαρμογή στο θετικό δίκαιο. Με διάφορα παραδείγματα ο Brown προσπαθεί να τεκμηριώσει την άποψή του όπως με την Κατηγορική Προσταγή που επικαλείται ο Kant και η οποία φαίνεται να μην έχει εφαρμογή στο θετικό δίκαιο κατά τον Brown. Αλλά και η αρχή της τήρησης της υπόσχεσης, σύμφωνα με τον Brown δε

⁹⁶ Πρβλ., ό.π., σ.σ.44-45.

⁹⁷ Πρβλ., ό.π., σελ.47.

σχετίζεται με το φυσικό δίκαιο αφού ό,τι αφορά την πρώτη δεχόμαστε εκούσια τις πρακτικές της ενώ για το θετικό δίκαιο δεν αποφασίζουμε εκούσια για την ύπαρξη του ή όχι. Γι' αυτό το λόγο λοιπόν ο Brown καταφεύγει στον ωφελιμισμό και επισημαίνει ότι μια θεωρία για να είναι επαρκής χρειάζεται την αρχή της ωφέλειας επιπρόσθετα με τις άλλες αφηρημένες ηθικές αρχές.

II. iv) Ο Kant, η συνεπειοκρατία και η θυσία του αθώου

Θεωρητικά, αν όχι πρακτικά, ένας συνεπειοκράτης ίσως ζητούσε να θυσιαστεί ένα αθώο άτομο για χάρη ενός μεγαλύτερου καλού. Μήπως όμως, αναρωτιέται ο Cummiskey, «η καντιανή εντολή να σεβόμαστε την αυτονομία των ατόμων αποκλείει τη θυσία του αθώου; Οι σύγχρονοι νέο-καντιανοί φαίνεται να θεωρούν ξεκάθαρο ότι ο Kant παρέχει μια δικαιολόγηση για τους περιορισμούς που αφορούν ένα πρόσωπο, όπως για παράδειγμα η απαγόρευση να σκοτώνουμε έναν για να σωθούν δύο άλλοι»⁹⁸.

Ο Cummiskey πιστεύει ότι ο καντιανός σεβασμός για τα άτομα, να μεταχειριζόμαστε δηλαδή τα άτομα ως σκοπούς αυτά καθ' εαυτά, δεν προκαλεί περιορισμούς στη μεγιστοποίηση του αγαθού. Και επιπλέον, θεωρητικά τουλάχιστον, η καντιανή κανονιστική θεωρία δεν αποκλείει τη θυσία του αθώου.

Επικρίνοντας τη συνεπειοκρατία, οι περισσότεροι σύγχρονοι καντιανοί εφαρμόζουν τη δεύτερη και τρίτη διατύπωση της κατηγορικής προσταγής του Kant: για τον Kant, η αυτονομία είναι συνδεδεμένη με την έννοια των ελεύθερων και ίσων λογικών υπάρξεων που επιδιώκουν τους νόμιμους σκοπούς μέσα σ' αυτό που αποκαλείται Βασίλειο των Σκοπών. Το να σεβόμαστε την αυτονομία των ατόμων είναι «σαν να πράττουμε μ' έναν τέτοιο τρόπο ώστε να μεταχειριζόμαστε την ανθρωπότητα ποτέ απλά ως ένα μέσο αλλά πάντα ως ένα σκοπό»⁹⁹. Ο ηθικός νόμος δε μας επιτρέπει να θυσιάσουμε τους άλλους ή τους εαυτούς μας, γιατί κάνοντάς το αυτό είναι σα να μεταχειριζόμαστε τα άτομα μόνο ως μέσα δεν τα μεταχειριζόμαστε ως ελεύθερα και ίσα μέλη του Βασιλείου των Σκοπών. Από τη στιγμή που η συνεπειοκρατία μας ζητά ορισμένες φορές να επιτιθέμεθα εναντίον κάποιων ατόμων για να βοηθήσουμε κάποιος άλλους, δε σέβεται τ' άτομα και επιπλέον δεν ταιριάζει στην ανώτατη αρχή της ηθικότητας. Εν συντομία η συνεπειοκρατία δεν σέβεται την αυτονομία των ατόμων γιατί επιτρέπει τη θυσία, η οποία αποτυγχάνει να μεταχειριστεί τα άτομα ως σκοπούς αυτά καθ' εαυτά.

Ο Kant όμως, καταλήγει ο Cummiskey, όχι μόνο αποτυγχάνει ν' αποκρούσει τη συνεπειοκρατία, αλλά πραγματικά παρέχει μια υποστήριξη για έναν τύπο

⁹⁸ Cummiskey, D., "Kantian Consequentialism" in *Ethics*, vol.100, No 3 (April 1990), σελ.586.

⁹⁹ Kant, I., *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans. L. W. Beck, Bobbs-Merrill Co (ed), Indianapolis 1959, σελ.47.

κανονιστικής συνεπειοκρατίας¹⁰⁰. Ο τύπος του σκοπού αυτού καθ' εαυτού πολύ φυσικά οδηγεί στη δικαιολόγηση αυτού που πολλοί νεο-καντιανοί θα απεύχονταν: ότι η θυσία του αθώου είναι ίσως ηθικά αναγκαία.

Ο Cummiskey επικρίνει τη συνεπειοκρατία και τις ωφελμιστικές θεωρίες εξαιτίας του γεγονότος ότι σε ορισμένες περιπτώσεις προκειμένου να προαχθεί κάποιο μεγαλύτερο αγαθό, επιτρέπεται η θυσία ενός αθώου ατόμου. Υποτίθεται ότι η κανονιστική θεωρία του Kant τις έννοιες της αυτονομία και της Κατηγορικής Προσταγής θα έπρεπε ν' απορρίπτει τη θυσία του αθώου εφ' όσον επιτρέποντας τη θυσία κάποιου είναι σαν να τον μεταχειριζόμαστε ως μέσο προκειμένου να επιτύχουμε κάτι άλλο και όχι ως σκοπό αυτό καθ' εαυτό. Ο Cummiskey όμως κατηγορεί τον Kant ότι όχι μόνο δεν απορρίπτει ικανοποιητικά τη συνεπειοκρατία αλλά και φτάνει στο σημείο να δικαιολογεί τη θυσία του αθώου ως ηθικά αναγκαία.

¹⁰⁰ Βλ. Cummiskey, D., ό.π., σελ.588.

II. ν) Ο Ανταποδοτισμός του Kant

Αναμφίβολα ο Kant θεωρείται ο κυριότερος εκπρόσωπος του ανταποδοτισμού αλλά το θέμα που προκύπτει σύμφωνα με τον Scheid είναι τι είδους ανταποδοτιστής είναι.

I. Ο όρος «ανταποδοτισμός» συχνά χρησιμοποιείται χωρίς ακρίβεια και έχει μια ποικίλη ιστορία με έννοιες που συγγενεύουν. Όμως δύο ακριβείς έννοιες του όρου πρέπει να διακριθούν:

Σύμφωνα με την παραδοσιακή ωφελμιστική θεωρία της τιμωρίας, ο τελικός σκοπός της τιμωρίας πρέπει να προωθεί την ευτυχία ή τη λιγότερη δυστυχία. Από τη στιγμή που το έγκλημα προκαλεί δυστυχία, η τιμωρία είναι δικαιολογημένη και δεν είναι καθόλου δικαιολογημένη, καθ' όσον ελέγχει ή περιορίζει το έγκλημα μέσω της ειδικής και γενικής πρόληψης. Έτσι λοιπόν μ' αυτό το νόημα ο ανταποδοτισμός είναι μια θεωρία τιμωρίας που επιβάλλει ότι η φροντίδα για τον έλεγχο του εγκλήματος δεν έχει σχέση με τη δικαιολόγηση της τιμωρίας.

Με την άλλη έννοια, ο ανταποδοτισμός είναι η εικόνα του εάν ένα άτομο πρέπει να τιμωρηθεί και, αν γίνει αυτό, σε ποιο βαθμό υπάρχουν ζητήματα που πρέπει ν' αποφασιστούν αποκλειστικά με αναφορά στην προηγούμενη νομική παράβαση κάποιου. Ο ανταποδοτισμός μ' αυτό το νόημα αποτελείται, όπως τονίζει ο Scheid, από δύο αιτήματα:

(α) Το γεγονός ότι ένα άτομο έχει διαπράξει ένα ποινικό αδίκημα είναι μια αναγκαία και επαρκής συνθήκη για τη δίκαιη επιβολή τιμωρίας σ' αυτό το άτομο.

(β) Για να' ναι δίκαιη η τιμωρία, θα πρέπει να' ναι ανάλογη με το έγκλημα που έχει διαπραχθεί, δηλαδή τα σοβαρά εγκλήματα να λάβουν περισσότερο αυστηρές ποινές και τα λιγότερο σοβαρά εγκλήματα να λάβουν λιγότερο αυστηρές ποινές¹⁰¹.

Αυτά τα δύο αιτήματα μπορούν να συνδυαστούν σ' αυτό που αναφέρει ο Scheid ως την «Ανταποδοτική Αρχή»: «Όλοι και μόνο εκείνοι που διαπράττουν νομικά αδικήματα μπορούν δίκαια να λάβουν ποινές, εφόσον οι ποινές είναι ανάλογες με τη σοβαρότητα των αντίστοιχων εγκλημάτων»¹⁰².

Όλοι οι τύποι του ανταποδοτισμού φαίνεται να περιλαμβάνουν την Ανταποδοτική Αρχή ως την κατάλληλη κατευθυντήρια γραμμή για την παροχή ποινής στους

¹⁰¹ Πρβλ., Scheid, D., "Kant's Retributivism" in *Ethics*, vol.93, No 2 (January 1983), σ.σ.262-263.

¹⁰² Βλ. ό.π., σελ.263.

παραβάτες. Η κύρια διαφορά ανάμεσα στους διάφορους τύπους ανταποδοτισμού έχει να κάνει με τα διαφορετικά είδη των γενικών σκοπών που προσφέρονται.

Με τον «πλήρη ανταποδοτισμό» ο Scheid εννοεί οποιαδήποτε θεωρία τιμωρίας περιλαμβάνει την Ανταποδοτική Αρχή και υιοθετεί κάποια ανταποδοτική λογική εξήγηση ως το γενικό της σκοπό. Σε αντίθεση ο «μερικός ανταποδοτισμός» είναι η θεωρία της τιμωρίας που επίσης περικλείει την Ανταποδοτική Αρχή αλλά υιοθετεί ως γενικό σκοπό τον έλεγχο ή τη μείωση του εγκλήματος. Ο έσχατος σκοπός είναι να προωθήσει την ευτυχία (όπως στις παραδοσιακές ωφελιμιστικές θεωρίες) ή να εξασφαλίσει την προσωπική ελευθερία ή κάποια άλλα αγαθά αλλά αυτό που είναι κοινό σε όλους αυτούς τους σκοπούς είναι η πρόβλεψη για τον έλεγχο του εγκλήματος.

Με άλλα λόγια, η διάκριση ανάμεσα στον πλήρη και στον μερικό ανταποδοτισμό έχει να κάνει με το είδος του γενικού σκοπού που προσφέρεται¹⁰³. Για τον πλήρη ανταποδοτισμό, το κύριο ζήτημα φαίνεται να είναι ότι οι άνθρωποι παίρνουν αυτό που τους αξίζει ή ότι οι απαιτήσεις κάποιων άλλων αρχών δικαιοσύνης εκπληρώνονται. Για το μερικό ανταποδοτισμό, ο έλεγχος του εγκλήματος είναι ο κύριος, άμεσος σκοπός ενός συστήματος τιμωρίας -παρόλο που η δημιουργία και η διατήρηση ενός θεσμού τιμωρίας μπορεί επίσης να ειπωθεί ως μέρος ενός μεγαλύτερου σχεδίου προώθησης ευτυχίας, εξασφάλισης προσωπικής ελευθερίας ή οτιδήποτε άλλο.

II. Όπως έχει παρατηρηθεί, ο Kant συχνά παρουσιάζεται σαν ν' ασπάζεται τον πλήρη ανταποδοτισμό. Ορισμένοι μελετητές παρουσιάζουν τον Kant να υποστηρίζει ότι η τιμωρία του εγκλήματος είναι ορθή καθ' εαυτή, γιατί συμφωνεί με το γεγονός ότι ο ένοχος πρέπει να υποφέρει και ότι η δικαιοσύνη απαιτεί το θεσμό της τιμωρίας. Όμως αυτό δε δικαιολογεί την τιμωρία αλλά περισσότερο αρνείται ότι χρειάζεται κάποια δικαιολόγηση...Η εσωτερική της αξία εκτιμάται άμεσα και ενστικτωδώς.

Κάποιοι άλλοι μελετητές αποδίδουν στον Kant μια άλλη εκδοχή του πλήρους ανταποδοτισμού. Σύμφωνα μ' αυτούς, η θεωρία της τιμωρίας του Kant βασίζεται στην ιδέα ότι οι πολιτικές υποχρεώσεις είναι ουσιαδώς υποχρεώσεις αμοιβαιότητας ή δίκαιου παιχνιδιού: «Αν ο νόμος παραμένει δίκαιος, είναι σημαντικό να εγγυηθούμε ότι εκείνοι που δεν υπακούν δε θα κερδίσουν ένα άδικο πλεονέκτημα έναντι εκείνων

¹⁰³ Πρβλ., ό.π., σελ.263.

που υπακούν πρόθυμα. Η ποινική τιμωρία προσπαθεί να το εγγυηθεί αυτό και με τον ανταποδοτισμό της προσπαθεί ν' αποκαταστήσει την κατάλληλη ισορροπία ανάμεσα στο κέρδος και στην υπακοή»¹⁰⁴. Σύμφωνα μ' αυτήν την ερμηνεία, η δικαιολόγηση του Kant για το θεσμό της τιμωρίας είναι ότι χρειάζεται ν' ακυρωθεί το άδικο κέρδος των παραβατών του νόμου έναντι των νομοταγών πολιτών.

Τουλάχιστον δύο διαφορετικές εκδοχές πλήρους ανταποδοτισμού έχουν αποδοθεί στον Kant. Ο Scheid, όμως, πιστεύει ότι και οι δύο είναι λανθασμένες. Η άποψή του είναι ότι ο Kant δεν είναι ένας πλήρης ανταποδοτιστής αλλά αντίθετα ένας μερικός ανταποδοτιστής, με την έννοια που διαχωρίστηκε. Αν εξετάσουμε όλα τα κείμενα του Kant που έχουν σχέση με το ζήτημα της τιμωρίας ως νομικό θεσμό, θ' ανακαλύψουμε μια ξεκάθαρη ασυμφωνία ανάμεσά τους. Πολλά ζητήματα επιβάλλουν την πρόληψη και τον έλεγχο του εγκλήματος, ενώ άλλα είναι καθαρές εκφράσεις ανταποδοτισμού¹⁰⁵.

Η ερμηνεία που προτείνει ο Scheid αναπτύσσεται σε τέσσερα στάδια: Το πρώτο στάδιο, σύμφωνα με την παρατήρηση του Kant, περιλαμβάνει την αναγκαστική εφαρμογή των νόμων. Αναγκαστική εφαρμογή σημαίνει τιμωρία για τον Kant: και θεωρεί την τιμωρία ως ένα «εξωτερικό κίνητρο» για τους ανθρώπους προκειμένου ν' αποφύγουν την παράβαση των νόμων.

Η δεύτερη κατάσταση, σε αντίθεση με τη φυσική κατάσταση, είναι συνεπειοκρατική, κυρίως γιατί η κατάσταση δικαιολογείται ως ένα μέσο εξασφάλισης ατομικής ελευθερίας για τον καθένα. Αυτό κατευθείαν επιβάλλει για τον Kant ότι ο θεσμός της τιμωρίας δικαιολογείται από την άποψη της μεσολάβησής της για τον έλεγχο του εγκλήματος.

Στο τρίτο στάδιο έχουμε να εξετάσουμε πώς ο Kant μπορεί να σχεδιάζει να τιμωρεί τους ανθρώπους για τους σκοπούς της πρόληψης, όταν η βασική του ηθική αρχή μας επιβάλλει να μη χρησιμοποιούμε ποτέ τους ανθρώπους μόνο ως μέσα. Εδώ η προσπάθεια είναι να δείξει ότι η υιοθέτηση του μερικού ανταποδοτισμού του Kant δεν είναι εμπόδιο.

¹⁰⁴ Murphy, J., *Kant: The Philosophy of Right*, St. Martin's Press, New York 1970, σελ.142.

¹⁰⁵ Πρβλ., Scheid, ό.π., σελ.265.

Τέταρτον και τελευταίον, όλα τα κείμενα που συνήθως παρατίθενται για να υποστηρίξουν τον ανταποδοτισμό του Kant μπορούμε να δούμε ότι συμφωνούν με μια μερική-ανταποδοτική ερμηνεία του Kant¹⁰⁶.

III. Στην εισαγωγή του έργου του «Τα Μεταφυσικά Στοιχεία της Δικαιοσύνης» ο Kant χαρακτηρίζει ένα νομικό σύστημα σκιαγραφώντας ένα πλήθος σημαντικών διακρίσεων. Η πρώτη από αυτές είναι μεταξύ των τύπων της νομοθεσίας: «ηθική» και «νομική». Αυτή η διάκριση βασίζεται στα διαφορετικά ήδη κινήτρων που συμμετέχουν στα ηθικά και νομικά συστήματα. Ένας κανόνας ή ένας νόμος είναι «ηθικός», αν το κίνητρο που τον ακολουθεί είναι απλώς η ιδέα του καθήκοντος αυτή καθ' εαυτή. Αν ένας νόμος είναι «νομικός», αυτό συνεπάγεται ότι το κίνητρο που τον ακολουθεί είναι κάτι άλλο από την ιδέα του καθήκοντος (π.χ. εξωτερικός εξαναγκασμός).

Μια δεύτερη διάκριση που γίνεται είναι ανάμεσα στα «εξωτερικά» και στα «εσωτερικά» καθήκοντα. Τα εξωτερικά καθήκοντα έχουν να κάνουν με τις φανερές πράξεις, ενώ τα εσωτερικά καθήκοντα έχουν να κάνουν με «εσωτερικές» πράξεις, όπως είναι οι σωστές στάσεις ή τα κίνητρα. Το νομικό σύστημα το ενδιαφέρει μόνο το ότι η φανερή συμπεριφορά κάποιου βρίσκεται σε συμφωνία μ' αυτό που απαιτούν οι νόμοι. (εξωτερικό καθήκον) δεν το ενδιαφέρει, όπως την ηθική, αν κάποιος πράττει με ορθά κίνητρα (εσωτερικό καθήκον).

Μια τρίτη διάκριση που κάνει ο Kant είναι η γνωστή ανάμεσα στα «τέλεια» και τα «ατελή» καθήκοντα. Επίσης, κάνει μια τέταρτη διάκριση ανάμεσα στα καθήκοντα για τους άλλους και στα καθήκοντά για τους εαυτούς μας¹⁰⁷.

Σύμφωνα με τον Kant, ένα νομικό σύστημα ενδιαφέρεται αποκλειστικά γι' αυτό που αποκαλεί «καθήκοντα δικαιοσύνης». Χαρακτηρίζεται από την άποψη των διακρίσεων που μόλις αναφέρθηκαν και τα καθήκοντα της δικαιοσύνης είναι τέλεια.

Ο Kant στο έργο του «Διαλέξεις στην ηθική», όπως παρατηρεί ο Scheid, τονίζει ότι η τιμωρία γενικά είναι είτε προληπτική είτε ανταποδοτική. Είναι προληπτική, αν ο μοναδικός της σκοπός είναι να εμποδίσει ένα κακό να εμφανιστεί και είναι ανταποδοτική, όταν επιβάλλεται επειδή ένα κακό έχει γίνει. Ο Kant υποστηρίζει ότι το κράτος ασχολείται πάντα με την πρόληψη: «Οι ποινές, επομένως, είναι μέσο

¹⁰⁶ Πρβλ., ό.π., σ.σ.265-266.

¹⁰⁷ Πρβλ., ό.π., σ.σ.266-267.

πρόληψης ενός κακού ή τιμωρίας του. Αυτές που επιβάλλονται από τις κυβερνήσεις είναι πάντα προληπτικές...»¹⁰⁸.

Ο Kant δέχεται τον έλεγχο του εγκλήματος μέσω της πρόληψης ως το γενικό σκοπό ενός συστήματος τιμωρίας. Πιθανόν θεωρεί την πρόληψη απλώς ως το χρήσιμο προϊόν ενός συστήματος τιμωρίας, χωρίς να θεωρεί αυτήν ως αποτέλεσμα, ότι παρέχει δηλαδή οποιαδήποτε δικαιολόγηση σ' ένα τέτοιο σύστημα. Ωστόσο, τα κείμενα φαίνεται να επιβεβαιώνουν το επιχείρημα ότι ο έλεγχος του εγκλήματος μέσω της προληπτικής επίδρασης της τιμωρίας έχει κεντρική θέση στη σύλληψη του νομικού συστήματος του Kant.

Αλλά ο Kant, φυσικά, δεν είναι αναρχικός. Δέχεται τη νομιμότητα του κράτους ως νομικού συστήματος και επίσης φαίνεται να δέχεται τη νομιμότητα της πρόληψης ως συνέπεια του νομικού συστήματος. Φαίνεται ότι ο έλεγχος του εγκλήματος μέσω της πρόληψης αποτελεί το κύριο συστατικό του Kant για την δικαιολόγηση του κράτους.

IV. Σύμφωνα με την έμφαση που δίνει στην προσωπική αυτονομία στην ηθική του θεωρία, ο Kant θεωρεί την ατομική ελευθερία ως ένα βασικό πολιτικό αγαθό. Λέει: «Η ελευθερία, καθ' όσον είναι σύμφωνη με την ελευθερία οποιουδήποτε άλλου και σύμφωνη με τον καθολικό νόμο, είναι το μοναδικό και γνήσιο αγαθό που ανήκει σε οποιαδήποτε ανθρώπινη ύπαρξη εξαιτίας της αρετής της ανθρώπινης του φύσης». Ο εξαναγκασμός είναι η σκόπιμη παρέμβαση στις υποθέσεις των ατόμων από άλλα άτομα, αυτό που ο Kant ονομάζει «περιορισμό της θέλησης του άλλου». Επιπλέον ένα άτομο απολαμβάνει ελευθερία στο βαθμό που υπάρχουν δραστηριότητες που μπορεί ν' αναλάβει χωρίς τη δυναμική παρέμβαση από άλλα άτομα. Το περίγραμμα αυτής της ελευθερίας πρέπει να' ναι τέτοιο ώστε να' ναι σύμφωνο με μια παρόμοια ελευθερία για όλους.

Αυτή η ατομική ελευθερία είναι το σημείο εκκίνησης του Kant. Η βασική ελευθερία κάθε πολίτη είναι η θεμελιώδης έννοια της πολιτικής οργάνωσης, σύμφωνα με τον Kant. Και είναι από την άποψη της ατομικής ελευθερίας αυτό που δικαιολογεί την ύπαρξη του κράτους ως ένα νομικό σύστημα.

Ο Scheid παρατηρεί ότι το επιχείρημα του Kant για το νομικό σύστημα με την αναγκαστική εφαρμογή είναι ένα συνεπειοκρατικό επιχείρημα. «Η τιμωρία, φυσικά, περιορίζει πολύ την ελευθερία του παραβάτη που έχει καταδικαστεί. Αλλά μια τέτοια

¹⁰⁸ Kant, I., *Lectures on Ethics*, Harper and Row Publishers, Harper Torchbooks, New York 1963, σ.σ.55-56.

καταπάτηση είναι αποδεκτή από την άποψη του Kant, από τη στιγμή που η ατομική ελευθερία θα μειωνόταν πολύ και δε θα διανεμόταν καθόλου ομαλά, αν δεν υπήρχε νομικό σύστημα. Οι δυσμενείς συνθήκες της φυσικής κατάστασης θα απειλούσαν την ατομική ελευθερία ανά πάσα στιγμή. Το πιεστικό σύστημα του κράτους δικαιολογείται επειδή εξασφαλίζει και εγγυάται τη μεγαλύτερη δυνατή προσωπική ελευθερία δίκαια κατανεμημένη σε όλους»¹⁰⁹.

Ωστόσο, το επιχείρημα αυτό του Kant είναι ευδιάκριτο από τα παραδοσιακά ωφελιμιστικά επιχειρήματα, γιατί το βασικό αγαθό για τον Kant είναι η ατομική ελευθερία, ενώ για τους ωφελιμιστές είναι συνήθως η ευχαρίστηση ή η ευτυχία. Η ευτυχία σίγουρα δεν είναι ο καταλληλότερος σκοπός για το κράτος κατά τον Kant. Όπως αναφέρει: «Η ευημερία του κράτους δεν πρέπει να συγχέεται με την ευτυχία των πολιτών του γιατί αυτή μπορούν να την επιτύχουν πολύ πιο εύκολα και ικανοποιητικά στη φυσική κατάσταση ή ακόμα και κάτω από μια δεσποτική κυβέρνηση». Είναι ξεκάθαρο ότι η θεμελίωση της τιμωρίας, η οποία είναι μέρος του νομικού συστήματος, είναι δικαιολογημένη για τον Kant εξαιτίας του ότι παρέχει ένα εξωτερικό κίνητρο για τους πολίτες για να αποφύγουν την παραβίαση της ελευθερίας των άλλων.

Εν τέλει, για να δικαιολογήσει το κράτος ο Kant, προτείνει ένα επιχείρημα που μόνο το κράτος ως νομικό σύστημα, σε αντίθεση με τη φυσική κατάσταση, θα μπορούσε να εξασφαλίσει την ατομική ελευθερία για τον καθένα. Επειδή ένα σύστημα τιμωρίας είναι αναπόσπαστο μέρος ενός νομικού συστήματος για τον Kant, η δικαιολόγησή του για το κράτος επιβάλλει και μία δικαιολόγηση για την τιμωρία, τουλάχιστον καθ' όσον η τιμωρία προωθεί αυτό το νομιμοποιητικό σκοπό του κράτους. Η σαφής σημασία είναι «ότι η θεμελίωση της τιμωρίας δικαιολογείται ως μέρος του νομικού συστήματος, γιατί τείνει να εξασφαλίσει την ελευθερία του κάθε ατόμου μέσω της προληπτικής της επίδρασης»¹¹⁰.

V. Με όλα αυτά οδηγούμαστε στο συμπέρασμα κατά τον Scheid, ότι ο Kant είναι περισσότερο ένας μερικός παρά πλήρης ανταποδοτιστής. Το ερώτημα, όμως, που ανακύπτει είναι αν η βασική ηθική του θεωρία θα του επιτρέψει να διατηρήσει αυτήν την άποψη.

¹⁰⁹ Βλ. Scheid, ό.π., σ.σ.269-270.

¹¹⁰ Βλ. ό.π., σελ.271.

Η ανησυχία που προκύπτει για τον Kant είναι εξαιτίας της γενικής ηθικής του αρχής εναντίον κάθε μεταχείρισης ενός ατόμου μόνο ως μέσο: «Πράττε έτσι, ώστε να μεταχειρίζεσαι την ανθρωπότητα πάντα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο». Στην πραγματικότητα, αποδεχόμενοι αυτήν την ηθική αρχή δημιουργείται ένα ιδιαίτερος σοβαρό ηθικό πρόβλημα. Τι δικαίωμα έχει ένα κράτος να τιμωρεί ένα άτομο με σκοπό να παρεμποδίσει άλλους; Κατά πόσον το άτομο είναι ένοχο ή όχι και πώς μπορεί το κράτος να δικαιολογηθεί όταν χρησιμοποιεί ένα άτομο μ' αυτόν τον τρόπο, δηλαδή μόνο ως μέσο;

Ο Kant αναγνωρίζει ότι, ενώ ένα νομικό σύστημα διαθέτει τις δυνάμεις της αναγκαστικής εφαρμογής, η οποία δικαιολογείται από την άποψη των ευεργετικών της συνεπειών, κανένα άτομο δεν πρέπει να χρησιμοποιείται μόνο ως μέσο για την επίτευξη αυτού του σκοπού. Ο Kant είναι ξεκάθαρος σχετικά μ' αυτόν τον περιορισμό.

Επομένως, το γενικό επιχείρημα του Kant για να δικαιολογήσει το νομικό σύστημα και μαζί μ' αυτό και το σύστημα της τιμωρίας, πρέπει να τροποποιηθεί, όπως πιστεύει ο Scheid. «Αν ο γενικός σκοπός της τιμωρίας είναι ο έλεγχος του εγκλήματος, αυτός ο σκοπός πρέπει ωστόσο να επιδιωχθεί μ' έναν ηθικά αποδεκτό τρόπο, και αυτός είναι ο τρόπος που δίνει πλήρη ηθικό σεβασμό στα άτομα στα οποία το ποινικό σύστημα εφαρμόζεται»¹¹¹. Και ο Kant κάνει αυτήν την τροποποίηση όταν υποδεικνύει δύο αρχές σχετικά με τη δίκαιη επιβολή της τιμωρίας στο άτομο. Η πρώτη αρχή είναι η εξής:

- Όλα και μόνο τα άτομα που διαπράττουν νομικά αδικήματα (εγκλήματα) είναι δίκαια τιμωρητέα. Η δεύτερη αρχή αναφέρει:
- Για να είναι δίκαιη η τιμωρία πρέπει, καθ' όσον είναι δυνατόν, να είναι ίση με το αδίκημα στο είδος και στο βαθμό.

Αυτές οι αρχές είναι φυσικά πανομοιότυπες με τα δύο ανταποδοτικά αιτήματα που αναφέραμε προηγουμένως ως δύο μέρη της Ανταποδοτικής Αρχής. Η μόνη διαφορά είναι ότι η δεύτερη αρχή του Kant είναι πιο αυστηρή από το δεύτερο μέρος της Ανταποδοτικής Αρχής.

Ορισμένοι συγγραφείς έχουν παραπονεθεί ότι η δεύτερη αρχή του Kant δε μπορεί να εφαρμοστεί, γιατί η αυστηρότητα των τιμωριών και η σοβαρότητα των εγκλημάτων δεν είναι ποσότητες που γρήγορα μετρώνται ή εξισώνεται η μία με την

¹¹¹ Βλ. ό.π., σελ.272.

άλλη. Γι' αυτές τις αρχές ο Kant δεν παρέχει καμία θεμελίωση απλώς τις συστήνει ad hoc. Ίσως το καλύτερο που μπορούμε να πούμε είναι ότι τις θεωρεί ως βασικές και ξεκάθαρες αρχές δικαιοσύνης σχετικά με τη μεταχείριση των ατόμων μέσα σ' ένα σύστημα νομικής τιμωρίας. Αυτές εφαρμόζονται σε κάθε άτομο μόνο λόγω της ανθρώπινης φύσης του και ανεξάρτητα από το ρόλο του ή την κοινωνική του κατάσταση.

Ο Kant φαίνεται να πιστεύει ότι τα αδύναμα άτομα δεν αξίζουν την ίδια ευτυχία όπως τα ενάρετα και αυτοί που βλάπτουν τους άλλους αξίζουν να υποφέρουν γι' αυτό. Ο Kant φαίνεται να θεωρεί αυτές τις αρχές δικαιοσύνης ως βασικές ηθικές αρχές -βασικές με την έννοια ότι εφαρμόζονται ακόμα και στη φυσική κατάσταση.

Ο Scheid λοιπόν αφού διαχωρίζει τον ανταποδοτισμό στις δύο κύριες μορφές του, τον πλήρη και το μερικό, προσπαθεί να δικαιολογήσει σε ποιον από τους δύο τύπους εντάσσεται ο Kant. Αφού απορρίπτει με επιχειρήματα τον Kant ως πλήρη ανταποδοτιστή που πολλοί μελετητές τον θεωρούν ως τέτοιο, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Kant είναι μερικός ανταποδοτιστής και αιτιολογεί τη θέση του. Αλλά στο τέλος ο Scheid πιστεύει ότι ο μερικός ανταποδοτισμός δεν είναι μια επαρκής θεωρία τιμωρίας. Όμως ο Kant ως μερικός ανταποδοτιστής είναι σίγουρα προτιμότερος από οποιοδήποτε τύπο πλήρους ανταποδοτιστή.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σε αυτό το κεφάλαιο θα δούμε το έργο του έτερου φιλόσοφου που θα μας απασχολήσει., του Bentham. Ο Bentham με το έργο του που υπήρξε αναλυτικότερο ως προς τη θεωρία της τιμωρίας, τις μορφές της αλλά και τους λόγους για τους οποίους θα πρέπει να επιβάλλεται αυτή, επέδρασε καταλυτικά ώστε να «εξανθρωπιστεί» το καταπιεστικό ποινικό σύστημα της Ευρώπης που είχε κληρονομηθεί από το παρελθόν.

Οι νόμοι του δεν ήταν μόνο βάρβαροι στην ουσία τους αλλά συχνά χαοτικοί στη μορφή τους. Ήταν επίσης αναποτελεσματικοί, επειδή απέδιδαν μία ελαφρώς απατηλή σπουδαιότητα στην αυστηρότητα της τιμωρίας και αγνοούσαν τη σημασία της διαύγειας και της ακρίβειας στη μορφή του νόμου και στις εφαρμογές του. Η πίστη ότι η νομοθεσία που καθοδηγείται από μια έννοια τιμωρίας ως ένα μέσο που εμποδίζει το έγκλημα και από μία επιστημονική κατανόηση της ανθρώπινης φύσης ήταν ένα θαυμάσιο εργαλείο για την κοινωνική πρόοδο και ήταν ένα σπουδαίο μέρος της κοινωνικής φιλοσοφίας της Ευρωπαϊκής διαφώτισης, της οποίας ο Bentham ήταν η κυριότερη αγγλική φωνή. Η ιδέα ότι λογικά διαρθρώνονται ευκρινώς καθαροί και κατανοητοί κώδικες ήταν χαρακτηριστική στις εργασίες διανοούμενων όπως του Ντ' Αλαμπέρ, του Μπεκκαρία και του Ελβέτιου, προς τους οποίους ο Bentham συχνά ομολογεί τον σεβασμό του. Όπως οι Γάλλοι φιλόσοφοι, πίστευε ότι σκοπός της νομοθετικής επιστήμης ήταν να δώσει τη δυνατότητα στους ανθρώπους «ν' ανορθώσουν τη δομή της ευδαιμονίας με τα μέσα του Λόγου και του Νόμου». Αλλά ο Bentham στόχευε να υλοποιήσει αυτόν τον στόχο μ' έναν τρόπο σαφώς διαφορετικό από των προκατόχων του. Σκεφτόταν να προτείνει νέα, αυστηρά μέτρα με λεπτομερή ακρίβεια, ανάλογα μ' εκείνα των φυσικών επιστημών, νέες μεθόδους έρευνας και μία νέα κριτική αντίληψη για τους κινδύνους της ασάφειας, της αμφιβολίας και της βιαστικής γενίκευσης.

Ο Bentham πίστευε ότι η ποσότητα των πόνων και των ηδονών δε βασίζεται απευθείας στα χαρακτηριστικά των εξωτερικών αιτιών, αλλά εξαρτάται εξίσου από τις περιπτώσεις και τα χαρακτηριστικά των ατόμων τα οποία επηρεάζουν την ευαισθησία τους. Έτσι, διακρίνει τριάντα δύο τέτοιες περιπτώσεις όπως το φύλο, την ηλικία, τη δύναμη, τη διανοητική κατάσταση, την ηθική ευαισθησία ή τις οικονομικές περιστάσεις. Καθένα απ' αυτά εξηγείται προσεχτικά, ειδικά εκεί που υπάρχει κίνδυνος σύγχυσης, όπως ανάμεσα στην ψυχική δύναμη και ευψυχία ή στην ηθική

ευαισθησία και στην ηθική προκατάληψη. Για όλα αυτά ο Bentham παρέχει ένα ταξινομημένο σχεδιάγραμμα που παρουσιάζει αυτό που αποκαλεί μια «αναλυτική σκοπιά», στην οποία οι περιπτώσεις είναι ταξινομημένες ως πρωταρχικές ή δευτερεύουσες ή ως προσωπικές ή εσωτερικές. Αυτό είχε στο μυαλό του ο Bentham, όταν έλεγε στην τελευταία παράγραφο του Προλόγου του ότι οι αλήθειες της ηθικής και πολιτικής επιστήμης «μεγαλώνουν ανάμεσα στ' αγκάθια και η αποκάλυψή τους απαιτεί έρευνες τόσο σοβαρές όσο των μαθηματικών»¹¹².

Αφού λοιπόν δούμε τα βασικότερα σημεία της θεωρίας του Bentham, η οποία βρίσκεται στον αντίποδα με τον Kant, θα δούμε κατά πόσον ορισμένοι μελετητές συμφωνούν με τον Bentham, και τη θεωρία του ή διαφωνούν με αυτήν. Και γιατί ο Bentham βρίσκεται στον αντίποδα με τον Kant ; Γιατί ο Bentham φυσικά είναι ο κυριότερος εκπρόσωπος της αντίπαλης θεωρίας του ανταποδοτισμού, του ωφελιμισμού.

¹¹² Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Moral Education and Legislation*, Clarendon Press, Oxford 1970, σελ.83.

I. Περιπτώσεις που δεν είναι αναγκαία η τιμωρία

Πριν ο Bentham αρχίσει να εκθέτει τα είδη της τιμωρίας, τα χαρακτηριστικά της, τη δικαιολόγηση της επιβολής της, την αναλογία της με το έγκλημα, ξεκινά παρουσιάζοντας μια σειρά από περιπτώσεις στις οποίες η τιμωρία και δεν χρειάζεται να υπάρχει και δεν δικαιολογείται η ύπαρξή της.

Ο γενικός σκοπός που όλοι οι νόμο έχουν ή πρέπει να έχουν κοινό, σύμφωνα με τον Bentham, είναι ν' αυξάνουν τη συνολική ευτυχία της κοινότητας και επομένως ν' αποκλείουν οτιδήποτε τείνει ν' αφαιρέσει αυτήν την ευτυχία με άλλα λόγια ν' αποκλείει το κακό.

Αλλά η τιμωρία είναι κακό. Όλων των ειδών οι τιμωρίες αυτές καθ' εαυτές είναι κακές. Στην αρχή της ωφέλειας αν πρέπει να παραδεχτούμε την τιμωρία, πρέπει να την παραδεχτούμε ως το σημείο που μας υπόσχεται ότι θ' αποκλείει κάποιο μεγαλύτερο κακό.

Είναι σαφές, επομένως, ότι στις ακόλουθες περιπτώσεις η τιμωρία δεν πρέπει να επιβάλλεται:

- (α) Εκεί όπου είναι αβάσιμη εκεί δηλαδή όπου δεν υπάρχει κανένα κακό για να το εμποδίσει.
- (β) Εκεί όπου είναι αναποτελεσματική εκεί δηλαδή που δεν μπορεί να δράσει ώστε να σταματήσει το κακό.
- (γ) Εκεί όπου είναι χωρίς κέρδος ή πολύ ακριβή εκεί δηλαδή όπου το κακό που θα παραγόταν θα ήταν μεγαλύτερο απ' αυτό που θα εμποδιζόταν.
- (δ) Εκεί όπου είναι περιττή εκεί δηλαδή όπου το κακό θα εμποδιζόταν ή θα σταματούσε από μόνο του χωρίς αυτήν¹¹³.

I. i) Περιπτώσεις στις οποίες η τιμωρία είναι αβάσιμη

Αυτές είναι:

- (α) Όπου δεν υπάρχει κανένα κακό, όπως στην περίπτωση της συναίνεσης. Αυτή η συναίνεση είναι η απόδειξη ότι δε μπορεί να παραχθεί στο άτομο που τη δίνει κανένα κακό ή τουλάχιστον κανένα άμεσο κακό. Για τον κάθε άνθρωπο ο καλύτερος

¹¹³ Βλ. ό.π., σελ.159.

δικαστής είναι ο ίδιος ο εαυτός του που είναι αυτός που του δίνει ευχαρίστηση ή δυσαρέσκεια.

(β) Όπου το κακό υπερτερεί. Αν και το κακό παράγεται από μία πράξη, η ίδια πράξη είναι απαραίτητη στην παραγωγή ενός πλεονεκτήματος το οποίο έχει μεγαλύτερη αξία από το κακό. Όπως συμβαίνει π.χ. με την πρόνοια στην περίπτωση μιας άμεσης συμφοράς.

(γ) Όπου υπάρχει μετά βεβαιότητας μια επαρκής αποζημίωση. Και αυτό συμβαίνει σε όλες τις περιπτώσεις όπου το αδίκημα μπορεί να διαπραχθεί. Αυτό προϋποθέτει δύο πράγματα: α) ότι το αδίκημα είναι τέτοιο ώστε να επιδέχεται μια επαρκή αποζημίωση και β) ότι μια τέτοια αποζημίωση είναι σίγουρο ότι μπορεί να δοθεί¹¹⁴.

I. ii) Περιπτώσεις στις οποίες η τιμωρία είναι αναποτελεσματική

Αυτές είναι:

(1) Όπου η ποινική πρόνοια έρχεται πολύ αργά. Τέτοιες είναι οι περιπτώσεις: α) ενός μεταγενέστερου νόμου, όπου ο νομοθέτης δεν ορίζει μόνος του μια τιμωρία παρά μόνο αφού γίνει η πράξη και β) μιας ποινής πέρα απ' το νόμο, όπου ο δικαστής με τη δική του εξουσία ορίζει μια τιμωρία την οποία ο νομοθέτης δεν την είχε ορίσει.

(2) Όπου η ποινική πρόνοια δεν είναι γνωστή. Τέτοια είναι η περίπτωση όπου ο νόμος έχει παραλείψει να χρησιμοποιήσει τους τρόπους εκείνους που είναι αναγκαίοι ώστε να βεβαιώνουν ότι κάθε άτομο κατά τη διάρκεια της ζωής του θα υπόκειται στις κυρώσεις του νόμου και θα αποτιμάται ανάλογα. Ή πιο απλά, όταν ο νόμος δεν εκδίδεται αποτελεσματικά.

(3) Όπου η επιθυμία δε μπορεί να εμποδιστεί από καμία πράξη, όπως στην περίπτωση α) της νηπιακής ηλικίας, όπου ο άνθρωπος δεν έχει ακόμα επιτύχει αυτήν την κατάσταση της αντίληψης στην οποία η πιθανότητα κακού είναι τόσο μακρινή όσο εκείνες που προτείνονται από το νόμο, β) της παραφροσύνης, όπου το άτομο αν έχει φτάσει σ' αυτήν την κατάσταση έχει στερηθεί την πραγματικότητα εξαιτίας της επίδρασής κάποιας μόνιμης αθέατης αιτίας, γ) της μέθης, όπου το άτομο στερείται την πραγματικότητα από μια παροδική επίδραση μιας ορατής αιτίας, όπως η χρήση αλκοόλ ή οπίου ή άλλων ναρκωτικών ουσιών.

¹¹⁴ Πρβλ., ό.π., σ.σ. 159-160.

(4) Όπου η ποινική πρόνοια δε θα μπορούσε να έχει αυτό το αποτέλεσμα σε σχέση με την ατομική πράξη που είναι έτοιμος κάποιος για ν' αναλάβει την ευθύνη. Αυτό θα μπορούσε να συμβεί α) στην περίπτωση ακούσιας θέλησης, β) στην περίπτωση της έλλειψης συναίσθησης και γ) στην περίπτωση της λανθασμένης υπόθεσης.

(5) Όπου η τιμωρία ασκείται από μια αντίθετη ανώτερη δύναμη, όπως συμβαίνει στην περίπτωση α) του φυσικού κινδύνου, όπου το κακό όπως εμφανίζεται είναι πιθανό να προκαλείται από τις δυνάμεις της φύσης και β) του επαπειλούμενου κακού, όπου όπως εμφανίζεται είναι πιθανόν να προκαλείται λόγω σκόπιμης και συνετής δράσης του ανθρώπου.

(6) Όπου οι φυσικές ικανότητες κάποιου δεν είναι σε κατάσταση ν' ακολουθήσουν τον καθορισμό της θέλησης μέχρι του σημείου που αυτή η πράξη να' ναι απόλυτα ακούσια. Αυτή είναι η περίπτωση του φυσικού εξαναγκασμού ή περιορισμού απ' οτιδήποτε κι αν σημαίνει ότι προκαλείται¹¹⁵.

I. iii) Περιπτώσεις όπου η τιμωρία δεν είναι επωφελής

Αυτές είναι:

(1) Όπου η φύση του αδικήματος, από τη μια, και η τιμωρία, από την άλλη, όταν συγκριθούν μαζί θα δείξουν ότι το κακό από την τιμωρία θα είναι μεγαλύτερο απ' ό,τι αυτό του αδικήματος. Το κακό τώρα από την τιμωρία διαιρείται σε τέσσερις (4) κατηγορίες, από τις οποίες διαφορετικά είδη ατόμων επηρεάζονται. Έτσι, έχουμε: α) το κακό από τον εξαναγκασμό ή τον περιορισμό ή τον πόνο που δίνει σ' έναν άνθρωπο που δεν μπορεί να πράξει κάτι εξαιτίας του φόβου της τιμωρίας, που τον αποτρέπει να το κάνει. Αυτό το αισθάνονται αυτοί που τηρούν το νόμο. β) το κακό από το φόβο ή τον πόνο τον οποίο αισθάνεται ένας άνθρωπος που έχει εκθέσει τον εαυτό του στην τιμωρία, στη σκέψη ότι θα υποφέρει. Αυτό το αισθάνονται αυτοί που έχουν παραβεί το νόμο και νιώθουν ότι βρίσκονται σε κίνδυνο. γ) το κακό από την ενοχή ή τον πόνο που ένας άνθρωπος αισθάνεται λόγω της τιμωρίας, από τη στιγμή που αρχίζει να υποφέρει. Αυτό το αισθάνονται αυτοί που έχουν παραβεί το νόμο και στους οποίους ο νόμος έρχεται για να εκτελεστεί. δ) ο πόνος της συμπάθειας και άλλα παράγωγα κακά που απορρέουν από τα άτομα που έχουν σχέση με διάφορες κατηγορίες ατόμων που πάσχουν, που μόλις αναφέρθηκαν.

¹¹⁵ Πρβλ., ό.π., σ.σ.160-162.

Από την άλλη τώρα, το κακό που προκύπτει από το αδίκημα θα είναι φυσικά μεγαλύτερο ή μικρότερο σύμφωνα με τη φύση του κάθε αδικήματος. Η αναλογία ανάμεσα στο ένα κακό και στο άλλο θα είναι επομένως διαφορετική σε κάθε ιδιαίτερη περίπτωση αδικήματος. Οι περιπτώσεις, επομένως, όπου η τιμωρία είναι μη επωφελής μπορούν ν' αποκαλυφθούν από μια εξέταση του κάθε συγκεκριμένου αδικήματος.

(2) Όπου, το κακό που προκύπτει από την τιμωρία είναι μεγαλύτερο από το κέρδος λόγω της ύπαρξης συγκεκριμένων περιπτώσεων. Αυτές οι περιπτώσεις είναι: α) το πλήθος των παραβατών σε μια συγκεκριμένη περίπτωση, β) η ασυνήθιστη αξία των υπηρεσιών κάποιου παραβάτη στην περίπτωση όπου το αποτέλεσμα από την τιμωρία θα στερούσε την κοινότητα από το κέρδος τέτοιων υπηρεσιών, γ) η δυσαρέσκεια των ατόμων· αυτό είναι ένα ακαθόριστο νόμμερο των μελών μιας κοινότητας, στις περιπτώσεις όπου συμβαίνει να φαντάζονται ότι το αδίκημα ή ο παραβάτης δεν πρέπει να τιμωρείται καθόλου ή τουλάχιστον δεν πρέπει να τιμωρείται με τρόπο σκληρό, δ) η δυσαρέσκεια των ξένων δυνάμεων· αυτό είναι το διοικητικό συμβούλιο ή ένας σημαντικός αριθμός μελών κάποιας ξένης κοινότητας ή κοινοτήτων, με τον οποίο η κοινότητα έχει σχέση¹¹⁶.

I. iv) Περιπτώσεις όπου η τιμωρία είναι περιττή

Αυτές είναι:

(1) Όπου το κακό μπορεί να εμποδιστεί μ' έναν φθηνότερο τρόπο, όπως για παράδειγμα με τη διδασκαλία. Διαφωτίζοντας την αντίληψη ασκούμε παράλληλα μια άμεση επίδραση στη θέληση. Αυτό φαίνεται να συμβαίνει στην περίπτωση όλων αυτών των αδικημάτων που επιμένουν στη διάδοση επιζήμιων αρχών στο θέμα του καθήκοντος. Οποιοδήποτε θέμα καθήκοντος κι αν είναι, είτε πολιτικό είτε ηθικό είτε θρησκευτικό. Κι αυτό συμβαίνει όπου τέτοιες αρχές πρέπει να διαδοθούν ακόμα και χωρίς μια ειλικρινή πίστη στην ωφέλειά τους. Σε μια τέτοια προσπάθεια δεν είναι η διδασκαλία που θα εμπόδιζε το συγγραφέα από την προσπάθειά του να εμφυσήσει τις αρχές του, ακόμα και αν οι αναγνώστες δεν τις αποδέχονταν· χωρίς αυτήν η προσπάθειά του να τις εμφυσήσει δε θα έβλαπτε κανένα¹¹⁷.

¹¹⁶ Πρβλ., ό.π., σ.σ.163-164.

¹¹⁷ Πρβλ., ό.π., σελ.164.

II. i) Η σχέση ανάμεσα στην τιμωρία και το αδίκημα

Είπαμε ότι γενικός σκοπός όλων των νόμων είναι να εμποδίσουν το κακό. Αυτό, όμως, γίνεται όταν αξίζει τον κόπο να συμβεί, αλλά όταν δεν υπάρχουν άλλα μέσα για να γίνει αυτό παρά μόνο η τιμωρία, τότε υπάρχουν τέσσερις περιπτώσεις που δεν αξίζει τον κόπο.

Όταν αξίζει τον κόπο, τότε υπάρχουν τέσσερις δευτερεύοντες στόχοι ή σκοποί, τους οποίους ο νομοθέτης -του οποίου οι απόψεις κατευθύνονται από τις αρχές της ωφέλειας- έρχεται να προτείνει στον εαυτό του:

(α) Ο πρώτος, ο πιο εκτεταμένος και ο πιο κατάλληλος σκοπός είναι να εμποδίσει όσο πιο πολύ γίνεται όλα τα είδη των αδικημάτων: με άλλα λόγια να τα καταφέρει έτσι, ώστε να μη μπορεί να διαπραχθεί κανένα αδίκημα.

(β) Αλλά αν ένας άνθρωπος πρέπει να διαπράξει ένα αδίκημα από διάφορα είδη, ο επόμενος στόχος του νομοθέτη είναι να τον πείσει να διαπράξει το αδίκημα με το λιγότερο κακό παρά αυτό με το περισσότερο· με άλλα λόγια να επιλέγει πάντα το λιγότερο κακό από δύο αδικήματα που ταιριάζουν στους στόχους του.

(γ) Όταν ένας άνθρωπος έχει αποφασίσει ένα συγκεκριμένο αδίκημα ο επόμενος στόχος του νομοθέτη είναι να τον πείσει να μην κάνει περισσότερο κακό απ' αυτό που είναι αναγκαίο σύμφωνα με το σκοπό του.

(δ) Ο τελευταίος σκοπός του είναι, οτιδήποτε κι αν είναι το κακό το οποίο έχει σκοπό να εμποδίσει, να το εμποδίσει με το φθηνότερο δυνατό τρόπο¹¹⁸.

Χρήσιμοι σ' αυτούς τους τέσσερις στόχους ή σκοπούς πρέπει να είναι οι κανόνες από τους οποίους πρέπει να διέπεται η σχέση της τιμωρίας με το αδίκημα. Ο Bentham απαριθμεί ένα πλήθος από κανόνες, οι βασικότεροι από τους οποίους είναι:

Κανόνας 1^{ος}: «Η αξία της τιμωρίας σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να είναι λιγότερη από το κέρδος του αδικήματος». Αν αυτό συμβεί, το αδίκημα είναι σίγουρο ότι θα διαπραχθεί παρόλα αυτά: ολόκληρο το σύνολο της τιμωρίας θα χαθεί: θα είναι απολύτως αναποτελεσματική.

Κανόνας 2^{ος}: Αλλά όποτε ένα αδίκημα πρέπει να εμποδίζεται σ' ένα βαθμό από μια δεδομένη ποσότητα τιμωρίας, δεν υπάρχει τίποτα καλύτερο από μια ευκαιρία. «Το μεγαλύτερο κακό του αδικήματος είναι η δαπάνη, η οποία ίσως αξίζει να υπάρχει στην περίπτωση της τιμωρίας».

¹¹⁸ Πρβλ., ό.π., σελ.165.

Κανόνας 3^{ος}: Ο επόμενος στόχος είναι να παρακινούμε ένα άτομο να επιλέγει πάντα το λιγότερο κακό από δύο αδικήματα· επομένως: «Όπου δύο αδικήματα έρχονται σε συναγωνισμό, η τιμωρία για το μεγαλύτερο αδίκημα πρέπει να είναι αρκετή ώστε να παρακινήσει κάποιον να προτιμήσει το μικρότερο».

Κανόνας 4^{ος}: Όταν ένα άτομο έχει αποφασίσει ένα συγκεκριμένο αδίκημα ο επόμενος στόχος είναι να το παρακινήσουμε να μην κάνει περισσότερο κακό απ' αυτό που είναι αναγκαίο για το σκοπό του· επομένως: «Η τιμωρία πρέπει να ρυθμίζεται μ' έναν τέτοιο τρόπο για κάθε συγκεκριμένο αδίκημα, ώστε για κάθε τμήμα κακού να υπάρχει ένα κίνητρο που να συγκρατεί τον παραβάτη από το να δίνει ζωή σ' αυτό».

Κανόνας 5^{ος}: «Η τιμωρία σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να είναι περισσότερη απ' αυτή που είναι αναγκαία να δίνεται, σύμφωνα με τους κανόνες που δόθηκαν εδώ».

Κανόνας 6^{ος}: Έχει παρατηρηθεί και αυτό οφείλεται στο διαφορετικό τρόπο και βαθμό στον οποίο τα άτομα κάτω από διαφορετικές περιστάσεις επηρεάζονται από την ίδια αιτία- ότι μια τιμωρία που είναι ίδια στο όνομα δεν παράγει πράγματι πάντοτε σε δύο διαφορετικά πρόσωπα τον ίδιο βαθμό πόνου· επομένως: «Αυτή η ποσότητα που πραγματικά επιβάλλεται σε κάθε ξεχωριστό παραβάτη ίσως είναι ανάλογη με την ποσότητα που προορίζεται για όμοιους παραβάτες γενικά· οι διαφορετικές καταστάσεις που επηρεάζουν την ευαισθησία πρέπει πάντοτε να λαμβάνονται υπ' όψη».

Κανόνας 7^{ος}: Η επιθυμία της βεβαιότητας πρέπει να βασίζεται στο μέγεθος. « Για να είναι δυνατόν η αξία της τιμωρίας να υπερτερεί από το κέρδος του αδικήματος, πρέπει ν' αυξάνεται από την άποψη του μεγέθους και να είναι ανάλογη από την άποψη της βεβαιότητας».

Κανόνας 8^{ος}: «Όπου η πράξη είναι αδιαμφισβήτητα ενδεικτική μιας συνήθειας πρέπει να δίδεται στην τιμωρία η δυνατότητα να τιμωρεί όχι μόνο το συγκεκριμένο αδίκημα αλλά και όλα τα παρόμοια αδικήματα που πιθανόν διαπραχθούν χωρίς να τιμωρούν τον ίδιο παραβάτη».

Κανόνας 9^{ος}: «Πρέπει να δίδεται προσοχή στις περιπτώσεις οι οποίες καθιστούν την τιμωρία μη επωφελή».

Κανόνας 10^{ος}: Έχει παρατηρηθεί ότι διακρίσεις οι οποίες είναι περισσότερο σύνθετες απ' ό,τι οι έννοιες θα ήταν περισσότερο άχρηστες παρά χρήσιμες. Ολόκληρο το

σύστημα θα παρουσίαζε μια συγκεχυμένη εμφάνιση. Γι' αυτό «για χάρη της απλότητας μικρές δυσαναλογίες πρέπει να παραλείπονται»¹¹⁹.

¹¹⁹ Πρβλ., ό.π., σ.σ.166-172.

II. ii) Τα χαρακτηριστικά της τιμωρίας

Ο Bentham ορίζει ότι μια τιμωρία για να προσαρμοστεί στους κανόνες της αναλογίας που καθορίστηκαν παραπάνω, πρέπει να' χει τα ακόλουθα χαρακτηριστικά:

1^{ov}. Πρέπει να' ναι λιγότερο ή περισσότερο δεκτική ή διαιρετή, για να προσαρμοστεί στις μεταβολές ανάλογα με τη σοβαρότητα των αδικημάτων. Χρόνιες τιμωρίες, όπως η φυλάκιση και η εξορία, κατέχουν αυτό το χαρακτηριστικό σε εξαιρετικό βαθμό. Είναι διαιρετές σε τμήματα σε οποιοδήποτε απαιτούμενο μέγεθος. Είναι το ίδιο με τις χρηματικές τιμωρίες.

2^{ov}. Ίση ως προς τον εαυτό της. Πρέπει σ' ένα συγκεκριμένο βαθμό να' ναι η ίδια για όλα τα ένοχα άτομα που έχουν διαπράξει τα ίδια αδικήματα, ώστε ν' αντιστοιχεί με τα διαφορετικά όρια ευαισθησίας τους. Αυτό απαιτεί προσοχή στην ηλικία, το φύλο, τη θέση, την περιουσία, τις ατομικές συνήθειες και σε πολλές άλλες περιπτώσεις· αλλιώς, η ίδια τιμωρία που συχνά θα φαίνεται πολύ αυστηρή για ορισμένα άτομα, πολύ ήπια για άλλα θα υπερβεί το στόχο ή θ' αποτύχει να τον φθάσει.

3^{ov}. Δυνάμενη να μετρηθεί. Αν ένας άνθρωπος έχει δύο αδικήματα μπροστά στα μάτια του, ο νόμος πρέπει να του δώσει ένα κίνητρο ν' απέχει από το μεγαλύτερο. Θα έχει αυτό το κίνητρο, αν μπορεί να δει ότι το μεγαλύτερο αδίκημα θα του αποφέρει μια μεγαλύτερη τιμωρία. Πρέπει, επομένως, να' χει τη δύναμη να συγκρίνει αυτές τις τιμωρίες, να υπολογίσει τους διαφορετικούς της βαθμούς. Υπάρχουν δύο τρόποι για να πραγματοποιήσει αυτό το σκοπό: α) προσθέτοντας σε μια δεδομένη τιμωρία μια άλλη ποσότητα τιμωρίας του ίδιου είδους· για παράδειγμα στα πέντε χρόνια φυλάκισης για ένα αδίκημα, δυο χρόνια επιπρόσθετα, β) προσθέτοντας μια τιμωρία διαφορετικού είδους· για παράδειγμα στα πέντε χρόνια φυλάκισης για ένα αδίκημα προσθέτουμε τη δημόσια ατίμωση.

4^{ov}. Ανάλογη με το αδίκημα. Η τιμωρία πολύ πιο έντονα θα χαραχθεί στη μνήμη, αν έχει μια ομοιότητα, μια αναλογία με το αδίκημα, ένα κοινό χαρακτηριστικό μ' αυτό. Οι τιμωρίες του είδους «οφθαλμόν αντί οφθαλμού και οδόντα αντί οδόντος» είναι σπάνια εφαρμόσιμες και στις περισσότερες περιπτώσεις πολύ ακριβές. Υπάρχουν, όμως, άλλα μέσα αναλογίας. Ψάχνοντας για παράδειγμα τα κίνητρα του αδικήματος, θ' αναγνωρίσουμε το κίνητρο του παραβάτη και ίσως τον τιμωρήσουμε με το ίδιο το αδίκημα. Τ' αδικήματα της απληστίας θα τιμωρούνταν καλύτερα με οικονομικά

πρόστιμα, τ' αδικήματα της θρασύτητας με τον εξευτελισμό, τ' αδικήματα της τεμπελιάς με αναγκαστική εργασία κ.τ.λ.

5^{ov}. Υποδειγματική. Μια πραγματική τιμωρία η οποία δεν πρέπει να είναι φαινομενική θα χαθεί μέσα στο κοινό. Το μεγάλο τέχνασμα συνίσταται στην αύξηση της φαινομενικής τιμωρίας χωρίς να επαυξάνεται η πραγματική τιμωρία. Αυτό μπορεί να πραγματοποιηθεί είτε με την επιλογή των τιμωριών αυτών καθ' εαυτών είτε συνοδεύοντας τις εκτελέσεις τους με αυστηρή επισημότητα.

6^{ov}. Οικονομική. Αυτή είναι η τιμωρία που πρέπει να έχει μόνο το βαθμό της αυστηρότητας που είναι απολύτως αναγκαίος για να επιτύχει το σκοπό της. Όλα τα υπόλοιπα δημιουργούν ένα πλήθος ενοχλήσεων που εμποδίζουν τους σκοπούς της δικαιοσύνης. Η χρηματική τιμωρία είναι αρκετά οικονομική από τη στιγμή που όλο το κακό πέφτει σ' αυτόν που πληρώνει και υπάρχει κέρδος σ' αυτόν που λαμβάνει.

7^{ov}. Άκυρη. Είναι αναγκαίο η ζημιά που επιβάλλεται να μην είναι απολύτως ανεπανόρθωτη, από τη στιγμή που μπορούν να συμβούν δυστυχώς περιπτώσεις στις οποίες η επιβολή τιμωρίας μεταγενέστερα αποδείχτηκε ότι είχε γίνει χωρίς νόμιμη αιτία. Δεν είναι λίγες εκείνες οι φορές που έχουμε καταδικάσει κάποιον για πλήθος εγκλημάτων και που στο τέλος αποδεικνύεται περίτρανα η αθωότητά του. Και το μόνο που μας απομένει είναι να θρηνούμε για το λάθος που κάναμε λόγω της αλαζονικής μας απερισκεψίας. Κρίνουμε ως πλάσματα υποκείμενα σε λάθη και τιμωρούμε σαν να μην έχουμε ξεγελαστεί¹²⁰.

Σ' αυτά τα σημαντικά χαρακτηριστικά της τιμωρίας μπορούν να προστεθούν άλλα τρία με λιγότερο εκτεταμένη ωφέλεια.

1^{ov} Έχει μεγάλη αξία σε μια τιμωρία να συνεισφέρει στην αναμόρφωση του παραβάτη, όχι μόνο μέσω του φόβου ότι θα τιμωρηθεί ξανά αλλά με την αλλαγή του χαρακτήρα του και των συνηθειών του. Αυτός ο σκοπός μπορεί να επιτευχθεί με τη μελέτη του κινήτρου που παρήγαγε το αδίκημα και με την εφαρμογή μιας τιμωρίας που τείνει να εξασθενήσει αυτό το κίνητρο.

2^{ov} Απομακρύνοντας τη δύναμη να προξενούμε αδικία. Είναι πολύ πιο εύκολο ν' αποκτάμε αυτό το σκοπό παρά να προηγείται. Οι ακρωτηριασμοί και η ισόβια φυλάκιση κατέχουν αυτή την ιδιότητα. Αλλά αυτό οδηγεί σε μια υπερβολική αυστηρότητα. Είναι αυτή η οποία έχει καταστήσει τη θανατική ποινή τόσο συχνή.

¹²⁰ Πρβλ., Bentham, J., *The Theory of Legislation*, K. Paul, Trench, Trubner and Co Hd, London 1931, σ.σ.336-338.

Αν υπάρχουν περιπτώσεις που είναι δυνατόν να στερήσουμε από τον παραβάτη τη δύναμη να πράττει μια αδικία μόνο στερώντας του τη ζωή, αυτό συμβαίνει σε εξαιρετικές περιπτώσεις· για παράδειγμα στους εμφύλιους πολέμους, όπου τ' όνομα του αρχηγού, καθ' όσον ζούσε, ήταν αρκετό για να εξάψει την οργή του πλήθους. Ακόμα και σ' αυτές τις περιπτώσεις που ο θάνατος επιβαλλόταν για τις πράξεις ενός χαρακτήρα τόσο αμφίβολου, θα έπρεπε μάλλον ν' αναζητηθεί ως μια πράξη εχθρότητας παρά ως μια τιμωρία.

3^{ov} Το να παρέχεται μια αποζημίωση στο αδικημένο μέλος είναι άλλη μια χρήσιμη ιδιότητα σε μια τιμωρία. Είναι ένα μέσο που πραγματοποιεί δύο σκοπούς σ' έναν· τιμωρεί το αδίκημα και το επανορθώνει¹²¹.

Μια γενική παρατήρηση με τη σπουδαιότερη σημασία είναι ότι ο νομοθέτης με την επιλογή των τιμωριών πρέπει προσεχτικά ν' αποφύγει καθιερωμένες προκαταλήψεις. Αν έχει σχηματιστεί στο μυαλό των ανθρώπων μια αποστροφή για το δεδομένο είδος τιμωρίας, αυτό δεν πρέπει να επιτρέψουμε να εισέσθαι μέσα στον ποινικό κώδικα επειδή θα προξενούσε περισσότερο κακό παρά καλό. Κατ' αρχήν είναι κακό να εμπνέουμε στο λαό ένα οδυνηρό αίσθημα θεμελιώνοντας μια αντιδημοτική τιμωρία. Ο νομοθέτης περιφρονώντας το κοινό αίσθημα, ανεπαίσθητα το στρέφει εναντίον του. Χάνει την εκούσια βοήθεια που τα άτομα προσέδιδαν στην εκτέλεση του νόμου όταν ήταν ικανοποιημένα μ' αυτόν. Τα άτομα αντί να γίνουν οι βοηθοί του γίνονται εχθροί του. Μερικοί προσπαθούν να διευκολύνουν τη φυγή του ενόχου· άλλοι αισθάνονται έναν φόβο και τους καταγγέλλουν· οι μάρτυρες διστάζουν να καταθέσουν. Αυτή η γενική δυσαρέσκεια μπορεί να πάει παραπέρα· συχνά ξεσπά μια ανοιχτή αντίσταση με τους υπάλληλους της δικαιοσύνης ή στην εκτέλεση των διαταγών. Μια επιτυχία ενάντια στην εξουσία θεωρείται από τα άτομα ως νίκη και ο ατιμώρητος παραβάτης θριαμβεύει πάνω στην αδυναμία του νόμου.

Ο Bentham λοιπόν αφού παρουσιάζει αναλυτικά και διεξοδικά τα χαρακτηριστικά που επιβάλλεται να διαθέτει μια τιμωρία για να εκπληρώσει όσο το δυνατόν καλύτερα το σκοπό της, συμβουλεύει το νομοθέτη να είναι προσεχτικός στην επιλογή συγκεκριμένων τιμωριών και να μην περιφρονήσει σε καμία περίπτωση το κοινό αίσθημα γιατί μοιραία θα το στρέψει εναντίον του.

¹²¹ Πρβλ., ό.π., σ.σ.338-340.

II. iii) Η επιβολή όσον αφορά την τιμωρία

Η τιμωρία πρέπει άραγε να περιορίζεται σ' ένα συγκεκριμένο χρονικό διάστημα ; Με άλλα λόγια, αν ο παραβάτης είναι τυχερός σε μια δεδομένη περίοδο, και αποφύγει το νόμο, πρέπει να δραπετεύσει της τιμωρίας; Πρέπει ο νόμος σε μια τέτοια περίπτωση να μη λάβει επισήμως περισσότερη γνώση για το αδίκημα; Αυτό είναι ένα ερώτημα που βασάνιζε τον Bentham και που ακόμα αμφισβητείται.

Η συγχώρεση μπορεί ασφαλώς να επιτραπεί σε αδικήματα όπως η απεισκευσία και η αμέλεια, αδικήματα που απορρέουν από ένα λάθος, με εξαίρεση την κακή πρόθεση. Ένα ατύχημα κάνει τους παραβάτες να τίθενται υπό επαγρύπνηση και έκτοτε είναι λίγοι αυτοί που φοβούνται. Για τέτοια άτομα η συγγνώμη είναι κάτι καλό και σε τέτοιες περιπτώσεις δεν υπάρχει κανένα κακό για κανέναν.

Η επιβολή μπορεί να επεκταθεί σε αδικήματα που δεν έχουν ολοκληρωθεί, που οι προσπάθειές τους έχουν αποτύχει. Ο παραβάτης κατά τη διάρκεια ενός συγκεκριμένου χρονικού διαστήματος υφίσταται την τιμωρία εν μέρει. Επιπλέον, απέχει από παρόμοια αδικήματα, έχει αναμορφωθεί έχει γίνει ένα χρήσιμο μέλος της κοινωνίας.

Αλλά όταν το ερώτημα σχετίζεται με πιο σοβαρά αδικήματα, για παράδειγμα την αθέμιτη απόκτηση ενός μεγάλου χρηματικού ποσού, την πολυγαμία, το βιασμό, τη ληστεία, θα ήταν απεχθές και ολέθριο να επιτρέψουμε στη μοχθηρία μετά από ένα συγκεκριμένο διάστημα να θριαμβεύσει έναντι της αθωότητας. Ο Bentham πιστεύει ότι καμία θεραπεία δεν θα μπορούσε να έχει ο κακοποιός μ' αυτόν τον χαρακτήρα.

Για να διακρίνουμε τον παραλογισμό που αποκτά η ατιμωρησία με την πάροδο του χρόνου, αρκεί να φανταστούμε το νόμο να εκφράζεται με μια τέτοια άποψη: «Αλλά αν ο εγκληματίας, ο ληστής, ο απατεώνας, αποκτήσει τ' αγαθά κάποιου άλλου και επιτύχει για είκοσι χρόνια να ξεφύγει της επαγρύπνησης του δικαστηρίου, τότε η στάση του θ' ανταμειφθεί, η ασφάλειά του θα επανεγκατασταθεί και οι καρποί των εγκλημάτων του θα γίνουν νόμιμη κατοχή του»¹²².

Ο Bentham άρα θεωρεί ότι μπορεί μεν ν' απονέμεται χάρη, επιείκεια ή συγχώρεση για ορισμένα αδικήματα που προκύπτουν από κάποιο λάθος και όχι λόγω κακής πρόθεσης · αλλά για τα σοβαρά αδικήματα η τιμωρία πρέπει να επιβάλλεται ακόμα κι αν έχει παρέλθει ορισμένο χρονικό διάστημα από τη διάπραξή τους και αυτό γιατί η

¹²² Πρβλ., ό.π., σελ.328.

μη επιβολή της τιμωρίας θα έχει ως αποτέλεσμα να προκληθεί ατιμωρησία και ο ένοχος αντί ν' αναμορφώνεται ν' αποθρασύνεται και να επιβραβεύεται μ' αυτόν τον τρόπο αντί να τιμωρείται για το αδίκημα που έχει διαπράξει.

II. iv) Λανθασμένες τιμωρίες ή τιμωρίες με κακή εφαρμογή

Η τιμωρία πρέπει να 'χει σχέση απ' ευθείας με το άτομο που υπόκειται στην επίδρασή της. Αλλά αν η τιμωρία επιβάλλεται εναντίον εκείνων που είναι αγαπητοί σε ένα άτομο είναι τιμωρία αυτή για το άτομο; Το άτομο συμμετέχει στον πόνο αυτών με τους οποίους έχει δεθεί από συμπάθεια. Το να ρωτήσουμε αν η τιμωρία των πράξεων συμπάθειας έχει τόση δύναμη όσο η άμεση τιμωρία είναι σαν να ρωτάμε αν γενικά το δέσιμο με άλλους είναι τόσο δυνατό όσο η αγάπη κάποιου για τον εαυτό του.

Στις τιμωρίες που έχουν κακή εφαρμογή τέσσερα κύρια λάθη γίνονται αντιληπτά:

1^ο. Τι θα πρέπει να σκεφτούμε για μια τιμωρία που συχνά αποτυγχάνει μην έχοντας στόχο για να δράσει; Αν επιβάλλουμε πόνο για παράδειγμα σ' ένα άτομο αρχίζουμε να ψάχνουμε τ' άτομα που είναι αγαπητά σ' αυτό και δεν έχουμε άλλο οδηγό από τις οικογενειακές σχέσεις. Οδηγούμαστε, λοιπόν, στον πατέρα του, τη μητέρα του, τη γυναίκα του και τα παιδιά του. Αλλά υπάρχουν πολλά άτομα που δεν έχουν ούτε πατέρα ούτε μητέρα ούτε σύζυγο ούτε παιδιά. Είναι, επομένως, αναγκαίο να εφαρμόζεται σ' αυτήν την κατηγορία ατόμων μια άμεση τιμωρία· αλλά η ίδια άμεση τιμωρία που ανταποκρίνεται στην περίπτωση τους θ' ανταποκρίνεται σε κάθε περίπτωση;

2^ο. Δεν είναι δυνατόν αυτή η τιμωρία να προϋποθέτει συναισθήματα που πιθανόν να μην υπάρχουν; Αν ένα άτομο δεν ενδιαφερόταν για τη γυναίκα και τα παιδιά του, αν αισθανόταν μια αποστροφή γι' αυτούς, θα ήταν αδιάφορος στον πόνο τους και αυτό το τμήμα της τιμωρίας του δεν θα τον επηρέαζε.

3^ο. Αλλά αυτό που κάνει αυτό το σύστημα τόσο τρομερό είναι η υπερβολή και ο πολλαπλασιασμός των κακών που εμπλέκονται σ' αυτό. Λαμβάνοντας υπ' όψιν τους δεσμούς των οικογενειακών σχέσεων, υπολογίζουμε τον αριθμό των απογόνων που ένα άτομο μπορεί να έχει· η τιμωρία μεταβιβάζεται από τον ένα στον άλλο· περιβάλλει ένα πλήθος ατόμων. Για να παράγει ένα άμεσο πόνο που ν' αντιστοιχεί σ' ένα άτομο, είναι αναγκαίο να δημιουργήσει ένα πόνο έμμεσο με κακή εφαρμογή, ώστε να είναι αντίστοιχος σε δέκα άτομα, σε είκοσι, σε εκατό, σε χίλια.

4^ο. Η τιμωρία επιπλέον απομακρύνεται από την αρχική της πορεία και δεν έχει το πλεονέκτημα να προσαρμόζει στο κοινό το αίσθημα της συμπάθειας και της αντιπάθειας. Όταν ο παραβάτης έχει πληρώσει το προσωπικό του χρέος στη δικαιοσύνη, η εκδίκηση του κοινού έχει ικανοποιηθεί και δεν απαιτεί τίποτα

περισσότερο. Αν τον καταδιώξουμε ως την κρεμάλα και επεκτείνουμε την τιμωρία σε μια αθώα και δυστυχισμένη οικογένεια, ο οίκτος του κοινού ξαφνικά αναβιώνει · ένα συγκεχυμένο αίσθημα παρουσιάζει τους άδικους νόμους · το ανθρώπινο γένος κηρύσσεται εναντίον της δικαιοσύνης και κάθε μέρα στρατολογεί νέους ενθουσιώδεις οπαδούς στο πλευρό του θύματός. Ο σεβασμός στην κυβέρνηση και η εμπιστοσύνη σ' αυτήν λιγοστεύει σε κάθε ψυχή¹²³.

Τα δεσμά που δένουν τα άτομα μαζί είναι τόσο πολύπλοκα που δεν είναι απόλυτα δυνατό να χωρίσουμε το σύνολο των αθώων από το σύνολο των ενόχων. Το κακό, σύμφωνα με το νόμο προκύπτει σ' ένα άτομο, επειδή υπερέβη τα όριά του και επεκτείνεται κατά μήκος όλων εκείνων των συνεκτικών δεσμών και η συλλογική ευαισθησία οφείλεται στην αγάπη, το σεβασμό και το αμοιβαίο ενδιαφέρον. Ολόκληρη η οικογένεια υποφέρει και θρηνεί για το αδίκημα του ενός. Αλλά αυτό το κακό έμφυτο στη φύση των πραγμάτων, αυτό το κακό που όλη η σοφία και η φιλανθρωπία του νομοθέτη δεν μπορεί εξ ολοκλήρου να το εμποδίσει, δεν τον ντροπιάζει και δεν αποτελεί κακή εφαρμογή της τιμωρίας. Αν ο πατέρας είναι υποχρεωμένος να υποστεί μια τιμωρία για το αδίκημά του, αυτή η τιμωρία πρέπει από τη φύση των πραγμάτων να είναι ζημία για τα παιδιά του · αυτό δε μπορεί ν' αποφευχθεί. Αλλά αν μετά το θάνατο του ένοχου πατέρα η πατρική κληρονομιά περάσει στα χέρια των αθώων παιδιών, αυτό είναι μια εκούσια πράξη του νομοθέτη που ο ίδιος απομακρύνει την τιμωρία από τη νόμιμη οδό της.

Ο νομοθέτης, απ' αυτήν την άποψη, έχει δύο καθήκοντα να εκπληρώσει. Το πρώτο είναι ότι πρέπει ν' αποφύγει τις τιμωρίες με την κακή χρήση, με την αρχική τους εφαρμογή. Ο αθώος γιος ακόμα και του μεγαλύτερου εγκληματία πρέπει να λάβει από το νόμο μια πλήρη προστασία σαν να ήταν ο πιο επιφανής πολίτης. Το δεύτερο καθήκον του είναι ότι είναι αναγκαίο να μειώσει στο ελάχιστο αυτό το τμήμα της κακής εφαρμογής του πόνου που επιβάλλεται στον αθώο, ως συνέπεια της άμεσης τιμωρίας που επιβάλλεται στον ένοχο. Αν ένας επαναστάτης, γα παράδειγμα, καταδικάζεται σε ισόβια φυλάκιση ή σε θάνατο, όλα έχουν γίνει εναντίον του απ' αυτά που θα 'πρεπε να γίνουν. Μία συνολική δήμευση της περιουσίας του προς ζημίαν των κληρονόμων του θα ήταν μια τυραννική και απεχθής πράξη. Τα δικαιώματα μιας άτυχης οικογένειας που πλήττονται είναι γι' αυτό το λόγο τα πιο ιερά.

¹²³ Πρβλ., ό.π., σ.σ.329-331.

Ο Bentham στο σημείο αυτό κάνει μια απλή απαρίθμηση των πιο κοινών περιπτώσεων στις οποίες οι νομοθέτες έχουν κάνει κακή εφαρμογή των τιμωριών, κάνοντας αυτές να' χουν σχέση με τον αθώο για χάρη μιας έμμεσης συνέπειας πάνω στον ένοχο.

1^{ov}. Κατάσχεση. Ήταν ένα υπόλειμμα βαρβαρότητας το οποίο ακόμα υπήρχε στην εποχή του Bentham παντού σ' όλη την Ευρώπη. Εφαρμοζόταν σε πολλά αδικήματα, ειδικά για τα εγκλήματα εναντίον του κράτους. Αυτή η τιμωρία ήταν απεχθής από τη στιγμή που δεν χρησιμοποιούνταν μόνο μέχρι τη στιγμή που θα περνούσε ο κίνδυνος' και ήταν και απερίσκεπτη, από τη στιγμή που παρέτεινε τις εχθρότητες και το πνεύμα της εκδίκησης, του οποίου η ανάμνηση έπρεπε να εξαλειφθεί όσο το δυνατό συντομότερα.

2^{ov}. Η αλλοίωση του αίματος. Ήταν ένα σκληρό αποκύημα της φαντασίας των δικηγόρων που συγκάλυπτε την αδικία της κατάσχεσης. Ο αθώος εγγονός δεν μπορούσε να κληρονομήσει τον αθώο παππού του, επειδή τα δικαιώματά του είχαν αλλοιωθεί και καταστραφεί με το πέρασμα του αίματος του ένοχου πατέρα. Αυτή η αλλοίωση του αίματος ήταν μια φανταστική ιδέα' αλλά υπήρχε μια πραγματική αλλοίωση στις καρδιές εκείνων που ντροπιάζονταν από τέτοια σοφίσματα.

3^{ov}. Απώλεια των προνομίων, όπου ένα ολόκληρο σώμα τιμωρούνταν για την κακή συμπεριφορά ενός μέρους των μελών του. Στην Αγγλία η πόλη του Λονδίνου εξαιρούνταν από μια τέτοια επιβολή μ' έναν συγκεκριμένο νόμο. Αλλά ποια πόλη, ποιο Δημοτικό Συμβούλιο έπρεπε να υπόκειται σ' αυτόν και να παρέχει τα προνόμια που, όμως, να μην είναι αντίθετα με τα συμφέροντα του κράτους;

4^{ov}. Η ολέθρια μοίρα των νόθων. Η ανικανότητα να κληρονομήσουν δεν ήταν περισσότερο μια νομική τιμωρία στην περίπτωση των νόθων απ' ό,τι στην περίπτωση των νεαρότερων γιων. Και ατέλειωτοι αγώνες ίσως προέκυπταν, αν οι κληρονόμοι έθεταν το θέμα υπό συζήτηση, των οποίων η γέννηση δεν είχε την πιστοποίηση της πολιτείας. Αλλά η αδυναμία να διαχειριστούν τη συγκεκριμένη περιουσία, η στέρηση πολλών δημοσίων δικαιωμάτων, ήταν μια πραγματική τιμωρία, η οποία έπεφτε πάνω στ' αθώα παιδιά για ένα λάθος απερίσκεψιας που διαπράχθηκε από τους γονείς τους.

5^{ov}. Το όνειδος που επισυναπτόταν στους συγγενείς των ατόμων που είχαν διαπράξει σοβαρά αδικήματα. Δεν είναι στιγμή να μελετήσουμε τι ανήκει μόνο στην κοινή γνώμη. Η κοινή γνώμη είχε πάρει το χαρακτήρα της αντιπάθειας μόνο ως αποτέλεσμα

των λαθών του νόμου, ο οποίος σε πολλές περιπτώσεις είχε στιγματίσει τις οικογένειες των εγκληματιών¹²⁴.

Ο Bentham επιμένει στην άποψή του ότι η τιμωρία ενός ενόχου πρέπει ν' απονέμεται στον ίδιο και όχι στην οικογένεια ή στα συγγενικά και φιλικά του πρόσωπα. Όταν τύχει και συμβεί αυτό ο Bentham κάνει λόγο για λανθασμένη τιμωρία ή τιμωρία με κακή εφαρμογή και αναλύει τα σφάλματα που γίνονται σε αυτές τις περιπτώσεις. Στη συνέχεια ο Bentham επισημαίνει τα καθήκοντα του νομοθέτη προκειμένου ν' αποφύγει την επιβολή λανθασμένων τιμωριών και στο τέλος απαριθμεί και επικρίνει εκείνες τις περιπτώσεις στις οποίες ο νομοθέτης έχει κάνει κακή εφαρμογή των τιμωριών.

¹²⁴ Πρβλ., ό.π., σ.σ.331-332.

II. ν) Η απαίτηση εγγύησης για την καλή συμπεριφορά του ενόχου

Με την πρώτη ματιά το επιχείρημα αυτό φαίνεται αντίθετο με τις αρχές που καθορίστηκαν παραπάνω, από τη στιγμή που υποβάλλει τον αθώο σε μια διαδικασία ώστε να τιμωρηθεί για τον ένοχο. Πρέπει επομένως για να δικαιολογηθεί η ύπαρξή του να υπάρχει ένα πλεονέκτημα μεγαλύτερο απ' το κακό που προκύπτει. Και αυτό το πλεονέκτημα είναι η μεγάλη πιθανότητα να εμποδιστεί ένα αδίκημα και να προστατευθεί η γενική ασφάλεια από την ατομική υπευθυνότητα.

Η μεγάλη επίδραση που ασκείται στη συμπεριφορά των ύποπτων ατόμων αποτελεί την κύρια αξία αυτής της διαδικασίας. Το άτομο που το υποψιάζονται για ένοχο σκέφτεται ότι οι φίλοι του έχουν δώσει μια κατηγορηματική απόδειξη της εμπιστοσύνης ή της αγάπης τους ρισκάροντας τις τύχες τους και την ησυχία τους για να προστατεύσουν την ελευθερία και την τιμή του. Θα γίνει άραγε τόσο αχρείος αναρωτιέται ο Bentham ώστε να στρέψει την καλοσύνη τους εναντίον του; Θα σβήσει κάθε αίσθημα ευγνωμοσύνης; Θα ανακηρύξει δημόσια τον εαυτό του προδότη της φιλίας και θα καταδικάσει τον εαυτό του σε μοναχική μεταμέλεια; Αλλά ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι αυτός είναι ασύνετος, άστατος ή και φαύλος και ανίκανος να συγκρατήσει τον εαυτό του, ακόμα και τότε η εγγύηση που απαιτείται γι' αυτόν δεν είναι ανώφελη. Εκείνοι που είναι υπεύθυνοι γι' αυτόν και ενδιαφέρονται για τις πράξεις του είναι οι φύλακες που του δόθηκαν από το νόμο· η επαγρύπνησή τους θ' αντισταθμίσει την αμέλειά του και τα μάτια τους θα παρακολουθούν στενά τις ενέργειές του.

Υπάρχει ένας άλλος τρόπος να μειωθεί ο φόβος, παρέχοντας μια ευνοϊκή ένδειξη για τον χαρακτήρα ή την επινοητικότητα του ατόμου που υποψιαζόμαστε ως ένοχο. Είναι ένα είδος συμβολαίου ασφαλείας. Απαιτούμε για παράδειγμα τη φυλάκιση ενός ατόμου που έχει προσπαθήσει να μας προξενήσει μια σίγουρη ζημιά. Ένας από τους φίλους του εμφανίζεται και αμφισβητεί την αναγκαιότητα ενός τόσο αυστηρού μέτρου λέγοντας : «εγώ τον ξέρω καλύτερα από' σένα και σε διαβεβαιώνω ότι δεν έχεις να φοβάσαι τίποτα απ' αυτόν. Αυτή η ποινή, την οποία συγκατατίθεμαι να πληρώσω στην περίπτωση που κάνω λάθος, είναι απόδειξη της πίστης και της ειλικρίνειάς μου»¹²⁵.

¹²⁵ Βλ. ό.π., σελ.334.

Τέτοια είναι τα πλεονεκτήματα του να διεκδικούμε εγγυήσεις για την καλή συμπεριφορά. Ίσως παραχθεί κάποιο κακό ` αλλά αυτό το κακό πρέπει να συγκριθεί με τα πλεονεκτήματά του και ειδικά με τα μέτρα που θα ήταν αναγκαίο να χρησιμοποιηθούν εναντίον των ύποπτων ατόμων. Οποτεδήποτε συμβεί ένα κακό σ' αυτόν που παρέχει εγγύηση, αυτό το κακό έχοντας προκληθεί εκούσια δεν παράγει κανένα κίνδυνο και καμία ανησυχία.

Ο Bentham εξετάζει τώρα ποιες περιπτώσεις είναι κατάλληλες για να χρησιμοποιήσουμε αυτό το μέσο.

1^{ov}. Είναι χρήσιμο για την πρόληψη αδικημάτων που φοβόμαστε, όπως τις φιλονικίες, τις εχθροπραξίες για την τιμή. Γενικά, αυτή η τάξη παραβατών δεν μπορεί να κατηγορηθεί ως ένοχη για έλλειψη ευαισθησίας ` είναι η τιμή η οποία τους βάζει στην εχθρική παράταξη. Αλλά η τιμή δεν επιβάλλει περισσότερο εκδίκηση απ' ό,τι απαγορεύει την αγνωμοσύνη και κυρίως εκείνη την αγνωμοσύνη που τιμωρεί τον ευεργέτη διαμέσου του κέρδους του.

2^{ov}. Είναι χρήσιμο επίσης ώστε να εμποδίζει την κατάχρηση εμπιστοσύνης, αδικήματα τα οποία παραβιάζουν τα καθήκοντα της πίστης. Κανένας δεν υποχρεώνεται ν' αναλάβει τέτοιες εργασίες ` είναι σωστό αυτές τις εργασίες να μην τις εμπιστεύονται παρά μόνο σ' αυτούς που έχουν πλούτη ή φήμη η οποία θα τους παρέχει μία επαρκή εγγύηση για την καλή τους συμπεριφορά. Την ίδια στιγμή, η εγγύηση η οποία απαιτείται δε μπορεί να ` ναι ενοχλητική για κανέναν.

3^{ov}. Αυτό το μέσο μπορεί να έχει μια ειδική ωφέλεια σε συγκεκριμένες περιπτώσεις πολιτικών υποθέσεων, όπως στην περίπτωση μιας επιχείρησης εναντίον του κράτους. Αυτοί οι άνθρωποι συχνά παρασύρονται τρέφοντας υψηλά αισθήματα αγάπης και σεβασμού και στη μέση της επανάστασής τους ενάντια στην κοινωνία σχεδόν πάντα διατηρούν στενές σχέσεις ο ένας με τον άλλο. Όταν μια τέτοια συνωμοσία αποκαλυφθεί, οι περισσότεροι ύποπτοι συνωμότες πρέπει να υποχρεώνονται να δώσουν κάποιες εγγυήσεις για την συμπεριφορά τους. Αυτό που φαίνεται εκ πρώτης όψεως αδύναμο είναι πολύ αποτελεσματικό, επειδή το αίσθημα της τιμής παρέχει ένα πραγματικό ή παράλογο κίνητρο που θεμελιώνεται πάνω στη δικαιοσύνη και την ευγνωμοσύνη για την άρνηση της τόλμης.

4^{ov}. Όταν χρειάζονται εγγυήσεις για να εμποδίσουν τη φυγή ενός κατηγορουμένου, υπάρχει το πλεονέκτημα του περιορισμού πάνω στη μεροληψία του δικαστή. Χωρίς αυτή τη συνθήκη ένας διεφθαρμένος δικαστής ή κάποιος με εύκολο χαρακτήρα, με την πρόφαση της προσωρινής επέκτασης ίσως ανακαλούσε τη σωματική ή ακόμα και

την οικονομική τιμωρία του κατηγορουμένου και άλλαζε μια αυστηρή τιμωρία με μια απλή εξορία. Αυτή η αδικία φαίνεται αδύνατη όταν ο δικαστής δε μπορεί να ελευθερώσει τον κατηγορούμενο, εκτός κι αν υπάρχει μια επαρκής εγγύηση¹²⁶.

Οι ποινές για τις οποίες πρέπει να υπάρχουν εγγυήσεις πρέπει να' ναι οικονομικές και ποτέ τίποτε άλλο. Οποιαδήποτε βασανιστική τιμωρία θα ήταν απεχθής και δεν θα παρείχε καμιά εγγύηση.

Ζητώντας εγγυήσεις για την καλή συμπεριφορά του ενόχου ο Bentham δεν εξισώνει τον αθώο με τον ένοχο αλλά αποδεικνύει ότι μ' αυτόν τον τρόπο θα προκύψει ένα μεγαλύτερο καλό απ' το κακό που διέπραξε ο ένοχος· και το καλό αυτό έγκειται στη συμπεριφορά του ενόχου, η οποία πιστεύει ο Bentham ότι θ' αλλάξει προς το καλύτερο αλλά ακόμα κι αν δεν αλλάξει δε θα' χει συμβεί κάποιο ανεπανόρθωτο κακό. Για να στηρίξει ακόμα περισσότερο την άποψή του εκθέτει διάφορες περιπτώσεις στις οποίες αν εφαρμοζόταν το επιχείρημά του, πίστευε ότι θα σημείωνε επιτυχία.

¹²⁶ Πρβλ., ό.π., σ.σ.334-335.

II. vi) Τα είδη της τιμωρίας

Ο κατάλογος των τιμωριών είναι ο ίδιος με των αδικημάτων. Το ίδιο κακό που προξενείται απ' την εξουσία του νόμου ή από την παράβαση του νόμου θ' αποτελέσει μια τιμωρία ή ένα αδίκημα. Η φύση του κακού είναι η ίδια, διαφέρει μόνο το αποτέλεσμα. Το αδίκημα μεταδίδει φόβο· η τιμωρία επαναθεμελιώνει την ασφάλεια. Το αδίκημα είναι ο εχθρός όλων· η τιμωρία είναι ο κοινός προστάτης. Το αδίκημα προς όφελος ενός ατόμου, παράγει ένα καθολικό κακό· η τιμωρία με τον πόνο ενός ατόμου παράγει ένα γενικό καλό. Ο Bentham εκθέτει μία σειρά από είδη τιμωριών, οι βασικότερες από τις οποίες είναι οι ακόλουθες:

- 1^{ov}. Θανατική ποινή. Μ' αυτήν δίνουμε ένα άμεσο τέλος στη ζωή του παραβάτη.
- 2^{ov}. Βασανιστική τιμωρία. Αυτή συνίσταται στο σωματικό πόνο αλλά προκαλεί μόνο μια προσωρινή επίδραση, όπως το μαστίγωμα.
- 3^{ov}. Ανεξίτηλη τιμωρία. Αυτή προκαλεί ένα μόνιμο αποτέλεσμα πάνω στο σώμα, όπως είναι το αποτύπωμα με πυρακτωμένο σίδερο και ο ακρωτηριασμός.
- 4^{ov}. Επονείδιστη τιμωρία. Ο κυριότερος σκοπός της είναι να εκθέσει τον παραβάτη στην περιφρόνηση του πλήθους και να τον κάνει να φαίνεται ανάξιος στην κοινωνία των παλιών του φίλων.
- 5^{ov}. Η τιμωρία της μετάνοιας. Προορίζεται να ξυπνήσει το αίσθημα της ντροπής και να το εκθέσει σ' ένα συγκεκριμένο βαθμό επίκρισης.
- 6^{ov}. Χρόνια τιμωρία. Η κυριότερη αυστηρότητά της έγκειται στη διάρκειά της· το μαστίγωμα και η φυλάκιση είναι παραδείγματα· μπορεί να είναι αιώνια ή προσωρινά.
- 7^{ov}. Τιμωρία απλά περιοριστική. Αυτή χωρίς να διαθέτει κανένα από τα προηγούμενα χαρακτηριστικά, συνίσταται σε κάποιον περιορισμό για να εμποδίσει κάτι που κάποιος θα επιθυμούσε· για παράδειγμα η απαγόρευση να εξασκούμε κάποιο συγκεκριμένο επάγγελμα, η απαγόρευση να συχνάζουμε σ' ένα συγκεκριμένο μέρος κ.ά.
- 8^{ov}. Χρηματική τιμωρία. Έγκειται στην αφαίρεση από τον παραβάτη ενός χρηματικού ποσού ή κάποιων αντικειμένων από την περιουσία του¹²⁷.

¹²⁷ Πρβλ., ό.π., σ.σ.341-343.

II. vii) Δικαιολόγηση της ποικιλίας των τιμωριών

Έχουμε δει ήδη ότι η επιλογή των τιμωριών είναι το αποτέλεσμα ενός πλήθους ζητημάτων που πρέπει να είναι περισσότερο ή λιγότερο επιδεκτικές, ανάλογα με το αδίκημα, υποδειγματικές, οικονομικές, δημοφιλείς κ.α. Είδαμε ότι μια μοναδική τιμωρία δεν μπορεί ποτέ να έχει όλα αυτά τα χαρακτηριστικά αλλά είναι αναγκαίο να συνδυαστούν και να ταιριάζουν ώστε να έχουμε την κατάλληλη σύνθεση που χρειαζόμαστε.

Είναι αναγκαίο ν' αναζητήσουμε μια μεγάλη ποικιλία τιμωριών για να τις προσαρμόσουμε σε κάθε αδίκημα και ν' ανακαλύψουμε νέα μέσα που θα τις καταστήσουν υποδειγματικές. Αλλά τα ίδια άτομα που θα συμφωνούσαν με το γενικό σκοπό πιθανόν ίσως να ξεσηκωθούν εναντίον της εφαρμογής τους. Αντίθετα η τιμωρία φυσικά προκαλεί αντιπάθεια ή ακόμα τρόμο, όταν εξετάζεται ξεχωριστά από το αδίκημα.

Εδώ ο Bentham προλαμβάνει μιαν ένσταση. Ένα ποινικό σύστημα δεν πρέπει να θεωρείται σκληρό επειδή περιλαμβάνει μια μεγάλη ποικιλία τιμωριών. Η πολλαπλότητα και η ποικιλία των τιμωριών αποδεικνύουν την επιμέλεια και το ενδιαφέρον του νομοθέτη. Το να έχουμε ένα ή δύο είδη τιμωρίας είναι αποτέλεσμα άγνοιας των αρχών και μια βαρβαρική περιφρόνηση της αναλογίας. Μπορούν ν' αναφερθούν κράτη όπου ο δεσποτισμός είναι πανίσχυρος και ο πολιτισμός ελάχιστα ανεπτυγμένος, εκεί που ένα μόνο είδος τιμωρίας είναι γνωστό.

Για να προσδιορίσουμε κατά πόσον ένας ποινικός κώδικας είναι αυστηρός, μπορούμε να παρατηρήσουμε πώς τιμωρεί τα πιο κοινά αδικήματα, εκείνα εναντίον της ιδιοκτησίας. Είναι αναγκαίο η τιμωρία να ναι λιγότερο αυστηρή με τ' αδικήματα που αφορούν την περιουσία και περισσότερο αυστηρή με τ' αδικήματα που αφορούν τ' άτομα. Και αυτό γιατί τα πρώτα είναι επιδεκτικά αποζημίωσης. Ενώ αντίθετα, όλοι οι θησαυροί δε μπορούν να επαναφέρουν στη ζωή ένα δολοφονημένο άτομο. Αλλά το ερώτημα δεν είναι κατά πόσον ένας ποινικός κώδικας είναι περισσότερο ή λιγότερο αυστηρός· το ερώτημα είναι κατά πόσον η αυστηρότητα του κώδικα είναι αναγκαία ή όχι¹²⁸.

Είναι απάνθρωπο, κατά τον Bentham, να εκθέτουμε τον ένοχο σε ανώφελους πόνους· και αυτό είναι το αποτέλεσμα τιμωριών πολύ αυστηρών. Αλλά δεν είναι

¹²⁸ Πρβλ., ό.π., pp.343-346.

ακόμα πιο απάνθρωπο ν' αφήσουμε τον αθώο να υποφέρει; Αυτό είναι τ' αποτέλεσμα τιμωριών πολύ ήπιων ώστε να είναι αποτελεσματικές.

Συμπεραίνει λοιπόν ο Bentham, ότι η ποικιλία στις τιμωρίες είναι ένα από τα προτερήματα του ποινικού κώδικα και είναι αναγκαίο ο νομοθέτης να ναι γεμάτος ανθρωπιά για να μπορέσει ν' αποδώσει σωστά τη δικαιοσύνη. Και φυσικά ποικιλία στις τιμωρίες δεν σημαίνει αυστηρότητα και σκληρότητα αλλά αντίθετα σημαίνει φροντίδα και ενδιαφέρον του νομοθέτη για τη διαφορετικότητα των περιπτώσεων και την καλύτερη δυνατή και δίκαιη απονομή δικαιοσύνης.

II. viii) Η δύναμη της συγχώρεσης

«Ό,τι λείπει στην τιμωρία με βεβαιότητα πρέπει να συμπληρωθεί με αυστηρότητα. Η λιγότερη βέβαιη τιμωρία είναι αυτή που πρέπει να είναι η αυστηρότερη. Η πιο βέβαιη είναι αυτή που χρειάζεται να είναι η λιγότερο αυστηρή.»¹²⁹

Στις περιπτώσεις όπου η τιμωρία θα κάνει μεγαλύτερο κακό παρά καλό όπως στις περιπτώσεις ανταρσιών, συνωμοσιών και δημοσίων ταραχών, η δύναμη της συγχώρεσης δεν είναι μόνο χρήσιμη αλλά και αναγκαία κατά τον Bentham. Σ' αυτές τις περιπτώσεις που προβλέπονται και υποδεικνύονται, σ' ένα σωστό νομοθετικό σύστημα, η συγχώρεση που εφαρμόζεται δεν είναι μια παραβίαση αλλά μια εκτέλεση του νόμου. Αλλά η άφεση αμαρτιών χωρίς κίνητρο επηρεάζει την έννοια μιας αρχής, αμφισβητεί είτε τους νόμους είτε την κυβέρνηση; Η λογική, η δικαιοσύνη, η ανθρωπιά πρέπει να αναζητηθούν κάπου. Η λογική δεν βρίσκεται ποτέ σε αντίφαση με τον εαυτό της. Η δικαιοσύνη δεν μπορεί να καταστρέψει με το ένα χέρι αυτό που έχει φτιάξει με το άλλο. Η ανθρωπιά δεν μπορεί να ζητήσει να θεμελιωθεί η τιμωρία για την προστασία του αθώου και αυτή η άφεση αμαρτιών πρέπει να απονέμεται για την ενθάρρυνση του εγκληματία.

Η δύναμη της συγχώρεσης έχει ειπωθεί ότι είναι το υψηλότερο προνόμιο της εξουσίας. Αλλά αυτό το προνόμιο ίσως μερικές φορές να γίνεται μειονέκτημα. Αν η εξουσία δεν μπορεί να υποκύψει στις παρακλήσεις χωρίς να κατηγορηθεί για αδυναμία, ούτε να φανεί αμείλικτη χωρίς να κατηγορηθεί για αυστηρότητα, τότε -αναρωτιέται ο Bentham- πού είναι η μεγαλοπρέπεια αυτού του επικίνδυνου προνομίου¹³⁰;

Συνοψίζοντας, ο Bentham θεωρεί ότι αν οι νόμοι είναι πολύ αυστηροί, η δύναμη της συγχώρεσης είναι αναγκαστικά σωφρονιστική· αλλά αυτός ο σωφρονισμός είναι αυτός καθ' εαυτός ένα κακό. Αν υπάρχουν καλοί νόμοι, δεν θα υπάρχει η ανάγκη ενός μαγικού ραβδιού που θα' χει τη δύναμη να τους ακυρώνει. Αν η τιμωρία είναι αναγκαία, καταλήγει ο Bentham, δεν πρέπει να συγχωρείται· αν όμως δεν είναι αναγκαία, ο κατάδικος δεν πρέπει να καταδικάζεται να την υποστεί.

¹²⁹ Βλ. ό.π., σελ.355.

¹³⁰ Πρβλ., ό.π., σ.σ.355-357.

III. i) Ο Bentham και η ποινική του μεταρρύθμιση

Η Rodman μας κάνει γνωστό ότι εκτός από τις δύο βασικές θεωρίες τιμωρίας που ξέρουμε, στην Αγγλία τουλάχιστον, υπήρχε και μια τρίτη, η θεωρία της μεταρρύθμισης, προερχόμενη από τους κόλπους της θρησκείας και σχεδόν χωρίς κανένα ουσιαστικό ρόλο αρχικά αφού δεν βρήκε ένθερμους οπαδούς. Ο Bentham βέβαια την έννοια της μεταρρύθμισης(αναμόρφωσης) την είχε ενσωματώσει στην έννοια της πρόληψης. Η Rodman έχοντας μελετήσει το έργο του Bentham προσπαθεί από τη μία ν' αναδείξει τα κύρια σημεία της θεωρίας του και να καταστήσει σαφές πόσο πολύ σημαντικό ρόλο διαδραμάτισε κυρίως στην αγγλική ποινικολογία και από την άλλη φωτίζει και τα σημεία εκείνα της θεωρίας του που υπήρξαν προβληματικά και δεν παρείχαν άμεσες και καίριες λύσεις με αποτέλεσμα τον 20^ο αιώνα η θεωρητική εργασία του Bentham να εγκαταλειφθεί.

Πριν από τον 18^ο αιώνα, όπως εξηγεί η Rodman, αν και υπήρχε λίγη τυπική θεωρητικολογία σχετικά με τη φύση της ποινικής δικαιοσύνης, υπήρχαν στην Αγγλία τρεις σωζόμενες έννοιες της τιμωρίας συμβατικά σχεδιασμένες και αυτές ήταν η ανταπόδοση, η πρόληψη και η αναμόρφωση (μεταρρύθμιση). Η ανταπόδοση, λαμβάνοντας υπ' όψιν την ύπαρξη ενός φυσικού νόμου ή της δικαιοσύνης στην οικουμένη, την οποία ο εγκληματίας παραβιάζει, δημιουργεί μια άδικη κατάσταση η οποία πρέπει να επανορθωθεί από την επιβολή μιας τιμωρίας ισοδύναμης με τον πόνο που προκάλεσε ο παραβάτης.

Η θεωρία της πρόληψης, από την άλλη, δικαιολογεί την τιμωρία από την άποψη της πολιτικής ωφέλειας. Αντί ν' αναζητά να διορθώσει με τη δικαιοσύνη κάτι που συνέβη στο παρελθόν, προσπαθεί να εμποδίσει το έγκλημα στο μέλλον κατασκευάζοντας ένα παράδειγμα του καταδικασμένου παραβάτη ως μια προειδοποίηση ενάντια σε μελλοντικές παραβάσεις του νόμου.

Σε αντίθεση και με την ανταπόδοση και με την πρόληψη, οι οποίες σχετίζονται με τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις της κοινωνίας, η αναμορφωτική (μεταρρυθμιστική) τιμωρία προέρχεται από το μετανοητικό σύστημα της χριστιανικής εκκλησίας. Το μυστήριο της μετάνοιας σκόπευε -ενώ παρείχε ένα τρόπο

εξιλέωσης για της αμαρτίες του παρελθόντος- να επιφέρει μια αλλαγή στη στάση, η οποία θα βοηθούσε στην τελική σωτηρία του αμαρτωλού¹³¹.

Από αυτές τις τρεις θεωρίες η πρόληψη ήταν από τα τέλη του μεσαίωνα η κυρίαρχη πηγή και δικαιολόγηση της Αγγλικής ποινικής πρακτικής. Η αναμορφωτική θεωρία δεν έπαιζε κανένα σημαντικό ρόλο και γενικά θεωρούνταν ως δεδομένο ότι η κοινωνία είχε το δικαίωμα να προστατεύσει τον εαυτό της και αυτή η τιμωρία προλάμβανε τους άλλους από το να παραβιάσουν τους νόμους. Ο καταδικασμένος παραβάτης θεωρούνταν ως κάποιος που είχε χάσει όλα του τα δικαιώματα μέσα στην πολιτεία, η οποία ήταν ελεύθερη να τον χρησιμοποιήσει σύμφωνα με τα ενδιαφέροντα της κοινωνίας.

Από τη μία, υπήρχε μια αυξανόμενη δυσαρέσκεια για την αποτελεσματικότητα του υπάρχοντος συστήματος. Η αυξανόμενη ευημερία και η πολιτική σταθερότητα συνοδεύονταν από μια πλατιά διαδεδομένη φροντίδα για την ταυτόχρονη αύξηση του εγκλήματος. Αυτό οδήγησε στο να τεθεί το ερώτημα για το ποια μέθοδος τιμωρίας ήταν πιο προληπτική, με τους συντηρητικούς να τονίζουν γενικά για την αποτελεσματικότητα του τρόμου και του φόβου και με τους μεταρρυθμιστές να υπογραμμίζουν τη σημασία της βεβαιότητας όπως η καταδίκη και η τιμωρία.

Από την άλλη, δίπλα στη φροντίδα για τα ενδιαφέροντα της κοινωνίας, εμφανίστηκε μια ανθρωπιστική διάθεση, ώστε να προστατευθούν τα ενδιαφέροντα και η ευημερία του εγκληματία. Αυτή η φροντίδα για τον εγκληματία είχε ως αποτέλεσμα ν' ανανεωθεί το ενδιαφέρον στις δύο δευτερεύουσες θεωρίες της τιμωρίας.

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, η σπουδαιότητα, η χαρακτηριστικότητα και τέλος η αποτελεσματικότητα των γραπτών του Bentham στην ποινικολογία γίνεται κατανοητή. Ο Bentham παρέχει σύμφωνα με την Rodman μια ενοποιημένη και περιεκτική δικαιολόγηση των βασικών πρακτικών μέτρων που επιθυμούν οι σύγχρονοι μεταρρυθμιστές. Σε θεωρητικό επίπεδο, επιπλέον, η θεωρία του Bentham κατέχει το πλεονέκτημα της μεγάλης καθαρότητας και απλότητας. Η αρχή της «μεγαλύτερης ευτυχίας» στην πραγματικότητα ήταν ικανή να θεμελιώσει την

¹³¹ Πρβλ., Rodman, B., "Bentham and the Paradox of the Penal Reform" in *Journal of the History of Ideas* (ed), vol.29, No 2 (April 1968), σ.σ.197-198.

πρόληψη ως την πρωταρχική δικαιολόγηση της τιμωρίας και την αναμόρφωση ως έναν από τους δευτερεύοντες στόχους της¹³².

Όταν ο Bentham προσπάθησε να επινοήσει έναν τύπο τιμωρίας που θα ήταν ταυτόχρονα προληπτικός και αναμορφωτικός, παρουσιάστηκαν διάφορα προβλήματα. Υπήρχαν αδυναμίες που έμφυτα σχετιζόνταν με την προσπάθειά του να συνδυάσει δύο είδη τιμωρίας που αρχικά είχαν διαφορετικούς σκοπούς και βασίζονταν σε διαφορετικές ψυχολογίες.

Η χριστιανική πίστη για τη δυνατότητα της αναμόρφωσης μέσω της τιμωρίας αρχικά βασιζόταν σε τρεις θεμελιώδεις υποθέσεις. Η πρώτη υπόθεση ήταν ότι, δεδομένου ότι η μετάνοια επιβαλλόταν από την εκκλησία, ήταν εκουσίως αποδεκτή από τον παραβάτη που είχε ήδη αναγνωρίσει την αμαρτία του και ήθελε να την εξαλείψει. Η δεύτερη υπόθεση ήταν ότι ένας άνθρωπος που πραγματικά επιθυμούσε να μην αμαρτάνει πλέον ήταν πιθανό, αν έμενε αβοήθητος, να εξακολουθούσε ν' αμαρτάνει. Η τρίτη ήταν η πίστη ότι το μετανοητικό σύστημα ήταν μια οδός για την απονομή χάριτος, όπου με τη θεία χάρη θα ήταν δυνατή η ταύτιση της ατομικής θέλησης με το θέλημα του Θεού. Το αποτέλεσμα της μετάνοιας κάτω απ' αυτές τα συνθήκες ήταν αναμενόμενο να είναι η ανοικοδόμηση της προσωπικότητας του ατόμου, δίνοντάς του τη δυνατότητα να ζήσει μια καινούρια ζωή στο μέλλον¹³³.

Όταν ο Bentham προσπάθησε να ενσωματώσει την αναμορφωτική τιμωρία μέσα στο ωφελιμιστικό του σύστημα, συνέβη μια περαιτέρω υπονόμηση των αρχικών του προτάσεων. Πίστευε ότι οι τάσεις με τις οποίες ένας άνθρωπος γεννιέται παράγουν μια κλίση προς συγκεκριμένους τύπους ευχαρίστησης, ενώ οι περιβαλλοντικές συνθήκες δρουν για να ενισχύσουν ή ν' αποδυναμώσουν ή ακόμα για να παράγουν ή να εξαλείψουν τέτοιες τάσεις. Επιπλέον προσπάθησε να εξηγήσει τ' αποτελέσματα της απομόνωσης, τους σκότους και της θρησκευτικής εκπαίδευσης με φυσιοκρατικούς όρους.

Μετά από χρόνια η κατανόηση των επιδράσεων του περιβάλλοντος στην ανθρώπινη φύση τον οδήγησαν ν' αμφιβάλλει περισσότερο γι' αυτήν τη τεχνική, όταν κατάλαβε ότι η απομόνωση εφαρμοζόταν σε μεγάλο ποσοστό και ήταν πιθανόν η επίδραση αυτή να οδηγήσει κάποιον σε αποχαύνωση ή παραφροσύνη. Όμως ποτέ, όπως ισχυρίζεται η Rodman, δεν αρνήθηκε εντελώς αυτή τη μορφή τιμωρίας.

¹³² Πρβλ., ό.π., σ.σ.198-201,

¹³³ Πρβλ., ό.π., σελ.201.

Ωστόσο, από τα τέλη του 1780 η τάση του ήταν να περιορίζει αυστηρά το χρόνο κατά τον οποίο θα επιβαλλόταν η απομόνωση και να τη χρησιμοποιεί μόνο για τους βραχυπρόθεσμους κρατούμενους ή ως μέσο προληπτικής πειθαρχίας ανάμεσα στους μακροπρόθεσμους κρατούμενους.

Η εξάλειψη όλων των υπερβατικών χαρακτηριστικών και ο υποβιβασμός της απομόνωσης ως μεθόδου αναμόρφωσης δεν έβαλε τέλος στις δυσκολίες. Ο Bentham παραδέχεται την προσπάθειά του να επινοήσει ένα σύστημα αναμορφωτικής τιμωρίας βασισμένο στην πολιτική δύναμη. Πάντως, παρέλειψε να κατασκευάσει ένα πλάνο για τη δημιουργία ή την αύξηση ανάμεσα στους κρατούμενους του κινήτρου της φιλανθρωπίας, το οποίο ορισμένες φορές το αποκαλεί ωφελμιστικό κίνητρο.

Αυτή είναι μία κρίσιμη παράλειψη από τη στιγμή που, κατά την άποψη του Bentham, είναι η δύναμη ή η αδυναμία των κοινωνικών κινήτρων ενός ανθρώπου και ειδικά τα αισθήματα της φιλανθρωπίας ή της καλής θέλησης τα οποία θα καθορίσουν τη στάση του στο να υπακούει ή όχι τους νόμους. Λογικά η φιλανθρωπία μπο ρεί να παραχθεί με δυο τρόπους: Είτε συναισθηματικά, με την επέκταση του αισθήματος της συμπάθειας του ενός προς τους άλλους, είτε λογικά, με την αναγνώριση ότι η πραγματική ευτυχία ενός εξαρτάται στην πραγματικότητα από τη γενική ευτυχία των άλλων. Αλλά από την άποψη της μενθαμικής ψυχολογίας, το κίνητρο δεν είναι ποτέ απλώς το αποτέλεσμα της σκέψης αλλά το προϊόν των καταστάσεων και των συναισθημάτων. Από την άποψη του Bentham η φιλανθρωπία κατευθύνεται προς την κοινότητα και σε μεγάλο βαθμό παράγεται ή ενισχύεται κυρίως από μία κυβέρνηση που δρα με σοφία και αποτελεσματικότητα. Αλλά αν κάποιος τιμωρηθεί επειδή παραβίασε ένα νόμο που δε θεωρούσε ότι συνέβαλλε στη δική του ευτυχία, είναι δύσκολο μάλλον να χαρακτηρίσει την κυβέρνηση που τον τιμώρησε ως φιλάνθρωπη ή ν' αναπτύξει καλή θέληση προς την κοινότητα που τον τιμώρησε¹³⁴.

Ο Bentham κατευθύνει την προσοχή του προς τις μεθόδους όπου ένα καθεστώς φυλακής μπορεί ν' αποδυναμώσει αυτές τις τάσεις οι οποίες πολύ συχνά προδιαθέτουν τα άτομα στο έγκλημα και να ενισχύσει εκείνες τις συνήθειες που συμβάλλουν περισσότερο στην πολιτική υπακοή. Βασικά ελπίζει να ενισχύσει τη συνήθεια της προνοητικότητας ενθαρρύνοντας τους κρατούμενους διαμέσου της αμοιβής για τη δουλειά τους και της ανταμοιβής για την καλή συμπεριφοράς τους, ώστε να σκεφτούν το μέλλον.

¹³⁴ Πρβλ., ό.π., σ.σ.201-204.

Ακόμα κι αν κάποιος υποθέσει ότι η ψυχολογία του Bentham είναι σωστή, υπάρχουν σίγουρα προβλήματα έμφυτα σ' αυτήν την προσέγγιση, τα οποία ο Bentham φαίνεται να αγνοεί. Οι ελπίδες του Bentham για αναμόρφωση βασίζονται σε δύο υποθέσεις οι οποίες φαίνεται σοβαρά να υπονομεύουν την εν δυνάμει προληπτική επίδραση της φυλάκισης. Πίστευε ότι μεγάλες περίοδοι κράτησης ήταν απαραίτητες αν έπρεπε να πραγματοποιηθούν βασικές αλλαγές στις συνήθειες ενός ατόμου. Και στήριζε τις ελπίδες του στη δημιουργία συμπάθειας για την εργασία με την αναγνώριση ότι υπάρχει μια τάση στην ανθρώπινη φύση να συμβιβάζεται και να προσαρμόζει τον εαυτό της σε κάθε κατάσταση στην οποία συμβαίνει να βρίσκεται και τέτοια είναι η δύναμη της συνήθειας.

Στα 1860, ο υψηλός ρυθμός εγκληματικότητας και η αναγνώριση της μεγάλης επίπτωσης της εγκληματικότητας, δημιούργησε την πεποίθηση ανάμεσα στους νομοθέτες ότι το ποινικό σύστημα ήταν ακόμα ανεπαρκώς προληπτικό. Αυτό οδήγησε σε μια βαθμιαία αλλά απόλυτη αύξηση της αυστηρότητας και του ελέγχου ως μια προσπάθεια να παραχθεί μια αρκετά σκληρή τιμωρία που να εκφοβίζει, μια άποψη σχετικά δικαιολογημένη από την άποψη των προτεραιοτήτων του Bentham.

Ως αποτέλεσμα, από το 1890 και έπειτα, η πείνα και η διαφθορά που χαρακτήριζαν τη φυλακή του 18^{ου} αιώνα, εξαλείφθηκαν εντελώς. Αλλά δεδομένου ότι ο ρυθμός εγκληματικότητας γενικά έπεσε μετά το 1860, η εγκληματικότητα συνεχίστηκε να αυξάνεται. Πάντως όλο και περισσότεροι Άγγλοι είχαν πλέον την πεποίθηση ότι μέχρι του σημείου που είχε σχέση η ατομική καταδίκη, οι φυλακές γενικά αποδείχτηκαν αναποτελεσματικές είτε για πρόληψη είτε για αναμόρφωση (μεταρρύθμιση).

Η Αρχή της κράτησης που θεμελίωσε την προληπτική κράτηση για τους καθ' ἑξίν εγκληματίες, τονίζει την τελική προσπάθεια να βασιστεί η ποινική πρακτική στις αρχές του Bentham. Το πρόγραμμα αποδείχτηκε ανεφάρμοστο. Οι δικαστές και οι ένορκοι δεν προτίθεντο να καταδικάσουν άτομα κάτω απ' αυτούς τους όρους και ακυρώθηκε το 1838. Το αποτέλεσμα ήταν τον 20^ο αιώνα να εγκαταλειφθεί η θεωρητική εργασία του Bentham με την έμφασή του στη μεταρρύθμιση και την πρόληψη. Ενώ οι συντηρητικοί συνέχιζαν να τονίζουν απλώς την πρόληψη, οι μεταρρυθμιστές και οι προοδευτικοί σκόπευαν να υιοθετήσουν την άποψη ότι η αναμόρφωση ήταν η μόνη σημαντική δικαιολόγηση της τιμωρίας. Οι δύο διαφορετικές έννοιες της προληπτικής και της αναμορφωτικής τιμωρίας, τις οποίες ο

Bentham είχε τόσο κοπιάσει να συνδυάσει, χωρίστηκαν ξανά σε δύο ευδιάκριτες θέσεις¹³⁵.

Τα προβλήματα που ο Bentham αντιμετώπισε στην προσπάθειά του να κατασκευάσει μια λογική θεωρία και ένα σχέδιο για την αναμορφωτική τιμωρία, είναι ότι δεν υπήρχαν μόνο δυσκολίες στο συνδυασμό μεταρρύθμισης και πρόληψης αλλά έμφυτες δυσκολίες σε οποιοδήποτε σχέδιο μεταρρύθμισης, πολιτικά ελεγχόμενης· δυσκολίες που δεν μπορούν να εξαλειφθούν από τη μεταρρύθμιση του μοναδικού σκοπού της τιμωρίας.

Κοιτάζοντας ιστορικά, η αναμορφωτική έννοια της τιμωρίας είναι μια κοσμικοποίηση της θρησκευτικής μετανοίας. Όταν η χορήγηση και το μυστήριο της θείας μετανοίας μεταφέρθηκαν από την εκκλησία στο κράτος, ο αυθορμητισμός και η θεία χάρη εξαφανίστηκαν και από τη θεωρία και από την πρακτική και η αναμορφωτική τιμωρία έγινε ένα όργανο που σκόπευε να πιέσει την εγκληματική μειοψηφία να διεθνοποιήσει τους γενικούς κανόνες της κοινωνίας.

Η λογική έκβαση της αναμορφωτικής τιμωρίας είναι η σύγχρονη πρακτική της «αναμόρφωσης της σκέψης» ή ο χαρακτηρισμός των πολιτικών διαφωνούντων ως θεραπεύσιμοι παράφρονες. Αυτοί που αρνούνται τέτοιες πρακτικές ως «απάνθρωπες» πρέπει να τις επανεξετάσουν όπως πιστεύει η Rodman, αφού το πρώτο βήμα έγινε όταν τον 18^ο αιώνα μεταρρυθμιστές όπως ο Bentham επιχείρησαν να «εξανθρωπίσουν» την αγγλική ποινολογία.

¹³⁵ Πρβλ., ό.π., σ.σ.205-209

III. ii) Η διάσταση της Ιστορίας στη θεωρία του Bentham

Ο Bentham, όπως ισχυρίζεται ο Eisenach, ήταν αδιάφορος στην Ιστορία και ο ωφελιμισμός του ήταν χωρισμένος απ' αυτήν. Ο Bentham παρέχει ο ίδιος μια άμεση απόδειξη αυτής της εκτίμησης. Υποστηρίζει ότι η νομική μεταρρύθμιση χρειάζεται τη χρήση της ιστορίας, αλλά «αυτό προέρχεται από την ανοησία, όχι από τη σοφία, των προγόνων μας, από τους οποίους έχουμε τόσο πολλά να μάθουμε».

Ο Bentham δεν υιοθετεί ούτε τα φυσικά δικαιώματα του Locke ούτε τη θεολογική του λύση στο πρόβλημα του δεσποτισμού. Ουσιώδης είναι ο χωρισμός του πολιτικού νόμου, ως συνδέσμου της πολιτικής κοινωνίας, από τις μυθικές- ιστορικές πηγές της πολιτικής δύναμης που δρουν ως εμπόδια στην ηθική και τη δικαιοσύνη. Στη νομική θεωρία του Bentham αυτός ο χωρισμός είναι ο κυριότερος σκοπός και μαρτυρεί τη θεμελίωσή του στη φυσική ιστορία.

Οι «τιμωρίες» του αστικού Δικαίου είναι οι προσπάθειες επανόρθωσης ή αποζημίωσης. Η φυσική ιστορία είναι το αυξανόμενο ραφινάρισμα του αστικού Δικαίου και ο υπηρέτης των πολιτικών του απαιτήσεων. Σε αντίθεση με το αστικό Δίκαιο, το ποινικό Δίκαιο έχει πάντα την πολιτική μηχανή του δεσποτισμού. Το ποινικό Δίκαιο χάνει όλη την επαφή με τους λογικούς σκοπούς του αστικού Δικαίου, γιατί η πρωταρχική του χρήση στο παρελθόν ήταν περισσότερο να προστατεύει τις ιδεολογικές βάσεις της κυρίαρχης δύναμης παρά να επιβάλει το αστικό Δίκαιο. Αυτός ο σκοπός είχε ως αποτέλεσμα τη χρήση φυσικών τιμωριών είτε για πράξεις αθώες είτε ως ένας τύπος συλλογικής εκδίκησης που προστίθεται σ' αυτό που είναι κατάλληλο σε μια πολιτική υπόθεση¹³⁶.

Απαιτείται χωρισμός των δύο χρήσεων του ποινικού Δικαίου υποστηρίζει ο Eisenach, ο ένας για να υπηρετεί τους λογικούς σκοπούς του αστικού Δικαίου και ο άλλος για να προστατεύει οποιεσδήποτε ιστορικές αξίες στηρίζουν τη δύναμη των κυβερνώντων. Η μεταρρύθμιση του νόμου πρέπει να ξεκινά με μία αναλυτική νομική επιστήμη η οποία απομονώνει το αστικό από το ποινικό Δίκαιο και μετά διαχωρίζει τις δικαιολογημένες χρήσεις της πολιτικής δύναμης και του ποινικού Δικαίου. Στη θεωρία της Νομοθεσίας σκοπός του Bentham είναι να κάνει τη διάκριση ανάμεσα στο αστικό Δίκαιο και τις τιμωρίες και στο ποινικό Δίκαιο και τις τιμωρίες. Στις αστικές

¹³⁶ Πρβλ., Eisenach, E., "The Dimension of History in Bentham's Theory of Law" in *Eighteenth-Century Studies*, vol.16, No 3 (Spring 1983), σ.σ.290-293.

πράξεις η κατάλληλη τιμωρία είναι κάποιος τύπος αποζημίωσης. Αυτή η τιμωρία, όμως, δεν είναι καθόλου μία τιμωρία αντιποίνων. Ο χαμένος σε μια αστική δίκη πληρώνει ακριβώς ό,τι οφείλει και ό,τι αξίζει ο νικητής. Για το νικητή το να ζητήσει περισσότερη ικανοποίηση «αφιερωμένη στο μοναδικό σκοπό της εκδίκησης θα ήταν καθαρό κακό».

Για ν' αποφύγει την επικίνδυνη λογική του ποινικού Δικαίου ο Bentham μετακινεί ολόκληρες κατηγορίες εγκλημάτων έτσι ώστε να μην τις φθάνει ο νόμος. Επομένως σκοπός του Bentham είναι να μην αποδείξει την ανάγκη για ένα δρακόντειο ποινικό Δίκαιο αλλά να δείξει ότι μια τέτοια λογική πρέπει ν' αποφεύγεται. Παρά τις δυσκολίες ο Bentham τα καταφέρνει ακολουθώντας τρεις στρατηγικές. Η πρώτη είναι καθαρά αναλυτική ξεκινώντας με την πρόταση ότι «οποιοδήποτε δικαίωμα είναι ικανό ν' αποφασιστεί σε μια πολιτική πράξη». Η δεύτερη στρατηγική του Bentham, η νομική μεταρρύθμιση, παραλληλίζεται με την αναλυτική του λύση. Προτείνει τη θεμελίωση μιας δημόσιας αποζημίωσης για τα θύματα των εγκλημάτων που απομένουν. Η αποζημίωση λειτουργεί ως αντικαταστάτης στις συνηθισμένες πολιτικές θεραπείες, εμποδίζοντας το κακό του αδικήματος να επεκταθεί στην κοινωνία γενικά¹³⁷.

Σε απάντηση στην ένσταση ότι η μείωση των ορίων και της αυστηρότητας της τιμωρίας για το έγκλημα θα μειώσει επίσης την πρόληψη στη διάκριση του εγκλήματος, ο Bentham προτείνει την «έμμεση νομοθεσία» για να συγκρατήσει και τις ευκαιρίες και τα κίνητρα για το έγκλημα. Η πρόληψη του εγκλήματος λοιπόν είναι το τρίτο και το τελικό μέρος της στρατηγικής του που αποτελεί το πιο νεωτεριστικό και εκτεταμένο μέρος του προγράμματος του Bentham. Μια από τις πιο επίμαχες προτάσεις του Bentham για την πρόληψη του εγκλήματος, περιλάμβανε φυλακές και σπίτια φιλανθρωπίας. Και οι δύο αυτοί οργανισμοί σχεδιάστηκαν για να περιορίζουν και ν' αναμορφώνουν τα άτομα αλλά όχι για να τιμωρούν τους εγκληματίες.

Εξετάζοντας τις τρεις στρατηγικές του Bentham ο Eisenach βλέπει καθαρά το αιώνιο επίπεδο της ωφέλειας. Εξετάζοντας αυτές τις στρατηγικές μας επιτρέπεται να δούμε μια ιστορική διάσταση στον ωφελιμισμό. Ο Bentham προτείνει αυτήν την ιστορική διάσταση όταν δηλώνει ότι το Δίκαιο στις πολιτισμένες χώρες προοδεύει κατά τη διάρκεια τριών εποχών. Η πρώτη εποχή του Δικαίου είναι η εκδίκηση, η

¹³⁷ Βλ. ό.π., σελ.295

δεύτερη εποχή είναι μια από τις αμερόληπτες τιμωρίες και η τρίτη είναι η «εποχή της πρόληψης».

Η φυλακή και το σπίτι φιλανθρωπίας του Bentham αντικαθιστά την ανάγκη για έναν ποινικό κώδικα. Αυτή η θεμελίωση αποδεικνύει ότι η «εποχή της πρόληψης» έχει φτάσει και η εποχή της τιμωρίας έχει περάσει. Με μια πιο προσεκτική ματιά διαπιστώνουμε ότι οι φυλακές και τα σπίτια φιλανθρωπίας του Bentham καθιερώνουν τη νίκη της φυσικής ιστορίας έναντι της πολιτικής ιστορίας και της πολιτικής δύναμης που υπηρετεί. Αυτοί οι θεσμοί περιορίζουν τα άτομα αλλά ο Bentham υποστηρίζει ότι δεν τα τιμωρεί. Απόδειξη αυτού του ισχυρισμού είναι ότι μέσα στις φυλακές και τα σπίτια φιλανθρωπίας κυριαρχούν οι διαδικασίες της πολιτικής κοινωνίας. Από την άποψη της ωφέλειας και οι φυλακές και οι πολιτικές κοινωνίες είναι λογικά κατασκευασμένες για να είναι δίκτυα παραγωγής ευτυχίας. Το δύσκολο ζήτημα που ανακύπτει είναι οι συνθήκες κάτω από τις οποίες η άσκηση της πολιτικής επιλογής μπορεί ν' ανατρέψει και τις δυο, και τις διαδικασίες της φυσικής ιστορίας και τους κανόνες της ωφέλειας στο αστικό Δίκαιο¹³⁸.

¹³⁸ Πρβλ. ό.π., σ.σ.295-299

III. iii) Η προληπτική θεωρία και η τιμωρία του αθώου

Συχνά εξετάζεται το ενδεχόμενο να υπάρξει ένα κατηγορηματικό επιχείρημα ενάντια στην πιθανότητα μιας προληπτικής θεωρίας της τιμωρίας που να διακρίνει με σαφήνεια ότι μια τέτοια θεωρία δεν μπορεί να περιέχει, λόγους για περιορισμό της τιμωρίας του ενόχου. Σ' αυτήν την τελευταία κατηγορία, «τον υποτιθέμενο ένοχο» μπορούμε να συμπεριλάβουμε τον αθώο. Έτσι το επιχείρημα προχωρά ως μια προληπτική θεωρία της τιμωρίας που δικαιολογεί την τιμωρία ενός αθώου ατόμου που υποτίθεται από το πλήθος ότι είναι ένοχο για κάποιο έγκλημα και η τιμωρία υπηρετεί στο ν' αποτρέψει το άτομο από ένα τέτοιο έγκλημα όπως ακριβώς θα τιμωρούνταν ένα άτομο που ήταν πράγματι ένοχο για τη διάπραξη ενός τέτοιου εγκλήματος. Αυτό συμβαίνει επειδή τ' άτομα βλέπουν την τιμωρία ως συνέπεια της διάπραξης κάποιου εγκλήματος και στη συνέχεια θ' αποτραπούν να διαπράξουν παρόμοιο έγκλημα.

Οι παραπάνω απόψεις συχνά λαμβάνονται ως λόγοι για να συμπεριληφθεί κάποια ανταποδοτική παρατήρηση ως μέρος μιας οποιασδήποτε προληπτικής θεωρίας της τιμωρίας. Μόνο μια ανταποδοτική σκοπιά της τιμωρίας παρέχει σε κάποιον τις βάσεις, με τον όρο ότι η τιμωρία πρέπει να εφαρμόζεται μόνο στον πραγματικά ένοχο.

Όμως, όπως υποστηρίζει ο Lyons, «μπορεί κάποιος να διαφωνήσει μ' αυτό γιατί μια προληπτική θεωρία από μόνη της δε λαμβάνει υπόψη της τις ηθικές μας εννοήσεις και αυτό γιατί ο ένοχος πρέπει να τιμωρείται, άρα δεν πρέπει να προσφεύγουμε στον ανταποδοτισμό για να υποστηρίξουμε μια προληπτική θεωρία. Υπάρχουν άλλες απολύτως καλές ωφελμιστικές θεωρίες που μπορούν να υποστηρίξουν την προληπτική (ωφελμιστική) θεωρία»¹³⁹.

Μια τέτοια ωφελμιστική θεωρία θα ίσχυε αν το κράτος ή η νομοθετική εξουσία προσέφευγαν στην τιμωρία του υποτιθέμενου ενόχου, όταν στην πραγματικότητα ήξεραν ότι το άτομο ήταν αθώο και πάντα θα υπήρχε η δυνατότητα να μαθευτεί αυτό. Η ύπαρξη μιας τέτοιας δυνατότητας θα ήταν ένας ικανοποιητικός λόγος για να μην ασχολούμαστε με τέτοιες τιμωρίες γιατί αν αυτή η τιμωρία του αθώου ερχόταν στο

¹³⁹ Lyons W. "Deterrent Theory and Punishment of the Innocent" in *Ethics*, vol. 84, No 4, July 1974, σελ.346

φως, θα κλονιζόταν όλη η εμπιστοσύνη και ο σεβασμός στο νόμο και αυτό θα οδηγούσε σε μια ολοκληρωτική κατάρρευση του νομικού συστήματος, τουλάχιστον ως ένας θεσμός που οι άνθρωποι εμμένουν σ' αυτόν επειδή τον σέβονται.

Εν συντομία, μια ωφελμιστική θεωρία θα μπορούσε λογικά και πειστικά όπως πιστεύει ο Lyons, να υποστηρίζει ότι το κακό από μια τέτοια κατάρρευση θα υπερτερούσε οποιουδήποτε καλού που πιθανόν ν' αποκτούνταν από την τιμωρία του υποτιθέμενου ενόχου. Η συνηθισμένη απάντηση σ' αυτό είναι να πούμε ότι αυτές οι απαντήσεις είναι μη ικανοποιητικές επειδή βασίζονται σε υποθέσεις καθαρά τυχαίων συνεπειών, όπως για παράδειγμα ότι η τιμωρία του αθώου θα έρθει στο φως. Η αποστροφή μας ενάντια στην τιμωρία του αθώου φαίνεται να είναι βαθύτερη.

Ο Lyons διαφωνεί με την άποψη ότι η ωφελμιστική περίπτωση λαμβάνει υπόψη της (α) τη βαθιά μας αποστροφή ενάντια στην τιμωρία του αθώου και (β) έναν μη τυχαίο τρόπο. Αυτό συμβαίνει γιατί η ωφελμιστική περίπτωση βασίζεται σε μια αποστροφή στην εφαρμογή του πόνου και της στέρησης της τιμωρίας (η οποία θεωρείται ως «κακό» από τον Bentham). Γιατί αν ήταν γνωστό ότι ένα άτομο θα τιμωρούνταν, δε θα διέπραττε το έγκλημα και επομένως η σχέση μεταξύ τιμωρίας και διάπραξης ενός εγκλήματος και επιπλέον η σχέση ανάμεσα στην τιμωρία και στην πρόληψη της διάπραξης ενός εγκλήματος, δε θα υπήρχε πια. Ένας ωφελμιστής υποστηρίζει την τιμωρία μόνο όταν πιστεύει ότι αυτή πραγματικά δημιουργεί ένα καλό (την πρόληψη του εγκλήματος) το οποίο υπερτερεί του κακού της τιμωρίας. Η αποστροφή του δε βασίζεται σε μια τυχαία σχέση. Η σχέση ανάμεσα στην αποστροφή και στη μάταιη επιβολή του πόνου δεν εξαρτάται από καμία ιδιαίτερη ομάδα. Τελικά η αποστροφή ενάντια σε κάτι που γίνεται μάταια, είναι σίγουρα μια ωφελμιστική αποστροφή¹⁴⁰.

Ο Lyons λοιπόν αρνείται την κατηγορία που προσάπτουν στην ωφελμιστική θεωρία ότι επιτρέπει τη θυσία ενός αθώου. Αιτιολογεί την άποψη του λέγοντας ότι οι ωφελμιστές δεν θα μπορούσαν να δεχτούν κάτι τέτοιο για το λόγο ότι η εφαρμογή του πόνου που θα επέβαλαν σ' ένα αθώο άτομο είναι κάτι το απεχθές, ένα κακό όπως το ορίζει ο Bentham, οπότε θα πρέπει ν' αποφεύγεται. Η τιμωρία δικαιολογείται από τους ωφελμιστές μόνο στην περίπτωση που σκοπό έχει να προλαμβάνει το έγκλημα και έτσι να προκύπτει ένα μεγαλύτερο καλό. Ο Lyons επίσης απορρίπτει την άποψη ορισμένων ότι η ωφελμιστική θεωρία δε δικαιολογεί τη θυσία ενός αθώου γιατί

¹⁴⁰ Πρβλ. ό.π., σ.σ.347-348

θεωρούν ότι είναι πολύ πιθανόν ν' αποδειχτεί η αθωότητα του ατόμου και έτσι το κακό που θα προκύψει από την κατάρρευση της αξιοπιστίας των νόμων θα είναι μεγαλύτερο απ' το καλό της τιμωρίας του υποτιθέμενου ενόχου, οπότε ουσιαστικά η θυσία του αθώου δεν υφίσταται. Και ο Lyons απορρίπτει αυτό το επιχείρημα θεωρώντας ότι δεν χρειάζεται να στηριζόμαστε σε τυχαία γεγονότα αφού υπάρχει καλύτερος τρόπος να δικαιολογήσουμε πώς η ωφελμιστική θεωρία αρνείται τη θυσία του αθώου που μόλις προαναφέραμε.

III. iv) Η τιμωρία ως μέσο θεραπείας

Ο Smith προσπαθεί να δείξει τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στην τιμωρία και τη θεραπεία ή καλύτερα να δείξει τη διαφορετικότητα των δύο εννοιών. Μία άποψη που προκύπτει από την πεποίθηση ότι η τιμωρία και ο πόνος κατά βάση σχετίζονται είναι ότι η τιμωρία θα πρέπει να θεωρείται ως ένα ειδικό είδος θεραπευτικής μεταχείρισης. Οι περισσότερες ηθικές θεωρίες αντιμετωπίζουν την επιβολή του πόνου ως ένα είδος κακού, επομένως ως μια πράξη που χρειάζεται δικαιολόγηση. Με μια πρώτη ματιά τιμωρία και θεραπεία φαίνονται να είναι όμοιες¹⁴¹ όμως με μια πιο προσεκτική εξέταση ανακαλύπτουμε σημαντικές διαφορές.

Κατ' αρχήν, η θεραπεία εφαρμόζεται πάντοτε σε μια ορισμένη κατάσταση του ατόμου που θεραπεύεται για να παράγει κάποιο αποτέλεσμα ή για να προλάβει κάποια ανεπιθύμητη κατάσταση. Όταν υπάρχουν αναφορές περισσότερο σε πράξεις παρά σε καταστάσεις, οι πράξεις είναι ακούσιες ή υποτίθεται ότι είναι έτσι και κανονικά αναφέρονται ως συμπτωματικές κάποιας κατάστασης του ατόμου.

Η τιμωρία από την άλλη επιβάλλεται πάντα εξαιτίας κάποιων εκούσιων παραβιάσεων ενός κανόνα. Δεν είναι λογικά αναγκαίο να έχει ως στόχο η τιμωρία κάποια μελλοντική κατάσταση, όπως έχει για παράδειγμα η θεραπεία. Φυσικά αναφορές σε καταστάσεις ή πράξεις ή κανόνες ίσως να είναι αδικαιολόγητες. Ίσως στην πραγματικότητα να μην υπάρχει κατάσταση ατόμου που να χρειάζεται θεραπεία ή να μην υπάρχει πράξη που να είναι αδίκημα¹⁴¹.

Πριν μερικά χρόνια, όπως υποστηρίζει ο Smith οι άνθρωποι τιμωρούνταν επειδή είχαν σύφιλη ή κάποια διανοητική ασθένεια. Ίσως εμείς θεωρούμε τώρα ότι αυτό είναι ηθικά κατακριτέο και διεστραμμένο αλλά δεν είναι λογικά λανθασμένο γιατί αυτοί που τιμωρήθηκαν γι' αυτά τα «αδικήματα», τα θεωρούσαν αδικήματα ή τουλάχιστον ως σημάδια αδικημάτων.

Από την άλλη, όταν σταματάμε να τιμωρούμε πράξεις όπως το καθ' ἑξιν ποτό ή την παθολογική χρήση ναρκωτικών και αρχίσουμε να τις θεραπεύουμε, υπάρχει μια αντίστοιχη αλλαγή στις πεποιθήσεις μας σχετικά με τον εκούσιο χαρακτήρα τους. Όταν τιμωρούμε τέτοιες πράξεις, υπονοούμε ότι οι πράξεις είναι εκούσιες ή ότι είναι το αποτέλεσμα εκούσιων πράξεων. Όταν σταματάμε να τις τιμωρούμε, τότε

¹⁴¹ Πρβλ. Smith j., "Punishment: A Conceptual Map and a Normative Claim" in *Ethics*, vol. 75, No 4, July 1965, σ.σ.285-286

υπονοούμε ότι δεν είναι εκούσιες. Υπό τη σκοπιά αυτών των γεγονότων, πρέπει να συμπεράνουμε ότι ενώ αρχικά φαινόταν ομοιες, η τιμωρία και η θεραπεία είναι λογικά εντελώς διαφορετικές και πρέπει να μεταχειριστούν με διαφορετικούς τρόπους¹⁴².

Η τιμωρία, η εκδίκηση, τ' αντίποινα και η επανόρθωση συνδέονται από το κοινό τους χαρακτηριστικό ως απαντήσεις στη συμπεριφορά. Κάθε μία απ' αυτές τις έννοιες όπως λέμε «κοιτάζει στο παρελθόν». Δυστυχώς η διαμάχη ανάμεσα στους ανταποδοτικούς και τους ωφελμιστές έχει διαστρεβλώσει περισσότερο παρά αποσαφηνίσει αυτές τις έννοιες. Επιπλέον ο Bentham ορίζει την τιμωρία ως «ένα κακό που απορρέει από ένα άτομο από τον άμεσο σκοπό ενός άλλου, λαμβάνοντας υπόψη κάποιες πράξεις που εμφανίζονται να έχουν γίνει ή να έχουν παραλειφθεί»¹⁴³.

Φυσικά η τιμωρία, η εκδίκηση και τ' αντίποινα δεν είναι μόνο απαντήσεις αλλά και ανταποδόσεις και σ' αυτόν το βαθμό είναι όμοιες. Όμως η εκδίκηση και τ' αντίποινα είναι πράξεις από ή στο όνομα ενός αδικημένου μέλους. Η τιμωρία είναι περισσότερο πράξη από μια εξουσία. Επιπλέον ενώ η εκδίκηση και τ' αντίποινα είναι για μια ζημία, η τιμωρία είναι για ένα υποτιθέμενο αδίκημα.

Κάνοντας τη διάκριση μ' αυτόν τον τρόπο ανάμεσα στην εκδίκηση ή τ' αντίποινα και στην τιμωρία, μας βοηθά να εξηγήσουμε τη στάση μας απέναντι στην τιμωρία, παρέχοντας τουλάχιστον έμμεση επιβεβαίωση για την ισχύ αυτής της διάκρισης. Η εκδίκηση πάντα είχε τον αέρα της ανομίας και του κακού ενώ το αντίθετο συνέβαινε στην τιμωρία. Υπάρχει γενικώς η υπόθεση (πολλές φορές λανθασμένη) ότι η τιμωρία είναι αμερόληπτη και δίκαιη.

Αν μία παραποίηση της έννοιας της τιμωρίας έχει καταλήξει σε μία παράνομη αφομοίωση της τιμωρίας στην εκδίκηση, έχει επίσης παραχθεί μια εξίσου παράνομη αντίθεση ανάμεσα στη συγχώρεση και την τιμωρία. Η υποτιθέμενη ασυμφωνία προκύπτει φανερά από τη σύλληψη της συγχώρεσης και της τιμωρίας ως αντίθετων σκοπών της ίδιας κλίμακας. Για να συγχωρέσει κάποιος, πρέπει να έχει αδικηθεί και μόνο κάποιος που έχει αδικηθεί μπορεί να συγχωρέσει. Μπορούμε ίσως ως αδικημένα μέλη να επιλέξουμε ανάμεσα στη συγχώρεση ή στην εκδίκηση της αδικίας· αλλά ακριβώς επειδή μπορούμε να το κάνουμε αυτό, δεν μπορούμε να επιλέξουμε ανάμεσα στην τιμωρία και στη συγχώρεση. Ένα αδικημένο άτομο ίσως

¹⁴² Βλ. ό.π., σελ.287

¹⁴³ Bentham J., *The Rationale of Punishment*, Robert Heward, London 1830, σελ.2

προσωπικά συγχωρούσε μια αδικία ενώ θα δρούσε νόμιμα εναντίον του αδικήματος ή ίσως θα τη συγχωρούσε και ως αποτέλεσμα θα αποφάσιζε να μη δράσει νόμιμα, αποφασίζοντας ν' αναζητήσει εκδίκηση. Αλλά αυτό θα ήταν το αποτέλεσμα μιας νόμιμης πράξης ή κάποιας αναλογίας που καθορίζει εάν και πώς ο παραβάτης θα τιμωρηθεί ενώ η συγχώρεση αν υπάρχει είναι εντελώς ανεξάρτητη από μια τέτοια πράξη¹⁴⁴.

Ο Smith λοιπόν αφού διαχωρίζει τις δύο έννοιες, την τιμωρία δηλαδή και τη θεραπεία, στη συνέχεια διακρίνει την τιμωρία από την εκδίκηση και τ' αντίποινα, για να καταλήξει στο τέλος στο συμπέρασμα ότι επίσης διαφορετικές έννοιες είναι και η τιμωρία με την συγχώρεση και ο όποιος συσχετισμός τους οφείλεται σε παραποίηση της σύλληψής τους.

¹⁴⁴ Πρβλ. ό.π., Smith J., σελ.288

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Είδαμε λοιπόν τις δύο βασικότερες θεωρίες της τιμωρίας, την ανταποδοτική και την ωφελμιστική. Σύμφωνα με την ανταποδοτική θεωρία το άτομο που έχει διαπράξει ένα οποιοδήποτε αδίκημα και έχει παραβιάσει το νόμο, οφείλει να τιμωρηθεί για την πράξη του. Οι ανταποδοτιστές πιστεύουν ότι ο ένοχος μιας πράξης πρέπει να τιμωρηθεί απλά και μόνο γιατί αξίζει να υποφέρει γι' αυτό που έκανε. Αυτό λοιπόν που δικαιολογεί την τιμωρία του ενόχου είναι απλά και μόνο και η ενοχή του. Επειδή όμως αυτή η δικαιολόγηση της αρχής δεν θεωρείται ικανοποιητική από φιλοσοφική άποψη και πράγματι δεν είναι, προσπάθησαν οι ανταποδοτιστές να τη στηρίξουν στη θεωρία των δικαιωμάτων υποστηρίζοντας ότι η τιμωρία έρχεται να προστατεύσει και να προασπίσει την ελευθερία και την αυτονομία του κάθε πολίτη που κινδυνεύει από όσους αρνούνται να υπακούσουν το νόμο και κερδίζουν ένα άδικο πλεονέκτημα έναντι όλων των άλλων που υπακούν.

Η ανταποδοτική θεωρία δεν προσπαθεί να μας πείσει βέβαια ότι την ενδιαφέρει η πρόληψη ή η αναμόρφωση γιατί πολύ απλά δεν ασχολείται και δεν την αφορούν οι συνέπειες. Η τιμωρία επιβάλλεται γιατί οφείλεται και όχι προκειμένου να προλάβουμε ένα μελλοντικό κακό ή για ν' αναμορφώσουμε τους εγκληματίες. Αυτό είναι δουλειά του κράτους και εκεί πρέπει να στρέψει την προσοχή και το ενδιαφέρον του το κράτος. Βέβαια είναι αλήθεια ότι αρκετές φορές η τιμωρία παρακινεί τα άτομα να γίνουν καλύτερα και ν' απέχουν από μελλοντικές άδικες πράξεις και αυτό όχι εξαιτίας του φόβου για τις συνέπειες. Αυτά τ' αποτελέσματα οι ανταποδοτιστές τα θεωρούν μεν επιθυμητά αλλά όχι ικανά να δικαιολογήσουν την τιμωρία αν απουσιάζει η ενοχή.

Η παραδοσιακή λοιπόν έννοια της τιμωρίας είναι θεμελιωδώς ανταποδοτική και αναδιατυπώθηκε από τον Kant με συνέπεια προς τη δική του αρχή δικαιοσύνης. Δικαιοσύνη για τον Kant είναι η αρχή σύμφωνα με την οποία ο καθένας υποχρεούται να δράσει εξωτερικά μ' έναν τέτοιο τρόπο ώστε η ελεύθερη άσκηση της θέλησής του να είναι ικανή να συνυπάρχει με την ελευθερία όλων των άλλων, σύμφωνα με τον καθολικό νόμο. Και από την οποία κανένας δεν επιτρέπεται να κάνει κάποια εξαίρεση για τον εαυτό του, χωρίς να υπόκειται στο «νόμο της αντεκδίκησης», ο οποίος απαιτεί για τον οποιονδήποτε που ζημιώνει την ελευθερία του άλλου ότι πρέπει να υποφέρει μια ζημία ίση με τη δική του.

Η αρχική ένσταση στην ανταποδοτική δικαιοσύνη είναι ότι εμφανίζεται ως ένας τύπος εκδίκησης: αλλά η εκδίκηση είναι προσωπική ενώ η δικαιοσύνη απρόσωπη. Η «τιμωρία του νόμου» δεν μας υποχρεώνει σύμφωνα με τον Kant να καταφύγουμε στο οφθαλμόν αντί οφθαλμού και οδόντα αντί οδόντος αλλά μόνο ν' αποκαταστήσουμε μια συνθήκη ισότητας ανάμεσα σ' αυτόν που αδικεί και στον αδικημένο¹⁴⁵. Παρόλο που ο Kant προσπαθεί ν' αποδείξει ότι η ανταποδοτική θεωρία δεν έχει να κάνει με καμία μορφή εκδικητικότητας, στην ουσία το γεγονός ότι η τιμωρία επιβάλλεται για κάποιο αδίκημα και στοχεύει μόνο στο να κάνει το δράστη να υποφέρει, αποτελεί περίτρανη απόδειξη ότι εκδικητικότητα υπάρχει. Μόνο και μόνο ότι επιβάλλεται η τιμωρία σε απάντηση προς το αίτημα για ανταπόδοση σημαίνει ότι έχουμε να κάνουμε με εκδίκηση.

Η αλήθεια είναι ότι η ανταποδοτική θεωρία αν μη τι άλλο πρέπει ν' απορριφθεί όχι μόνο για τους λόγους που προαναφέρθηκαν αλλά και για τον πολύ απλό ότι επιθυμώντας ν' ανταποδώσουμε το κακό που έγινε με κακό, σημαίνει ότι καθοδηγούμαστε από αρχέγονα και βάρβαρα ένστικτα και πρότυπα όπου εφαρμοζόταν αυστηρά ο νόμος της ανταπόδοσης και που αναζητούνταν η υλική αντιστοιχία μεταξύ ενός αδικήματος και της ποινής(για παράδειγμα με το κόψιμο του χεριού του κλέφτη ή το κόψιμο της γλώσσας του συκοφάντη).

Οι κριτικοί επίσης του ανταποδοτισμού ισχυρίζονται ότι είναι ανίκανος πρακτικής εφαρμογής και αυτό για δύο βασικούς λόγους. Ο πρώτος είναι ότι αδυνατεί να εξηγήσει το βαθμό ενοχής των ατόμων έτσι ώστε να μπορεί να καθορίσει το κατάλληλο ποσό τιμωρίας που απαιτείται. Και ο δεύτερος λόγος είναι ότι τιμωρώντας τον ένοχο και επιβάλλοντάς του πόνο, επιβάλλουμε ταυτόχρονα πόνο και στα οικεία του πρόσωπα και τιμωρούμε μ' αυτόν τον τρόπο και αθώα άτομα. Και έτσι ενώ οι ανταποδοτιστές κατηγορούν τους ωφελμιστές για τη θυσία του αθώου, φαίνεται ότι και οι ίδιοι δεν μπορούν να την αποτρέψουν εντελώς. Βέβαια οι ανταποδοτιστές μπορούν να ισχυριστούν ότι η δική τους θεωρία και ο δικός τους πόνος δεν αφορά άμεσα έναν αθώο και ούτε τιμωρούν τον αθώο αντί για τον ένοχο. Όμως ο πόνος που θα προκύψει στις οικογένειες και το φιλικό περιβάλλον λόγω της τιμωρίας του δικού τους ανθρώπου, είναι κάτι που δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητο.

¹⁴⁵ Πρβλ. Hodges, D., "Punishment" in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol.18, No 2, December 1957, σ.σ.209-210

Πολλοί είναι αυτοί που θεωρούν ότι ο ανταποδοτισμός σφάλλει όταν υπολογίζει με τον ίδιο βαθμό τη βλάβη του ενόχου και του αθώου και πιστεύουν ότι ο ένοχος δεν αξίζει ίση μεταχείριση και επομένως όπου είναι αναγκαίο ή ωφέλιμο η κοινωνία μπορεί να επιβάλλει μεγαλύτερη ποινή στον ένοχο. Βέβαια σε αυτό το σημείο οφείλουμε να ομολογήσουμε ότι οι επικριτές του ανταποδοτισμού έχουν άδικο. Και έχουν άδικο γιατί από τη στιγμή που επιβάλλουμε τιμωρία στον ένοχο και όχι στον αθώο δεν τους υπολογίζουμε με τον ίδιο τρόπο και στον ίδιο βαθμό. Και επιπλέον μια μεγαλύτερη ποινή από την απαιτούμενη(που ίσως δέχονταν να επιβληθεί οι ωφελμιστές) για τον οποιοδήποτε λόγο, δεν είναι μόνο άδικη αλλά αποτελεί και παραβίαση των δικαιωμάτων.

Είναι καλύτερα να τιμωρούμε παρά να λυπούμαστε τον εγκληματία σύμφωνα με τον Kant καθώς το να είμαστε σπλαχνικοί είναι άδικο. Η θανατική ποινή είναι δικαιολογημένη για το λόγο ότι η οικονομική τιμωρία είναι αναποτελεσματική στο να εξισώσει το έγκλημα της αφαίρεσης της ζωής κάποιου. Παρόλο που η τιμωρία προτείνει πόνο στον εγκληματία χωρίς απαραίτητα να τον κάνει καλύτερο άνθρωπο, είναι ανάξιος οίκτου και αξίζει την δυστυχία. Είναι κατηγορηματικό καθήκον της δικαιοσύνης, γράφει ο Kant, να τιμωρεί κατ' αξίαν. Το να ισχυριζόμαστε ότι η τιμωρία δεν είναι κάτι καλό αλλά είναι κακό ή ότι είναι αυτοαντιφατική, προϋποθέτει ότι η τιμωρία έχει ως σκοπό της την ανθρώπινη ευημερία αντί για τον νόμο ή τη δικαιοσύνη.

Η αρχή λοιπόν της ανταπόδοσης του Kant αμφισβητήθηκε λόγω του ότι υπήρξε αδυναμία δικαιολόγησης της τιμωρίας από την άποψη της δικαιοσύνης και αυτό για δύο βασικούς λόγους : α) οποιαδήποτε άδικη πράξη εμπεριέχει μεν ως νομικά δυνατή την έννοια της ανταπόδοσης αλλά δεν την καθιστά αναγκαία ή και επομένως υποχρεωτική, και β) ο παθών έχει στη διάθεση του άλλα νομικά μέσα, όπως το να ζητήσει από το δράστη ν' αποκαταστήσει με κάποιο άλλο τρόπο, ακόμα και συμβολικά, τη ζημιά που του προξένησε ή ακόμα να ζητήσει συγγνώμη από το θύμα του και να μετανοήσει ειλικρινά¹⁴⁶.

Η ιστορική εναλλακτική λύση στην έννοια της τιμωρίας του Kant βρίσκεται στην ωφέλεια. Όλες οι τιμωρίες για τον Bentham είναι αυτές καθ' αυτές κακές και έτσι η μόνη δικαιολόγηση βρίσκεται στη δύναμή τους να ωφελήσουν την κοινωνία αποκλείοντας ένα μεγαλύτερο κακό. Ο πρωταρχικός σκοπός της τιμωρίας είναι η

¹⁴⁶ Πρβλ. Vecchio, G., Η Δικαιοσύνη, μτφρ.Ιωάν. Πολυγένης, ΟΕΔΒ, Αθήνα 1961, σ.σ.217-219

πρόληψη με τη βοήθεια του παραδείγματος με το οποίο ο εγκληματίας δίνει ένα μάθημα στους άλλους για το τι θα τους συμβεί αν παραβούν τους νόμους. Η πρόληψη είναι ο κυριότερος σκοπός της τιμωρίας επειδή αποτρέπει όχι μόνο τον εγκληματία από την επανάληψη αλλά και τους άλλους από οποιαδήποτε διάπραξη εγκλημάτων. Η θανατική ποινή είναι δικαιολογημένη σε έσχατες περιπτώσεις, μόνο ως παράδειγμα για τους άλλους.

Ο ωφελιμισμός λοιπόν ως μια συνεπειοκρατική θεωρία δίνει βάση και αξία στις συνέπειες. Οι συνέπειες μιας πράξης είναι αυτές που καθορίζουν για το αν μια πράξη είναι δίκαιη ή όχι και για το αν θα πρέπει να τιμωρείται ή όχι. Για τους κλασικούς λοιπόν ωφελιμιστές η τιμωρία είναι δικαιολογημένη από τ' αποτελέσματα που έχει· αν τ' αποτελέσματα είναι καλά και ως στόχο έχουν τη μεγιστοποίηση ενός μελλοντικού καλού ή την ελαχιστοποίηση ενός μελλοντικού κακού, τότε η τιμωρία είναι δικαιολογημένη. Αν τ' αποτελέσματα όμως δεν είναι καλά τότε δεν υπάρχει καμία δικαιολογία για την ύπαρξή της. Έτσι λοιπόν αν έχουμε στη διάθεσή μας δύο εναλλακτικές λύσεις, οι ωφελιμιστές προτείνουν ότι το κίνητρό μας για το ποια θα επιλέξουμε θα πρέπει να βασίζεται στις μελλοντικές συνέπειες. Δηλαδή αυτό που θα έχουμε κατά νου πριν αποφασίσουμε είναι να επιλέξουμε αυτή που μακροπρόθεσμα και συνολικά θα αποφέρει το μεγαλύτερο ποσό ευτυχίας ή το μικρότερο ποσό δυστυχίας στο μεγαλύτερο δυνατό μέρος του κοινωνικού συνόλου. Οι ωφελιμιστές θεωρούν την ίδια την τιμωρία ως ένα κακό από τη στιγμή που αποφέρει πόνο στον ένοχο· όταν όμως επιβάλλοντας την τιμωρία το καλό που θα επέλθει υπερτερεί του κακού της τιμωρίας αυτής καθ' εαυτής, τότε μπορούμε να πούμε ότι η τιμωρία μας είναι απόλυτα δικαιολογημένη.

Βέβαια οι σύγχρονοι ωφελιμιστές διαφωνούν ότι η πρόληψη είναι ο κύριος σκοπός της τιμωρίας. Κάποιοι υποστηρίζουν ότι ο κυριότερος σκοπός είναι η αναμόρφωση, άλλοι η επανόρθωση. Επίσης απορρίπτουν ομόφωνα τη θανατική ποινή στη βάση ότι είναι χρήσιμο να επιβάλλουμε κάποια απώλεια στον εγκληματία αλλά ποτέ ζημιά. Θεωρούν τη θανατική ποινή ως μια μορφή βαρβαρότητας, ως έναν τύπο εκδικητικότητας όπου αυτή η εκδικητικότητα κάνει τον εγκληματία μνησικάκο έναντι της κοινωνίας, ένα χειρότερο αντί για καλύτερο άνθρωπο.

Πολλοί είναι αυτοί που επικρίνουν τον ωφελιμισσμό και ισχυρίζονται ότι αυτό που προλαμβάνει ένα μελλοντικό κακό δεν είναι τόσο η έννοια της τιμωρίας αυτής καθ' εαυτής όσο ο φόβος και η απειλή της, με αποτέλεσμα το αίσθημα αυτό να συγκρατεί το άτομο από τη διάπραξη μιας πιθανής άδικης πράξης ή της παραβίασης

του νόμου. Ακόμα όμως κι αν είναι έτσι αυτό που έχει σημασία για τους ωφελμιστές είναι το αποτέλεσμα. Και το ικανοποιητικό αποτέλεσμα θα έχει επιτευχθεί.

Μια άλλη ένσταση που έχει διατυπωθεί εναντίον του ωφελμισμού είναι ότι περιέχει πλήθος άδικων τιμωριών γιατί οι ωφελμιστές μπορούν να δικαιολογήσουν και να δεχτούν ακόμα και τις αυστηρότερες τιμωρίες. Οι ωφελμιστές δεν δέχονται αυτήν την κατηγορία και επισημαίνουν με νόημα ότι μπορεί μεν να δέχονται την επιβολή αυστηρών ποινών αλλά από τη στιγμή που μια τιμωρία δεν θα' χει κανένα θετικό μελλοντικό αποτέλεσμα και ούτε θα προλαμβάνει κάποιο κακό, τότε θα πρέπει να μην επιβάλλεται για κανένα λόγο. Μ' αυτό το επιχείρημα οι ωφελμιστές αποδεικνύουν ότι δεν είναι οι δικές τους τιμωρίες άδικες εφόσον αν κριθούν ακατάλληλες εγκαταλείπονται, αλλά περισσότερο των ανταποδοτιστών αφού οι ίδιοι δεν κάνουν τέτοιου είδους εκπτώσεις και θεωρούν ότι ανεξαρτήτως αποτελέσματος η τιμωρία πρέπει να επιβάλλεται γιατί οφείλεται και γιατί ο ένοχος αξίζει να υποφέρει. Άρα με αυτήν την έννοια θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ωφελμιστική θεωρία κοιτάζει στο μέλλον, είναι περισσότερο ανθρώπινη και συγκαταβατική σε σχέση με την ανταποδοτική που μένει προσκολλημένη στο παρελθόν και διαθέτει στοιχεία μνησικακίας και εκδικητικότητας.

Η ωφελμιστική θεωρία έχει επίσης κατηγορηθεί ότι σε αρκετές περιπτώσεις δικαιολογεί τη δικαστική πλάνη, με την έννοια ότι πολλές φορές η ίδια η δικαιοσύνη λόγω πολυπλοκότητας και συνθετότητας, δεν εφαρμόζεται ξεκάθαρα πράγμα που το αναγνωρίζει αυτό ο ωφελμισμός. Όταν όμως υπάρχει μία μεγαλύτερη ωφέλεια που διακυβεύεται οι ωφελμιστές θεωρούν ότι η έννοια της δικαιοσύνης πρέπει να' ναι δευτερεύουσα ή να υποχωρεί, πράγμα ανεπίτρεπτο για τους ανταποδοτιστές και για τον ίδιο τον Kant που εκφράζει ρητώς την αντίθεσή του σ' αυτό και τονίζει ότι η όποια κοινωνία που συγχωρεί ή αποδέχεται τη δικαστική πλάνη, δεν αξίζει να υπάρχει.

Η βασικότερη όμως κριτική που ασκείται στην ωφελμιστική θεωρία σχετίζεται με τη θυσία του αθώου. Οι ανταποδοτιστές κατηγορούν τους ωφελμιστές ότι σε αρκετές περιπτώσεις η ωφελμιστική θεωρία δικαιολογεί την τιμωρία ενός αθώου ατόμου αν αυτό γίνει προς όφελος της κοινωνίας και τ' αποτελέσματα που θα προκύψουν από αυτήν την πράξη θα' χουν μεγαλύτερη αξία και θ' αφορούν το μεγαλύτερο μέρος της κοινωνίας. Δηλαδή αν ωφεληθεί το μεγαλύτερο ποσοστό ατόμων και προκύψει το μεγαλύτερο ποσό ευτυχίας τότε η θυσία ενός αθώου είναι δικαιολογημένη. Η Anscombe μάλιστα προσάπτει στον ωφελμισμό την ακραία

κατηγορία του «διεφθαρμένου νου»¹⁴⁷. Αν αποκαλυπτόταν ότι οι περισσότεροι θα γίνουν ευτυχέστεροι με το να πάει ένας αθώος στη φυλακή, τότε σύμφωνα με τον ωφελμισμό, ο αθώος θα έπρεπε να φυλακιστεί. Το σημείο αυτό είναι κρίσιμο γιατί φυσικά εμείς δεν μπορούμε να δεχτούμε τη θυσία ενός αθώου ατόμου προκειμένου να παραχθεί το όποιο μελλοντικό καλό. Επίσης μ' αυτόν τον τρόπο ανοίγει η πόρτα προς την αδικία αφού για τους σκοπούς της κοινωνίας τιμωρείται ο αθώος αντί για τον ένοχο. Βέβαια οι ωφελμιστές αρνούνται αυτήν την κατηγορία λέγοντας ότι η θεωρία τους σε καμία περίπτωση δεν δικαιολογεί τη θυσία ενός αθώου ατόμου για τον απλό λόγο ότι θεωρούν πως η θυσία του αθώου αποκλείεται να μειώσει το έγκλημα και επομένως δεν την εγκρίνει. Και βέβαια υποστηρίζουν ότι η θεωρία τους δεν δικαιολογεί την τιμωρία του αθώου γιατί γι' αυτούς τιμωρία σημαίνει επιβολή πόνου σ' ένα άτομο ένοχο για κάποιο αδίκημα και όχι επιβολή πόνου στον αθώο.

Πάντως όπως παρατηρεί ο Rosen «η θυσία του αθώου είναι μια εκ των υστέρων κατασκευασμένη κατηγορία που έγινε δημοφιλής, η οποία όμως δεν ανταποκρίνεται διόλου στα πραγματικά δεδομένα του κλασικού ωφελμισμού»¹⁴⁸. Οι εξονυχιστικές έρευνες στα κείμενα και χειρόγραφα του Bentham περί ποινής καθιστούν σαφές ότι ο ίδιος ο Bentham δεν θεωρούσε πως η τιμωρία του αθώου μπορεί ν' αποτελεί πρόβλημα που αφορά τη θεωρία του. Δεν ήταν όμως πρόβλημα ούτε για τον Kant, «ο οποίος φοβόταν περισσότερο ότι οι ένοχοι δεν θα τιμωρηθούν παρά ότι οι αθώοι θα θυσιάστούν»¹⁴⁹.

Αν δεχτούμε λοιπόν την απάντηση των ωφελμιστών ότι δεν δικαιολογεί η θεωρία τους τη θυσία του αθώου, νομίζω πως μπορούμε εύκολα να ταχθούμε υπέρ της ωφελμιστικής σκοπιάς. Μπορεί βέβαια η θεωρία να μην είναι τέλεια και να' χει πολλά τρωτά σημεία αλλά σε σχέση με την ανταποδοτική θεωρία υπερέχει ξεκάθαρα. Κατ' αρχήν η ανταποδοτική θεωρία αποτελεί ξεπερασμένο κατάλοιπο του παρελθόντος με έντονα τα στοιχεία της εκδίκησης ή και της βαρβαρότητας ακόμα. Και μόνο το γεγονός ότι δικαιολογείται η θανατική ποινή είναι επαρκής λόγος για να την απορρίψουμε. Η ωφελμιστική θεωρία αντίθετα την δικαιολογεί σε σπάνιες περιπτώσεις και οι σύγχρονοι ωφελμιστές μάλιστα την απορρίπτουν εντελώς. Επίσης δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι οι αρχές της πρόληψης και της αναμόρφωσης είναι βασικές

¹⁴⁷ Anscombe, G., "Modern Moral Philosophy" in *Philosophy*, vol.33, 1958, σελ.18

¹⁴⁸ Rosen, F., "Utilitarianism and the Punishment of the Innocent : The Origins of a False Doctrine" in *Utilitas*, vol.9, No 1, 1997, σελ.25

¹⁴⁹ Μολύβας, Γ., *Δικαιώματα και Θεωρίες Δικαιοσύνης*, Πόλις, Αθήνα 2004, σ.σ. 352-353

και θεμελιώδεις στα ποινικά συστήματα όλων των χωρών, γεγονός που αποδεικνύει την ορθότητα και την προβλεψιμότητα της ωφελμιστικής θεωρίας παρόλα τ' αμφισβητούμενα σημεία της. Και βέβαια δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι « η τιμωρία πρέπει να επιβάλλεται όχι γιατί ο πόνος αξίζει πόνο αλλά γιατί το κακό αξίζει διόρθωση»¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Hampton J., “The Moral Education Theory of Punishment” in *Philosophy and Public Affairs*, vol.13, No 3 (Summer 1984), σελ.238

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Beccaria, C., *Περί Αδικημάτων και Ποινών*, μτφρ. Αδ. Κοραής, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα.
- Hegel, G., *Φιλοσοφία του Δικαίου*, μτφρ. Γ. Λιονής, Αναγνωστίδη, Αθήνα.
- Hobbes, T., *Λεβιάθαν*, μτφρ. Γ. Πασχαλίδης – Α. Μεταξόπουλος, τομ.Α', Γνώση, Αθήνα 1989.
- Καβουλάκος, Κ., *Ιμμάνουελ Καντ : Πρακτικός λόγος και νεωτερικότητα : νέες προσεγγίσεις στην καντιανή φιλοσοφία*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006
- Κοραής, Α., *Προλεγόμενα στους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς*, τόμ. Δ', Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1995.
- Locke, J., *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως : δοκίμιο με θέμα την αληθινή αρχή, έκταση και σκοπό της πολιτικής εξουσίας*, μτφρ. Π. Κιτρομηλίδης, Γνώση, Αθήνα 1990.
- Μολύβας, Γ., *Δικαιώματα και Θεωρίες Δικαιοσύνης*, Πόλις, Αθήνα 2004
- Rawls, J., *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, μτφρ. Φ. Βασιλογιάννης, Πόλις , Αθήνα 2001.
- Rawls, J., “Δύο Έννοιες Κανόνων” μτφρ. Γ. Μαραγκός, στο *Δευκαλίων, Περιοδική Έκδοση για τη Φιλοσοφική Έρευνα και Κριτική*, Δαίδαλος, Αθήνα, τομ.12, τευχ.3, Ιούνιος 1994.
- Vecchio, G., *Η Δικαιοσύνη*, μτφρ. Ιωάν.Πολυγένους, ΟΕΔΒ, Αθήνα 1961.

ΞΕΝΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Bentham, J., *The Theory of Legislation*, K. Paul, Trench, Trubner and Co HD, London 1931.
- Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Moral Education and Legislation*, Clarendon Press, Oxford 1970.

- Bentham, J., *The Rationale of Punishment*, Robert Heward, London 1830.
- Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, C.U.P., U.S.A., 1991.
- Kant, I., *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans. L. W. Beck, Bobbs-Merrill (ed), Indianapolis 1959.
- Kant, I., *Lectures on Ethics*, Harper and Row Publishers, Harper Torchbooks, New York 1963.
- Anscombe, G., “Modern Moral Philosophy” in *Philosophy*, vol.33, 1958
- Brown, S., “Has Kant a Philosophy of Law” in *The Philosophical Review*, vol.71, No1 (January 1962).
- Chroust, A., “About a Fourth Formula of the Categorical Imperative in Kant” in *The Philosophical Review* vol.51, No 6 (November 1942).
- Crossley, P., “Bradley’s Utilitarian Theory of Punishment” in *Ethics*, vol.86, No 3 (April 1976).
- Cummiskey D., “Kantian Consequentialism” in *Ethics*, vol.100. No 3 (April 1990).
- Day, J., “Retributive Punishment” in *Mind New Series*, vol.87, No 348 (October 1978).
- Duff, A. And Garland D., *A reader on Punishment*, O.U.P., New York 1994.
- Dyde, S., “Hegel’s Conception of Crime and Punishment” in *The Philosophical Review*, vol.7, No 1, (January 1898).
- Eisenach, E., “The Dimension of History in Bentham’s Theory of Law” in *Eighteenth-Century Studies*, vol.16, No 3 (Spring 1983).
- Flechtheim, O., “Hegel and the Problem of Punishment” in *Journal of the History of Ideas*, vol.8, No 3 (June 1947).
- Goldman, A., “The Paradox of Punishment” in *Philosophy and Public Affairs*, vol.9, No 1 (Autumn 1979).
- Hampton, J., “The Moral Education Theory of Punishment” in *Philosophy and Public Affairs*, vol.13, No 3 (Summer 1984).

- Hart, H., "Prolegomenon to the Principles of Punishment" in H. Hart (ed) *Punishment and Responsibility*, O.U.P., Oxford 1968.
- Hirsch, V., *Censure and Sanctions*, O.U.P., Oxford 1993.
- Hodges, D., "Punishment" in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol.18, No 2 (December 1957).
- Honig, B., "Rawls on Politics and Punishment" in *Political Research Quarterly*, vol.46, No 1 (March 1993).
- Hospers, J., *Human Conduct, An Introduction to the Problems of Ethics*, New York 1961.
- Kalin, J., "A note on Singer and Kant" in *Ethics*, vol.77, 1968.
- Lessnoff, M., "Two Justifications of Punishment" in *The Philosophical Quarterly*, vol.21, No 83 (April 1971).
- Lyons, W., "Deterrent Theory and Punishment of the Innocent" in *Ethics*, vol.84, No 4 (July 1974).
- Mabbott, J., "Punishment" in *Mind New Series*, vol.48, No 190 (April 1939).
- Mackie, J., "Morality and the Retributive Emotions" in *Criminal Justice Ethics*, vol.1, 1982.
- McCloskey, H., "A note in Utilitarian Punishment" in *Mind New Series*, vol.72, No 288 (October 1963).
- Michael J. and Wechsler H., *Criminal Law and its Administration*, Chicago 1940.
- Morris, H., *Persons and Punishment*, Monist, 1952.
- Moore, M., "The Moral Worth of Retribution" in F. Schoeman (ed) *Responsibility, Character and the Emotions*, C.U.P., Cambridge 1987.
- Murphy, G., "Marxism and Retribution" in *Philosophy and Public Affairs*, vol.2, 1973.
- Murphy, J., *Kant: The Philosophy of Right*, St. Martin's Press, New York 1970.
- Murphy, J., "Kalin in the Categorical Imperative" in *Ethics*, vol.79, No 2 (January 1955).

- Murphy, J., "Moral Right and the Retributive Theory of Punishment" in *A reader of Punishment*, A. Duff and D. Garland (ed), O.U.P., New York 1994.
- Pauley, W., "Beccaria and Punishment" in *International Journal of Ethics*, vol.35, No 4 (July 1925).
- Rashdall, H., "The Theory of Punishment" in *International Journal of Ethics*, vol.2, No 1, (October 1891).
- Rodman, B., "Bentham and the Paradox of Penal Reform" in *Journal of the History of Ideas*, vol.29, No 2 (April 1968).
- Rosen, F., "Utilitarianism and the Punishment of the Innocent : The Origins of a False Doctrine" in *Utilitas*, vol.9, No 1, 1997
- Scheid, D., "Kant's Retributivism" in *Ethics*, vol.93, No 2 (January 1983).
- Schrock, T., "The Right to Punish and Resist Punishment in Hobbe's Leviathan" in *The Western Political Quarterly*, vol.44, No 4 (December 1991).
- Simmons, J., "Locke and the Right to Punish" in *Philosophy and Public Affairs*, vol.20. No 4 (Autumn 1991).
- Smith, J., "Punishment: A Conceptual Map and a Normative Claim" in *Ethics*, vol.75, No 4 (July 1965).
- Strong, E., "Justification of Juridical Punishment" in *Ethics*, vol.79, No 3 (April 1969).