

## 7. Το ανεπίτρεπτον των βασανιστηρίων

7.1 Ένα έσχατο μέσον. Η εγγενής (ιερή και απαραβίαστη) σχέση του προσώπου προς το σώμα του δεν απειλείται ασφαλώς ιδίως από τους θεράποντες ιατρούς, χάριν της ευημερίας των ασθενών, αλλά ίσως από ένα (κατά πολύ ευρύτερο) πανοπτικό κοινωνικό δίκτυο εξουσιάζσεως του ανθρώπινου σώματος<sup>1</sup>, σε μεμονωμένες δε (ελπίζουμε!) περιπτώσεις, αλλά σε έσχατο βαθμό, από εκείνους που επιδιώκουν να καταστήσουν πάση θυσία τον κόσμο καλύτερο και ασφαλέστερο· π. χ., εντός των συγκειμένων της βιοηθικής, από τον κίνδυνο της βιοτρομοκρατίας<sup>2</sup>. Είναι άραγε τα βασανιστήρια – έστω ως έσχατο μέσον – επιτρεπτά για την αποτελεσματική πρόληψη και αντιμετώπισή της;

Η θέση του προκείμενου ερωτήματος – θα υποστήριζε κανείς – καθώς και οποιαδήποτε απόπειρα (αντ)επιχειρηματολογίας, αποτελεί αφ' εαυτής κάτι πολύ χειρότερο από σπατάλη πολύτιμου χρόνου: αποτελεί μιά ηθικά ανεπίτρεπτη φιλοδοξία – αν όχι έκφραση ιδιαίτερα κακού χαρακτήρα: «οι φυσιολογικοί άνθρωποι δεν γνωρίζουν ότι τα πάντα είναι δυνατά»<sup>3</sup>. Η μόνη επιτρεπτή στο θέμα μας να ακουστεί φωνή είναι των θυμάτων των βασανιστηρίων – εκείνων που κατορθώνουν να μιλήσουν. Στα βασανιστήρια – θα συνέχιζε ο ίδιος – δεν ταιριάζει απλώς η σιωπή, ακόμη και αν η σιωπή μας τύχαινε να έχει ηθική σημασία<sup>4</sup>: τα βασανιστήρια – για τον ηθικώς ακέραιο χαρακτήρα – είναι ένα αδιανόητο θέμα<sup>5</sup> – τελεία και παύλα.

<sup>1</sup> Βλ. (ποίου άλλου;) Michel Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), *Surveiller et punir: naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975) και *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Gallimard, 1975).

<sup>2</sup> Βλ. Jonathan D. Moreno, «Bioethics and Bioterrorism», in Bonnie Steinbock (ed.), *The Oxford Handbook of Bioethics* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 721 επ.

<sup>3</sup> David Rousset, *The Other Kingdom*, όπως παραπέμπεται από τη Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harvest Book, 1973), 436.

<sup>4</sup> Υφίσταται άραγε ανθρώπινη κατάσταση περισσότερο αινιγματική, απροσδιόριστη ή υποκειμενική από τη σιωπή; Η σιωπή είναι ίσως φύσει σωκρατική (πρβλ. Παύλου Κ. Σούρλα, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, 48 επ., και το δοκίμιο του Alexander Nehamas, «Voices of Silence: On Gregory Vlastos' Socrates», *Arion* 2 [1992], 156 επ.): Στα συγκείμενα μιάς συζητήσεως, η σιωπή προς απάντηση αποτελεί ένα πολυσήμαντο ομιλιακό ενέργημα. Θεωρητικά δύναται ίσως πλήρως να αντικατασταθεί χωρίς αξιοσημειώτες εννοιολογικές απώλειες. Ωστόσο, η επιτυχής ρητορική σιωπή, η σιωπή που επιτυγχάνει έναν άρρητο στόχο, φαίνεται ότι είναι αναντικατάστατη. Πώς δύναται να την αναιρέσει κανείς, επιχειρηματολογώντας; Η οφειλόμενη σιωπή μας όμως, εκτός του να αποτελεί το εγγενές όριο του συνομιλητή μας, όχι ένα εξωγενές εμπόδιο, συνιστά συγχρόνως το κατώφλι της υποκειμενικότητάς μας: πέραν αυτού του ορίου δεν... Εφ' όσον μιά ηθικά ενδιαφέρουσα κατάσταση εσωτερικότητας ορισθεί ως σιωπή, η τελευταία θα σημαίνει εν πρώτοις μιά ιδιαίτερα στενή σχέση με το ηθικό και πολιτικό αγαθό του ιδιωτικού βίου. Πράγματι, μιλώντας κάποιος για αυτά που αποσιωπά και παρασιωπά, ή για αυτά που πρέπει να σιωπά, όχι απλώς η αξία του βίου του μειώνεται και

Οι ηθικές ενοράσεις μας ως προς το *απολύτως* ανεπίτρεπτο και την *έσχατη* απαξία των βασανιστηρίων είναι πράγματι έγκριτες (§ 1.11) – ίσως οι πλέον ισχυρές από όσες τυχαίνει να διαθέτει οποιοσδήποτε *ηθικώς ακέραιος* συνάνθρωπός μας. Όμως – διερωτώνται πολλοί, ιδίως μετά τα δραματικά γεγονότα της 11<sup>ης</sup> Σεπτεμβρίου 2001 – *γιατί* να μη υποβάλλουμε σε βασανιστήρια έναν τρομοκράτη, αν πρόκειται να μας αποκαλύψει πού έχει εγκαταστήσει την ήδη προγραμματισμένη να εκραγεί συντόμως βόμβα, η οποία, όταν εκραγεί, θα αφανίσει μιά ολόκληρη πόλη και θα φονεύσει εκατομμύρια *αθώων*; Και η τελευταία ηθική διαίσθησή μας (ως προς το υπό προϋποθέσεις *επιτρεπτόν* των βασανιστηρίων) φαίνεται ότι είναι αρκούντως εύλογη (ή μήπως απλώς αγνοεί το τί είναι πράγματι τα βασανιστήρια;), ώστε υπονομεύει τουλάχιστον την άποψη ότι η ηθική καταδίκη και απαγόρευση των βασανιστηρίων είναι *απόλυτη* (§ 13.2) και δεν είναι επιδέχεται *εξαιρέσεις*.

Η απαγόρευση των βασανιστηρίων, άραγε, απλώς ιδρύει *prima facie* ηθικά καθήκοντα (§ 6.2), τα οποία ανταγωνίζονται άλλα ηθικά καθήκοντά μας (π. χ., το καθήκον διασώσεως της ανθρώπινης ζωής, ιδίως της ζωής των *πολλών*, αν και εφ' όσον ο αριθμός τους είναι, βέβαια, κρίσιμος [§§ 9.1 επ.]), η δε διευθέτηση της συγκρούσεως των εν λόγω καθηκόντων (§§ 9.5 επ.) είναι ζήτημα *ηθικής κρίσης* (και όχι *ηθικής γνώσης* [§ 5.7]); Αν δεν έχουμε ήδη αρθρώσει την τελευταία λέξη, ή αν η ηθική φιλοσοφία έχει πράγματι τον τελευταίο λόγο στο ζήτημα, πρέπει να αποφανθούμε αμεσότερα στο ερώτημα *σε τί έγκειται ακριβώς το ειδεχθές των βασανιστηρίων*; Τουλάχιστον αυτό το οφείλει ο καθένας μας *στον εαυτό του*, αν όχι και στους άλλους, καθότι τόσο η σιωπή μας όσο και η δημόσιαπραγμάτευση του ζητήματος ενδέχεται να συμβάλλουν *έμμεσα* στην *αποτελεσματικότερη* διάπραξη βασανιστηρίων από *κάποιον-κάπου-κάποτε* στον κόσμο.

7.2 *Μιά απόλυτη απαγόρευση*. Σύμφωνα με τη Σύμβαση κατά των βασανιστηρίων και άλλων τρόπων σκληρής, απάνθρωπης ή ταπεινωτικής μεταχειρίσεως ή τιμωρίας<sup>6</sup>,

---

βαθμηδόν εκμηδενίζεται, αλλά η ίδια η συμβίωσή του με τους άλλους καθίσταται βαθμηδόν αφόρητη (πρβλ. [§ 6.5] Thomas Nagel, «Concealment and Exposure», 3 επ.). Αν η σιωπή ενέχει βαρύνουσα σημασία, σε τί έγκειται η *ηθική αξία* μιάς *μη συμβολικής* σιωπής; Δύναται άραγε να υπάρξει ηθικά *άχρωμη* σιωπή; Μιά εκ πρώτης όψεως μάλλον *μεταφυσική* ιδέα, η *επιστημολογική* (σκεπτική) σιωπή, ενώ εγείρει τέτοιες αξιώσεις αξιολογικής ουδετερότητας, δεν φαίνεται εν τέλει γιατί να μη αποτελεί μιά γνήσια πολιτική και ηθική αξία: ισχυρισμοί για πράγματα που ουδείς δύναται να ομιλεί με *αξιώσεις αλήθειας* (για ζητήματα *προσωποπαγή* στην ονομαστική αξία τους) αποτελούν *δογματισμό*, που πολιτικά σημαίνει *τυραννία* και ηθικά *ύβρη*. Κάθε συμβίωσή μας με την επιστημολογική σιωπή σημαίνει άραγε τον συμβιβασμό μας με τον *μυστικισμό*; Σωπαίνουμε, ωστόσο, και από *σεβασμό* προς τους άλλους (τους μόνους που δικαιούνται να μιλήσουν). Η *ιερή* και *απαραβίαστη* σιωπή δεν αρμόζει άραγε στα βασανιστήρια;

<sup>5</sup> Πρβλ. Bernard Williams, «A Critique of Utilitarianism», in J. M. C. Smart και του ίδιου (eds), *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 92 επ.

<sup>6</sup> Κυρωθείσα με τον νόμο 1782/1988· πρβλ. και τη διάταξη του άρθρου 137<sup>A</sup> του Ποινικού Κώδικα, η οποία προβλέπει ότι τα βασανιστήρια αποτελούν *κακούργημα*.

ο όρος «βασανιστήρια» σημαίνει κάθε πράξη με την οποία, σωματικός ή ψυχικός πόνος ή έντονη οδύνη επιβάλλονται με πρόθεση σ' ένα πρόσωπο, με σκοπό ιδίως να αποκτηθούν απ' αυτό ή από τρίτο πρόσωπο πληροφορίες ή ομολογίες, να τιμωρηθεί για μία πράξη που αυτό ή τρίτο πρόσωπο έχει διαπράξει ή είναι ύποπτο ότι την έχει διαπράξει, να εκφοβηθεί ή εξαναγκασθεί αυτός ή τρίτο πρόσωπο, ή για κάθε άλλο λόγο που βασιίζεται σε διάκριση οποιασδήποτε μορφής...

Και αμέσως η Σύμβαση διευκρινίζει

[δ]εν περιλαμβάνονται ο πόνος ή η οδύνη που προέρχονται μόνον από πράξεις συμφυείς ή παρεμπίπτουσες προς νόμιμες κυρώσεις.

Πώς διακρίνονται τα βασανιστήρια από τον *εξαναγκασμό* του νόμου (ιδίως των νόμων ενός *μη* δημοκρατικού μεν, αλλά *ευπρεπούς* καθεστώτος<sup>7</sup>); Το ερώτημα (η απάντηση στο ερώτημα) *σε τί έγκειται το έσχατο κακό των βασανιστηρίων*; καθίσταται αναπόδραστο για τον ερμηνευτή της Συμβάσεως. (Διαφορετικά, πώς δύναται να εναρμονισθεί το *γράμμα* της διατάξεως με το *πνεύμα* της [§ 5.2];)

Το εν λόγω *κακό* δεν δύναται να αφορά απλώς στην πρόκληση σωματικού ή ψυχικού πόνου ή έντονης οδύνης. Ο πόνος καθ' εαυτόν μάλλον είναι *ηθικά άχρωμος*. Η ίδια η Σύμβαση δέχεται ότι πόνος ενδέχεται να προκαλεί και η συμμόρφωση προς τον νόμο, όπως και μία ενδεδειγμένη επείγουσα χειρουργική επέμβαση χωρίς αναισθητικό – πόνος που ευλόγως δεν αξιολογείται όμως ως *ηθικό κακό* καθ' εαυτό, πόσο μάλλον ως *έσχατο κακό*.

Περαιτέρω, σύμφωνα με τη Σύμβαση, η απαγόρευση των βασανιστηρίων είναι *απόλυτη*:

Καμιά απολύτως εξαιρετική περίπτωση, είτε αποτελεί κατάσταση πολέμου ή απειλή πολέμου, εσωτερική πολιτική αστάθεια ή κάθε άλλη κατάσταση ανάγκης, δεν μπορεί να προβληθεί ως δικαιολογία για βασανιστήρια.

Σε τί έγκειται η ιδιαίτερη απαξία των βασανιστηρίων, ώστε να αποκλείεται να προβληθεί από τους βασανιστές ή τους *ηθικούς αυτουργούς* των βασανιστηρίων, π. χ. από μία *νόμιμη* κυβέρνηση, η τόσο στοιχειώδης για οποιαδήποτε έννομη τάξη δικαιολογία της *καταστάσεως ανάγκης* (για την άρση του *αδίκου* μιάς πράξεως ή την άρση του *καταλογοισμού* μιάς άδικης πράξης, όπως είναι, ωστόσο, νοητό στην περίπτωση ακόμη και της *ανθρωποκτονίας*<sup>8</sup>); Το ίδιο απόλυτη όμως είναι *και* η απαγόρευση συμμετοχής *ιατρών* σε βασανιστήρια<sup>10</sup>. Αν δεν είναι

<sup>7</sup> Για τη διάκριση βλ. John Rawls, *The Law of Peoples*, 59 επ., καθώς και § 2.5 τελική σημ. \*.

<sup>8</sup> Για τον σχετικό προβληματισμό βλ. Νικολάου Κ. Ανδρουλάκη, *Ποινικό Δίκαιο*, 437 επ.

<sup>9</sup> Για το σχετικό αμφιλεγόμενο ζήτημα βλ. Tamar Meisels, «Torture and the Problem of Dirty Hands», *in Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 21 (2008), 149 επ., η οποία δεν αντιλαμβάνεται πάντως μία, κατά τη γνώμη μου, *contradictio in terminis*, αν η *απόλυτη* απαγόρευση των βασανιστηρίων νοηθεί ως *prima facie* (ή, ορθότερα, *pro tanto* [§ 6.2]): για τον σχετικό ποινολογικό προβληματισμό βλ. Κωνσταντίνου Ι. Βαθιώτη, «Βασανιστήρια για την αποτροπή τρομοκρατικής επίθεσης: Απολύτως απαγορευμένα ή κατ' εξαίρεσιν επιτρεπτά;», *Νομικό Βήμα* 62 (2014), 1784 επ.

<sup>10</sup> Βλ. τη σχετική συμβολή του Steven H. Miles, «Torture: The Bioethics Perspective», *in Mary Crowley (ed.), From Birth to Death and Bench to Clinic* (New York: The Hastings Center, 2008), 169 επ., και, για το ιστορικά πρόσφατο σκάνδαλο της συμμετοχής *αμερικανών* ιατρών σε βασανιστήρια,

επιτρεπτή όμως η (εγγυητική) συμμετοχή ιατρών στην πραγματοποίησή τους, νοείται άραγε να είναι τα βασανιστήρια καθ' εαυτά επιτρεπτά;

7.3 *Αντιρρήσεις*. Οι πράγματι εντονότερες αντιρρήσεις – που οι πολλοί προβάλλουν – κατά των βασανιστηρίων *προϋποθέτουν* την *ιδιάζουσα* απαξία τους – πράγμα, ωστόσο, ακριβώς *ζητούμενο*. Έστω, λοιπόν, ότι ο βαθμός προστασίας του *απαραβιάστου* του προσώπου από βασανιστήρια εξαρτάται από το αν η *συνολική ωφέλεια* από τον βασανισμό του, περιλαμβανομένου του κακού του ίδιου του βασανισμού του, αλλά και της τυχόν αισθητικής απολαύσεως του κακού κ. λπ., είναι μεγαλύτερο από το όριο  $x^{11}$ . Σύμφωνα με μιά ακραία και μάλλον ανεύλογη θεωρία μεγιστοποιήσεως της συνολικής ωφέλειας, το εν λόγω όριο θα ισούτο με *ο,τιδήποτε* υπερβαίνει το  $\theta$ , ενώ, κατά τη θεωρία του αντίθετου άκρου (που εκ πρώτης όψεως φαίνεται ότι υιοθετεί η Σύμβαση), ότι, δηλαδή, η απαγόρευση των βασανιστηρίων είναι *απόλυτη*, το όριο ισοδυναμεί με το *άπειρο*. Οποιαδήποτε πάντως θεωρία *δεν* αρκείται στο να θέσει το όριο σε *ο,τιδήποτε* τυχάνει να υπερβαίνει το  $\theta$  είναι υποχρεωμένη να απαντήσει στο ερώτημα *πώς* είναι δυνατό να προσδιορίσουμε, τηρήσουμε και υπερβούμε το όριο ασφαλείας, ώστε να μας επιτραπεί να βασανίσουμε ένα άτομο για την επίτευξη ενός κατ' αρχήν θεμιτού σκοπού· π. χ. για την απόσπαση σωτήριων πληροφοριών που το ίδιο φέρεται ότι κατέχει.

Ο Jeremy Bentham, ένας φιλόσοφος που, ως *ο* εκπρόσωπος του *κλασσικού* ωφελιμισμού<sup>12</sup>, θα εκτιμούσαμε εκ των προτέρων ότι δεν θα είχε λόγους να θέσει το όριο σε οποιοδήποτε αξιοσημείωτο ποσό μεγαλύτερο του  $\theta^{13}$ , σε μια λαμπρή (ως συνήθως) πραγματεία του για το *κατ' εξαίρεσιν* επιτρεπτό των βασανιστηρίων<sup>14</sup>, μας εκπλήσσει θέτοντας το όριο πολύ υψηλότερα του αναμενομένου. Κατά τον Bentham, μιά από τις θεσμικές προϋποθέσεις *νομιμοποιήσεως* των βασανιστηρίων, για την απόσπαση της κρίσιμης πληροφορίας από το στόμα του βασανιζομένου σε *επείγουσες* περιστάσεις, είναι η προσκόμιση αποδείξεων που θα δικαιολογούσαν την τιμωρία του με ποινή που θα επέφερε πόνο ίσο προς εκείνο που θα του προξενήσει ο βασανισμός του<sup>15</sup>. (Ερωτάται: και ο *πιθανός* πόνος των άλλων ή η πιθανότητα αποτροπής του κ. τ. τ. αλγοριθμικά; – πράττει όμως άραγε και επιλέγει μεταξύ των εναλλακτικών κατ' αυτόν τον τρόπο το *ηθικό* πρόσωπο;). Ο υποκείμενος σε

του ίδιου, *Oath Betrayed: America's Torture Doctors* (Berkeley: University of California Press, 2<sup>η</sup> έκδ. 2009).

<sup>11</sup> Πρβλ. Thomas Nagel, «The Value of Inviolability», 111. Έναν ακριβέστερο αλγόριθμο, ο οποίος συμπεριλαμβάνει τα μεγέθη του *αριθμού* των ανθρώπινων ζώων που θα απολεσθούν, την *πιθανότητα* το θύμα του βασανισμού να κατέχει την κρίσιμη γνώση, τον διαθέσιμο στις διωκτικές αρχές *χρόνο*, την *πιθανότητα* να αποτραπεί ο κίνδυνος με άλλες μεθόδους κ. λπ., εκθέτουν οι Mirko Bagaric και Julie Clarke, *Torture: When the Unthinkable is Morally Permissible* (New York: State University of New York Press, 2007), 38.

<sup>12</sup> Βλ. κατωτέρω τις αναπτύξεις της τελικής σημ. \*.

<sup>13</sup> Όπως με πνευματική εντιμότητα δεν διστάζουν να δεχθούν οι *ωφελιμιστές* Mirko Bagaric και Julie Clarke στην προαναφερθείσα (σημ. 11) μελέτη τους.

<sup>14</sup> Βλ. Jeremy Bentham, «Of Torture», in William F. Schulz (ed.), *The Phenomenon of Torture: Readings and Commentary* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007), 221 επ.

<sup>15</sup> Ο. π., 224.

βασανιστήρια αντιμετωπίζεται, δηλαδή, κατά την πρόταση του Bentham, ως *ένοχος*, όχι ως *ύποπτος*<sup>16</sup>. Προς τί, συνεπώς, η ανάληψη του κινδύνου να *μη* μεγιστοποιεί εν τέλει η τήρηση του προτεινόμενου ορίου ασφαλείας τη συνολική ωφέλεια;

Η *νομοθετική* λύση του Bentham, πέρα από το ότι δεσμεύεται από το *τεκμήριο αθωότητας*, ενώ ο ίδιος μάλλον όφειλε να ορίσει ότι απλώς λαμβάνεται υπ' όψιν τόσο το κόστος όσο και το όφελος από την προσβολή του εν λόγω θεσμικού *αγαθού* στον υπολογισμό της συνολικής ωφέλειας (όπως εκτίθεται, *δίκην παραρτήματος*, στην τελική σημείωση\*), θέτει επί πλέον ένα αξιοσημείωτο εμπόδιο στην αποτελεσματικότητά της: η *ενοχή* προϋποθέτει *δικανική κρίση* και η τελευταία μιά (κατά τεκμήριο) *χρονοβόρα* δίκη· τα βασανιστήρια είναι πολύ μεγάλο κακό για να επιτρέψουμε *ασθενέστερες* (έστω *ωφελιμιστικές*) δικαστικές εγγυήσεις από ό,τι στην περίπτωση, π. χ., του κατηγορουμένου για *ανθρωποκτονία*. Και όμως, ακόμη και αν ο κίνδυνος να βασανίσουμε έναν αθώο δεν είναι υψηλότερος από τον κίνδυνο να καταδικάσουμε έναν αθώο σε θάνατο (υποθέτοντας ότι είναι νόμιμη η ποινή του θανάτου όπως και τα βασανιστήρια), τα βασανιστήρια φαίνεται ότι είναι *χειρότερα* από την απλή ανθρωποκτονία.

Μάλλον – και τούτο φαίνεται ότι αποβαίνει μοιραίο για την ίδια τη σύλληψη του *νοητικού πειράματος* της ήδη προγραμματισμένης να εκραγεί συντόμως βόμβας<sup>17</sup> – είναι *πρακτικώς άκρως δυσχερές* να αποδείξουμε την *αναγκαιότητα* των βασανιστηρίων και την *υψηλή πιθανότητα* να αποκτήσουμε, ελλείψει άλλων πρόσφορων μέσων, τη ζητούμενη πληροφορία από το στόμα του βασανιζομένου<sup>18</sup>, ακόμη και αν – βελτιώνοντας την πρόταση του Bentham – θέσουμε ως προϋπόθεση τη θεσμική εγγύηση της εκδόσεως ενός δικαστικού εντάλματος, που να επιτρέπει τον βασανισμό ενός *υπόπτου* (και όχι *ενόχου*)<sup>19</sup>. Πώς θα κλιμακώσουμε την ένταση των βασανιστηρίων, αναλόγως του βαθμού του πόνου και των απαντήσεων του βασανιζομένου στις ερωτήσεις μας; Πώς γνωρίζουμε *αν*, *πότε* και *κατά πόσον* το θύμα ψεύδεται – αν, βέβαια, τυχαίνει να γνωρίζει την αλήθεια; Πόσους και *για πόσο* πρέπει να βασανίσουμε για να εκπληρώσουμε το υποτιθέμενο σύστοιχο νομικό καθήκον ή δικαίωμά μας; Εξ άλλου, μιά *καίρια* και δημοφιλής αντίρρηση κατά της χρήσης βασανιστηρίων

<sup>16</sup> Πρβλ. τον προβληματισμό του Bob Brecher, *Torture and the Ticking Bomb* (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 33.

<sup>17</sup> Βλ. για τη σχετική συζήτηση τις κατατοπιστικές συλλογές των Sanford Levinson (ed.), *Torture: A Collection* Oxford: Oxford University Press, 2004) και Karen J. Greenberg (ed.), *The Torture Debate in America* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

<sup>18</sup> Πρβλ., ωστόσο, F. M. Kamm, *Ethics for Enemies: Terror, Torture, and War* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 29 επ., 47.

<sup>19</sup> Όπως προτείνει, για την αποτροπή πάντως των *χειρότερων* συνεπειών από την *αυθαίρετη* υποβολή σε βασανιστήρια (που ήδη κατά την εκτίμησή του λαμβάνει ευρέως χώρα ανά τον κόσμο), ο Alan Dershowitz, π. χ., «Tortured Reasoning», in Sanford Levinson (ed.), *ό. π.*, 257 επ.

έγκειται στο ότι η μαρτυρία του βασανιζομένου είναι πάντοτε *αναξιόπιστη*<sup>20</sup>. Πώς διαπιστώνουμε ότι η *ομολογία* του θύματος είναι γνήσια και δεν επιδιώκει το ίδιο να λυτρωθεί από τα βασανιστήρια, διηγούμενος μιά αυτοσχέδια ιστορία, ή λέγοντάς μας, όπως ο καλός ρήτορας, αυτό που *θέλουμε να ακούσουμε* από το στόμα του; Είναι ίσως, δηλαδή, *πρακτικώς ανέφικτο* να χειρισθούμε την επανειλημμένη *ψευδολογία* του θύματος: ο βασανιζόμενος – θα λέγαμε ότι – έχει και διατηρεί ένα *ψυχολογικό πλεονέκτημα*.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι ο πήχυς, ως προς το επιτρεπτό των βασανιστηρίων, τίθεται εκ των πραγμάτων πολύ υψηλά γιά να τον υπερβεί κανείς. *Ποιοί* θα βασανίσουν τον ύποπτο; Δεν πρέπει να *συσταθίσουμε* άραγε και τους κινδύνους ως προς την ασφάλειά μας από τη διεύρυνση της *εξουσίας* των *κρατικών οργάνων* να προβαίνουν και σε βασανιστήρια<sup>21</sup>, από τη διάδοση μιάς

<sup>20</sup> Βλ. την ιστορική επισκόπηση του Stephen Holmes, «Is Defiance of Law a Proof of Success? Magical Thinking in the War on Terror», in Karen J. Greenberg (ed.), *The Torture Debate in America*, 120 επ.

<sup>21</sup> Προβλ. την *καιρία* επιχειρηματολογία του Jeremy Waldron, «Security and Liberty: The Image of Balance», in *Torture, Terror, and Trade-offs: Philosophy for the White House* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 20 επ. Γιά την *αντεπιχειρηματολογία* βλ., αντι πολλών, Eric A. Posner και Adrian Vermeule, *Terror in the Balance: Security, Liberty, and the Courts* (Oxford: Oxford University Press, 2007). Βλ., επίσης, Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, 24 επ. Η πρόσφατη σχετική συζήτηση (ιδίως στις ΗΠΑ) διακρίνεται, βέβαια, χρονολογικά σε *πριν από* και *μετά* την 11.9.2001, στη δε έντασή της συνέβαλε αποφασιστικά η θέσπιση μιάς *ειδικής νομοθεσίας* κατ' αρχήν *μη* συμβατής με το Σύνταγμα των ΗΠΑ και το Δίκαιο του Πολέμου (ιδίως των διεθνών συνθηκών γιά την προστασία των *αιχμαλώτων* πολέμου). Στη νομοθεσία αυτή περιλαμβάνονται ρυθμίσεις και μέτρα, όπως η κατ' οίκον έρευνα *εν αγνοία* του καθ' ου και η παρακολούθηση των επικοινωνιών *άνευ* δικαστικής εντολής, η υποχρεωτική αναγγελία προς τις Αρχές προσωπικών δεδομένων (π. χ., από φορείς δημόσιων βιβλιοθηκών ως προς τις αναγνωστικές προτιμήσεις υπόπτων), η χρονικώς *απεριόριστη* κράτηση *παρανόμων εχθρών μαχητών*, χωρίς την απαγγελία κατηγορίας και με στέρηση των δικαιωμάτων δικαστικής ακροάσεως και προστασίας (μιά παραδοσιακή εγγύηση του *habeas corpus*), η ίδρυση *ειδικών δικαστηρίων* και η πρόβλεψη *ειδικών διαδικασιών*, ο παραμερισμός του τεκμηρίου αθωότητας (βλ. τις αναπτύξεις της τελικής σημ. \*), η χρήση *εμμέσων* μαρτυριών γιά την καταδίκη του κατηγορουμένου, η παρεμπόδιση της υπερασπίσεώς του από δικηγόρο, η θανατική ποινή χωρίς ομοφωνία των ενόρων κ. λπ., ιδίως δε η μη αντιμετώπιση των *τρομοκρατών είτε ως αιχμαλώτων πολέμου είτε ως κοινών εγκληματιών*, καθώς και *είτε ως κατηγορουμένων είτε ως απλώς υπόπτων*. Οι υπέρ της συνταγματικότητας της εν λόγω ειδικής νομοθεσίας επικαλούνται την ανάγκη ενός νέου μείγματος ασφάλειας και ελευθερίας, ή το λεγόμενο *δίκαιο της ανάγκης* (κατά το οποίο το σύνταγμα δεν αποτελεί συνθήκη αυτοκτονίας του κράτους), το γεγονός ότι το προϊσχύσαν δίκαιο αποδείχθηκε *αναχρονιστικό* και, ως αναποτελεσματικό στην αντιμετώπιση της *τρομοκρατίας, ηθικά απορριπτέο*, καθώς και την προνομιακή θέση της *εκτελεστικής εξουσίας* και ιδίως του αρχηγού του κράτους ως αρχηγού των *ενόπλων δυνάμεων*. (Στην Ευρώπη το *δίκαιο της ανάγκης* επιστρατεύθηκε ήδη κατά την κρίση του συνταγματισμού κατά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο και τον Μεσοπόλεμο – γιά τη χαρακτηριστική απόκλιση και θεωρητική μοναξιά του Ν. Ν. Σαριπόλου βλ. τη συμβολή μου «Ιστορία, βίος και θεωρία» in *Νικόλαος Νικ. Σαρίπολος: ο θεμελιωτής της επιστήμης του συνταγματικού δικαίου* [Αθήνα: Ίδρυμα της Βουλής των Ελλήνων γιά τον Κοινοβουλευτισμό και τη Δημοκρατία, 2011], 43 επ.) Εν τούτοις, αν εξετάσει κανείς βαθύτερα το ζήτημα, μάλλον δεν πρόκειται γιά κάποια στάθμιση κόστους και οφέλους, αλλά γιά ένα μείζον ζήτημα *ηθικής και δικαιοσύνης*: γιά ένα ζήτημα *ανθρωπίνων δικαιωμάτων*: η κρίσιμη εν προκειμένω κανονιστική προτεραιότητα είναι του *τεκμηρίου αθωότητας* και, συγχρόνως, η *θεμελιώδης* ιδέα εκείνη της συναφούς αναλήψεως του θεσμικού κινδύνου που συνεπάγεται η μεγιστοποίηση της πιθανότητας να αθώνονται οι πράγματι αθώοι, ακόμη και με την αύξηση της πιθανότητας να αθώνονται ένοχοι (ως προς την οποία σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες έχουν να επιδείξουν μιά αξιοσημείωτη πολιτική γενναιότητα). Η ιδέα της σταθμίσεως

πολιτικής ιδεολογίας περί του επιτρεπτού των βασανιστηρίων και τη θεσμική αποτύπωσή της, π. χ., μέσω της δημιουργίας ειδικών σχολών για βασανιστές κ. λπ. κ. λπ., εν ολίγοις τους κινδύνους του *ολισθηρού κατήφορου* (§§ 10.6, 12.2, 12.4) που διανοίγεται εμπρός μας από τη νομιμοποίηση των βασανιστηρίων<sup>22</sup>; Και πάλι, οι ηθικοί ενδιασμοί μας ως προς τις συνέπειες της νομιμοποίησης των βασανιστηρίων αποκτούν πλήρες κανονιστικό νόημα και βαρύνουσα σημασία λόγω της ιδιαίτερης απαξίας τους· *επειδή* αποτελούν *έσχατο ηθικό κακό*.

Το ερώτημα – του *εάν* και *γιατί* τα βασανιστήρια αποτελούν *έσχατο ηθικό κακό* – καλούμαστε να αντιμετωπίσουμε και στην περίπτωση που δεχθούμε ότι εν προκειμένω βρισκόμαστε ενώπιον ενός *ηθικού αδιεξόδου*<sup>23</sup>. Παρακάμπτοντας την αντίρρηση ότι, εφ' όσον ο βασανισμός του υπόπτου είναι ηθικά μάλλον επιβεβλημένος (αν και υπέρ το δέον απαιτητικός – πράγμα αφ' εαυτού ηθικά προβληματικό<sup>24</sup>), τότε δεν τίθεται σε κίνδυνο η ηθική *ακεραιότητα* του βασανιστή<sup>25</sup> – ο τελευταίος μάλλον θα άξιζε ως προς αυτό τον τίτλο του ηθικού ήρωα<sup>26</sup>! – *γιατί* εν προκειμένω ο βασανισμός του θύματος να αποτελεί κάτι

---

ασφάλειας και ελευθερίας αποδεικνύεται συγκεχυμένη και επικίνδυνη. Η εν λόγω σταθμισή προϋποθέτει αξίες μετρήσιμες και κινούμενες προς αντίθετες κατευθύνσεις, ώστε ο κίνδυνος να ισούται με το μέγεθος της βλάβης *επί* το ποσοστό της πιθανότητας αυτή να προκληθεί κ. τ. τ.. Γι' αυτό υποστηρίζεται συναφώς ότι συντρέχει αύξηση του κόστους σε ασφάλεια μετά την 11.9.2001, καθώς και ότι τίθεται ζήτημα βασικών πολιτικών προσαρμογών προς το μέγιστο του ανεκτού κινδύνου ή περιορισμού της ελευθερίας. Σε *τί* αφορά όμως πράγματι η στάθμιση, αν όχι στα δικαιώματα της *πλειοψηφίας* (ή του λαού) έναντι εκείνων της *μειοψηφίας* (ή των *ξένων*), αν όχι στα συμφέροντα της *κοινότητας* έναντι εκείνων του *ατόμου*; Πρόκειται μάλλον για μία *παράδοξη αμφισημία* των ίδιων των συμφερόντων του *προσώπου*, κατά την οποία είναι ηθικώς ανεκτό το νέο μείγμα ασφάλειας και ελευθερίας *του*, το οποίο μεγιστοποιεί την πιθανότητα καταδίκης των πράγματι ενόχων, να δικαιολογεί τον κίνδυνο καταδίκης του ως *αθώου*. Η βαρύτητα, ωστόσο, μιάς ποινικής κατηγορίας δεν καθιστά άραγε μεγαλύτερο το *άδικο* της καταδίκης ενός *αθώου*, συνεπώς *επιτακτικότερες* τις δικαστικές εγγυήσεις προστασίας του κατηγορουμένου (§ 7.3); Αν, ωστόσο, η κατηγορία είναι βαρύτερη (π. χ., αφορά στην κατοχή βιολογικών όπλων), γιατί να μη αυξάνεται η πιθανότητα καταδίκης των πράγματι ενόχων; Επειδή όμως τίθεται γνήσιο ζήτημα *δικαιοσύνης*, η στάθμιση αφορά πρωτίστως στα δικαιώματα του *αθώου*: δεν επιλέγουμε κατηγορουμένους για να μειώσουμε τους κινδύνους για την ασφάλειά μας. (Εν πάση δε περιπτώσει, η μείωση του κινδύνου της τρομοκρατίας δεν μειώνει και τον κίνδυνο *καταχρήσεως* της *διευρυμένης* κρατικής εξουσίας. Έπαυσαν άραγε να συντρέχουν οι λόγοι μιάς θεσμικής δυσπιστίας προς την εκτελεστική εξουσία, όπως διδάσκει η ιστορία; Τούτο δεν σημαίνει, πάντως, ότι η *διεθνής τρομοκρατία* δεν έχει θέσει νέα γνήσια ζητήματα στη θεωρία των διεθνών σχέσεων και του δικαίου του πολέμου ή ότι η απόκτηση *πυρηνικών όπλων* αποτελεί απλώς ζήτημα εθνικής κυριαρχίας κ. τ. τ.: αν η απόκτηση ενός όπλου από ένα κράτος θα μπορούσε να καταστήσει ανενεργό την εξουσία ενός άλλου να αμυνθεί, τότε δικαιολογείται, κατά τη γνώμη μου, ο *προληπτικός* πόλεμος εναντίον του πρώτου (ιδίως όταν το πολίτευμά του είναι *δικτατορικό*.)

<sup>22</sup> Πρβλ. Χρίστου Χ. Μυλωνόπουλου, *Ποινικό Δίκαιο: Γενικό Μέρος I* (Αθήνα: Π. Ν. Σάκκουλας, 2007), 502.

<sup>23</sup> Βλ. Thomas Nagel, «War and Massacre», in *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 74.

<sup>24</sup> Πρβλ. F. M. Kamm, *Ethics for Enemies*, 28 επ.

<sup>25</sup> Πρβλ. Kai Nilsen, «There is No Dilemma of Dirty Hands», in Paul Rynard and David P. Shugarman (eds), *Cruelty and Deception: The Controversy over Dirty Hands in Public Life* (London: Pluto Press, 2000), 151 επ.

<sup>26</sup> Πρβλ. ανωτέρω § 5.5 σημ. 36.

κακό, κάτι ποιοτικώς διαφορετικό από την άσκηση βίας, και όχι ποσοτικώς το απώτατο όριό της;

7.4 Το ειδεχθές των βασανιστηρίων<sup>27</sup>. Κατ' αρχάς, ιδού ορισμένες κρίσιμες ηθικές διαισθήσεις (χωρίς αυτό να σημαίνει ότι τις συμεριζονται όλοι όλες – πολύ δε περισσότερο ότι οφείλουν να τις συμερισθούν):

Εκ πρώτης όψεως, η απαξία των βασανιστηρίων μοιάζει περισσότερο με την απαξία του βιασμού<sup>28</sup> (ή της κακοποιήσεως ενός παιδιού) παρά με την απαξία της ανθρωποκτονίας. Περαιτέρω, μάλλον φαίνεται επιτακτικότερο το να διασώσουμε κάποιον από τον θάνατο παρά από τον βασανισμό (αν οφείλουμε, βέβαια, να επιλέξουμε), αλλά και συγχρόνως προτιμότερο (αν αδυνατούμε να αποφύγουμε το δίλημμα) το να θανατώσουμε κάποιον παρά να τον βασανίσουμε (§ 7.3)<sup>29</sup>. Πρέπει πάντως να προβούμε στην κρίσιμη διάκριση σε πρώτο πρόσωπο. Στα βασανιστήρια δεν πρόκειται απλώς για ηθική κακία, αλλά για έσχατη ηθική διαστροφή. Είμαστε σε θέση να απευθύνουμε στον άλλον τον λόγο που τον φονεύουμε (π. χ., στο πεδίο της μάχης, ο θάνατός σου είναι η ζωή μου), ίσως όχι όμως και τον λόγο που τον βασανίζουμε<sup>30</sup>. Τα βασανιστήρια προϋποθέτουν μία ηθικώς διεφθαρμένη ανθρωπινή σχέση, το απολύτως αντίθετο μιάς διαπροσωπικής σχέσεως. (Ο αυτοβασανισμός είναι – στην ονομαστική αξία του – μάλλον ηθικά αδύνατος<sup>31</sup>). Έχουμε τη δυνατότητα να θανατώσουμε ή να προκαλέσουμε σε κάποιον βαριά σωματική βλάβη από αμέλεια· αδυνατούμε όμως να τον βασανίσουμε χωρίς πρόθεση. Γιατί;

<sup>27</sup> Οι επόμενες αναπτύξεις του κυρίως κειμένου βασίζονται σε μεγάλο βαθμό στο εξαιρετικό άρθρο του David Sussman, «What's Wrong with Torture?», *Philosophy and Public Affairs* 33 (2005), 1 επ., το οποίο αποδίδουν εν περιλήψει. Από τη συναφή βιβλιογραφία αρκεί να παραπέμψει κανείς στις ανυπέρβλητες αναπτύξεις του Jean Améry (Hans Maier) (θύμα ο ίδιος βασανισμών σε ναζιστικό στρατόπεδο συγκεντρώσεως), «Torture», in William F. Schulz (ed.), *The Phenomenon of Torture*, 80 επ., 134 επ. – αναπτύξεις που αξιοποιεί υποδειγματικά ο Sussman. (Το δοκίμιο του Améry, μαζί με άλλα εξ' ίσου ενδιαφέροντα δοκίμιά του περιλαμβάνεται στον τόμο *Πέρα από την ενοχή και την εξιλέωση* [Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009], 57 επ., σε έξοχη μετάφραση και υπομνηματισμό του Γιάννη Καλιφατίδη.) Βλ. επίσης τη μελέτη της Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (Oxford: Oxford University Press, 1985), και πρόσφατα, Matthew H. Kramer, *Torture and Moral Integrity: A Philosophical Enquiry* (Oxford: Oxford University Press, 2014), ιδίως σς 50 π., 152 επ., 155 επ.

<sup>28</sup> Βλ. J. M. Bernstein, *Torture and Dignity: An Essay on Moral Injury* (Chicago: University of Chicago Press, 2015), 116 επ. Όπως η απαξία των βασανιστηρίων, έτσι και η απόλυτη απαξία του βιασμού δύναται να συλληφθεί ως ζήτημα προσβολής της ιδιοκτησίας επί του εαυτού (§ 4.7)· πρβλ. John Gardner και Steven Shute, «The Wrongness of Rape», in Jeremy Horder (ed.), *Oxford Essays Jurisprudence*, 193 επ.· φίλος βιασμός, ωστόσο, χωρίς τη συνειδητοποίησή του, δηλαδή, εκ μέρους του θύματος, δεν υφίσταται, παρ' ότι η γενετήσια κακοποίηση ενός ασθενούς σε κώμα αποτελεί ουσιωδώς γενετήσιο έγκλημα.

<sup>29</sup> Πρβλ. F. M. Kamm, *Intricate Ethics*, 238 και 283 σημ. 89, και ήδη αναλυτικά της ίδιας, *Ethics for Enemies*, 15 επ. Πρβλ. John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, 296 επ., ως προς τη μεταβατική δικαιολόγηση της υποδουλώσεως των αιχμαλώτων πολέμου αντί της θανατώσεώς τους, «υπό την προϋπόθεση βέβαια ότι οι δούλοι δεν υφίστανται ιδιαίτερη κακομεταχείριση».

<sup>30</sup> Βλ. Thomas Nagel, «War and Massacre», 67 επ.

<sup>31</sup> Βλ. όμως Warren Quinn, «The Puzzle of the Torturer», in *Morality and Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 198 επ.



Ενδέχεται να προκαλέσουμε μεν σε κάποιον αφόρητο πόνο (π. χ., όπως προαναφέραμε [§ 7.2], σε μία ενδεδειγμένη επείγουσα χειρουργική επέμβαση χωρίς αναισθητικό), χωρίς όμως να τον βασανίζουμε· ενδέχεται, ωστόσο, να τον βασανίσουμε προκαλώντας του *μικρότερο* σωματικό πόνο ή ψυχική οδύνη. Η ένταση του πόνου (ίσως και ο ίδιος ο πόνος καθ' εαυτόν, όπως θα διαπιστώσουμε) δεν είναι *άνευ ετέρου* κρίσιμη. Κρίσιμο φαίνεται ότι είναι το γεγονός ότι το θύμα του βασανισμού, *πλήρως ανυπεράσπιστο*, βρίσκεται στο *απόλυτο έλεος* του βασανιστή του, αδυνατώντας να αμυνθεί, να ανταποδώσει τη βία ή να ελπίσει σε βοήθεια: οι άλλοι έχουν ανεπιστρεπτή χαθεί από τον ανθρώπινο ορίζοντα· *αγνοούν* την ίδια την ύπαρξη ή *εξαφάνισή* του. Το θύμα είναι *καθυποταγμένο* σε μία κατάσταση *απόλυτης και καθαρής παθητικότητας*, πλήρως εκτεθειμένο, χωρίς τη μεσολάβηση κανενός εμποδίου, στις άνευ ορίων ορέξεις και την αυθαιρεσία ενός οιονεί παντοδύναμου βασανιστή και, συνήθως, χωρίς να γνωρίζει τον *τόπο*, τον *χρόνο*, τη *διάρκεια* και τον *λόγο* του βασανισμού του· ούτε *ποιός* λαμβάνει τις κρίσιμες για την ίδια τη ζωή του αποφάσεις. Υφίσταται, δηλαδή, *πλήρης ασυμμετρία* εξουσίας και δυνάμεως μεταξύ θύματος και θύτη. Το θύμα βρίσκεται υπό τον *πλήρη* έλεγχο του βασανιστή του, εντελώς εξαρτημένο από τον τελευταίο, υπό συνθήκες *πόνου, φόβου και υπαρξιακής αγωνίας και αβεβαιότητας*. (Για να αποφύγουμε τη χρήση εκ των πραγμάτων αποκρουστικών παραδειγμάτων – που θα προκαλούσαν το αναγνωστικό κοινό και θα δοκίμαζαν την αντοχή του – για τον Ιώβ της *Βίβλου*, η *ερμηνεία* των παθών του αποτελούσε ένα *πρόσθετο και ίσως χειρότερο* βασανιστήριο).

Στα βασανιστήρια, επομένως – τουλάχιστον σε αυτήν την, ούτως ειπείν, *καθαρή μορφή* που τα περιγράψαμε (από την οπτική γωνία ακριβώς της απαξίας των *ανακριτικών*<sup>32</sup>) – *δεν* πρόκειται απλώς για *εξαναγκασμό*. Έχουμε τη δύναμη να *εξαναγκάσουμε* ένα *νομικό* πρόσωπο, όχι όμως και να το βασανίσουμε. Ενδέχεται να προκαλέσουμε αφόρητη οδύνη σε ένα *φυσικό* πρόσωπο, π. χ., αφαιρώντας από τη μητέρα τα τέκνα της, κατά τη διαδικασία της αναγκαστικής εκτελέσεως μιάς δικαστικής αποφάσεως που διατάσσει την παράδοσή τους σε τρίτο πρόσωπο· ωστόσο, εν προκειμένω, η πρόκληση οδύνης στη μητέρα δεν αποτελεί βασανισμό, όπως εύλογα ορίζει και η Σύμβαση (§ 7.2).

Στον αποδέκτη του εξαναγκασμού απευθύνεται ένας *λόγος συμμορφώσεώς* του. Ο ίδιος *οφείλει* να συμμορφωθεί προς μία εμπειρικά *ξένη* βούληση· και η συμμόρφωσή του προϋποθέτει την ενεργό κρίση του. Στα βασανιστήρια δεν πρόκειται όμως *ούτε* για *πλύση εγκεφάλου* (ή για τη λεγόμενη *εσωτερίκευση* της καταπίεσης, η οποία αποτελεί μεν έσχατο, αλλά διαφορετικό *κακό*). Το θύμα της τελευταίας αδυνατεί να εκλάβει τη βούληση του άλλου ως διακριτή ή αντίθετη προς τη δική του. Αντιθέτως, το θύμα των βασανιστηρίων έχει πλήρη συναίσθηση της θέσεώς του και μάλιστα *πρέπει* να την έχει, προκειμένου να είναι αποτελεσματικός ο βασανισμός του. Στα βασανιστήρια το θύμα χειραγωγείται *μέσω των ίδιων των συναισθημάτων* του υπό τις συνθήκες πλήρους εξαρτήσεως και υπαρξιακής αβεβαιότητας και άγχους που περιγράψαμε· είναι

<sup>32</sup> Πρβλ., ωστόσο, τον αντίλογο της Kamm, *Ethics for Enemies*, 5 επ.

το ίδιο του το σώμα που, προδίδοντάς τον, συνιστά τό πρόβλημα, ο δε μύχιος κόσμος του εκτίθεται στη βάσανο της δημοσιότητας: η φύση των βασανιστηρίων – θα λέγαμε ότι – είναι *εγγενώς γενετήσια*.

Θα αποτοχούσε, επομένως, κανείς, κατά τη γνώμη μου, αν υποστήριζε ότι το ειδεχθές των βασανιστηρίων (όπως, βέβαια, και της *ανθρωποκτονίας*) έγκειται στην αναίρεση της ίδιας της ικανότητας του θύματος προς το πράττειν<sup>33</sup>, της δυνατότητας *αυτοπροσδιορισμού του διά του αναστοχασμού κ. τ. τ.*<sup>34</sup> Ίσως πράγματι, η ηθικώς κρίσιμη στιγμή για την αναγνώριση της ταυτότητας του προσώπου, για τον *καταλογισμό* των πράξεών του στο ίδιο, το γενεσιουργό, δηλαδή, ηθικό γεγονός της *ευθύνης* του, να έγκειται στην ικανότητά του να αναστοχάζεται και να (ανα)γνωρίζει τον εαυτόν του, παρά την αντίσταση του σώματός του, θέτοντας υπό τον έλεγχό του τις ανάγκες, τις επιθυμίες και τις κλίσεις του. Γι' αυτό – θα υποστήριζε κανείς ότι – ενώ έχουμε τη δύναμη να *κακοποιήσουμε* ένα ζώο, προκαλώντας του πόνο (§ 10.8), όχι όμως και *ηδονή* (επιφέροντάς του ίσως άλλου είδους βλάβη, π. χ. αποπροσανατολισμό), είμαστε εν τούτοις σε θέση να βασανίσουμε έναν *ασκητή*, προκαλώντας του *σωματική ηδονή*. Το τελευταίο είναι δυνατό, διότι η ίδια η *αυτοσυνειδησία* του ηθικού προσώπου *συγκροτεί* την ψυχή του σε *μέρη*<sup>35</sup>. Στα βασανιστήρια ένα μέρος της ψυχής στρέφεται κατά του άλλου. (Ο Άγιος Αντώνιος, σύμφωνα με τον περίφημο *Βίο και Πολιτεία* του, κατανίκησε τον σαρκικό πειρασμό τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς λογιζόμενος.) Εν τέλει, η βούληση του θύματος, κατά το κοινώς λεγόμενο, *σπάει*.

Και πάλι, η περιγραφή μας *δεν* θα είναι πλήρης, αν δεν συλλάβει *αμειότερα* τη διάσταση του *πόνου*: Ο πόνος (όπως όμως και η ηδονή στην περίπτωση του ασκητή) έχει τη μορφή του Ιανού· αφ' ενός είναι κάτι *ξένο* προς το θύμα, από το οποίο το ίδιο προσπαθεί εναγωνίως, πλην ματαιίως, να απαλλαγεί, όπως από τον διαρκή οδυνηρό θόρυβο, αφ' ετέρου του είναι *οικείος*, όπως μιὰ ακαταγώνιστη *εσωτερική παρόρμηση*: το θύμα των βασανιστηρίων *δεν* δύναται να μείνει συναισθηματικά *απαθές*. Αυτή τη *διττή* όψη του πόνου (ή τη συγκρότηση της ανθρώπινης ψυχής σε μέρη) φαίνεται ότι εκμεταλλεύεται ο βασανιστής:

Η διμερής σχέση θύτη και θύματος *εσωτερικεύεται* στον *διχασμό* του θύματος: στην *υπαρξιακή* πάλη με το σώμα του: *δεν είναι παρά το ίδιο το σώμα του που τὸ προκαλεί τον πόνο*. Αφ' ενός το θύμα *μετέχει* το ίδιο *σωματικώς* στον εξευτελισμό του, αφ' ετέρου το σώμα του, παύει υπόκειται στον έλεγχό του και υπακούει σε μιὰ *ξένη* βούληση και γίνεται *όργανό* της: η ξένη βούληση, η βούληση του βασανιστή, *υποκαθιστά* τη βούληση του θύματος: το δέγμα του θύματος, ούτως ειπείν, παύει να αποτελεί το *όριο* του εαυτού του. Ασχέτως

<sup>33</sup> Η της *πνευματικότητάς* του· βλ. Derek S. Jeffreys, *Spirituality and the Ethics of Torture* (New York: Palgrave, 2009).

<sup>34</sup> Για έναν αντίλογο από τη σκοπιά της καντιανής ορθοδοξίας βλ., π. χ., Fatima Kola, «The Moral Wrongness of Torture», *UCL Jurisprudence Review* 14 (2008), ιδίως 110 επ.

<sup>35</sup> Βλ. Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), *passim*.

προθέσεων και ανεξαρτήτως άλλων αγαθών συνεπειών, με τον αποτελεσματικό βασανισμό του θύματος έχει επιτευχθεί το *ηθικώς ασύλληπτο*: μιά *εντελώς ετερόνομη βούληση*, η *έσχατη* ηθική διαστροφή, ένας ζωντανός νεκρός<sup>36</sup> ή ένας φύσει δούλος<sup>37</sup>. Στα βασανιστήρια αγγίζουμε το έσχατο όριο των *κτηνωδών* και οιονεί *διαβολικών* ελαττωμάτων του ανθρώπου<sup>38</sup>.

7.5 *Εξαιρέσεις*. Υποστηρίζεται<sup>39</sup> ότι η *απόλυτη* απαγόρευση των βασανιστηρίων αποτελεί για την έννομη τάξη *αρχέτυπο*, με την έννοια ότι συμβολίζει την αντίθεση *δικαίου* και *ωμής βίας* με τέτοιο καίριο τρόπο, ώστε, αν τα βασανιστήρια ήταν κατ' εξαιρέσειν επιτρεπτά, τότε *τίποτε* δεν θα μπορούσε να είναι *νομικώς* ανεπίτρεπτο. Η άποψη αυτή και πάλι – κατά τη γνώμη μου – αδυνατεί να μας ικανοποιήσει πλήρως, κυρίως διότι (και πάλι) παραγνωρίζει την *ιδιαίτερη* απαξία των βασανιστηρίων<sup>40</sup>: *γιατί* να μη αποτελεί και η απόλυτη απαγόρευση της ανθρωποκτονίας *αρχέτυπο*; Υφίσταται – θεωρώ – ένας εναλλακτικός τρόπος να συλλάβουμε την *απολυτότητα* ή, καλύτερα, *κατηγορηματικότητα* (§ 13.2) της απαγορεύσεως των βασανιστηρίων, ο οποίος να αποτελεί *εύλογη* και *αβίαστη* συνέχεια των προηγούμενων αποτιμήσεων. Η απολυτότητα – που εννοώ – έγκειται στην ιδέα ότι είναι *απολύτως* ανεπίτρεπτο να περιαγάγουμε ένα πρόσωπο σε μιά κατάσταση *απόλυτης ανομίας*· που το ίδιο, εξ άλλου, θα αδυνατούσε να περιέλθει σε αυτήν (στην κατάσταση, δηλαδή, του *πράγματος*) με τη *συναίνεσή* του (μιά πράξη *τελευταίας βουλήσεως* στην ονομαστική αξία της) ή *παραιτούμενο* από όλα τα δικαιώματά του. Η ίδια ιδέα

<sup>36</sup> Πρβλ. Βαχλάμ Σαλάμοφ, *Ιστορίες από την Κολιμά*, μετ. Ελένης Μπακοπούλου (Αθήνα: Ίνδικτος, 2011), π. χ., σ. 88: «Εμείς ακολουθούσαμε το ρεύμα και 'πιάναμε πάτο' όπως λεγόταν η εξάθλιωση στη γλώσσα του στρατοπέδου. Δεν ανησυχούσαμε για τίποτα, μας ήταν εύκολο να ζούμε υποταγμένοι στη βούληση του άλλου. Δεν νοιαζόμασταν ούτε καν για την επιβίωσή μας, κι αν κοιμόμασταν ήταν γιατί υπακούσαμε σε μιά διαταγή, στον κανονισμό του στρατοπέδου... η ξένη βούληση ήταν πάντα ο φύλακας της ψυχικής μας ηρεμίας.»

<sup>37</sup> Πρβλ. Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1152<sup>a</sup>, 30: « τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπότην φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα πονεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δούλον.»

<sup>38</sup> Πρβλ. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 15 επ. Γι' αυτό η καντιανή ορθοδοξία, επικεντρωμένη στην *ορθολογική αυτονομία* και τα δεινά της, δεν είναι εν προκειμένω πειστική. (Η καλύτερη απάντηση βρίσκεται, κατά τη γνώμη μου, σε μάλλον παραμελημένα από τη δευτερεύουσα βιβλιογραφία έργα του Kant που αξιοποιεί στις μελέτες του πρωτίστως ο David Sussman· βλ. τη διδακτορική διατριβή του *The Idea of Humanity: Anthropology and Anthroponomy in Kant's Ethics* [New York: Routledge, 2001]). Ο βασανιστής πάντως καλείται κατά τα λοιπά να διάγει δημοσίως τον βίο, όχι ενός *διαβολικού* όντος (πράγμα αδύνατον, κατά τον Kant, *ό. π.*, 32), αλλά μάλλον του *δημίου*, κατά την ειφραστική περιγραφή του Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg: ou entretiens sur le gouvernement temporel de la providence* (Lyon: Louis Lesne, 1842), 39 επ.

<sup>39</sup> Βλ. Jeremy Waldron, «Torture and Positive Law», in *Torture, Terror, and Trade-offs*, 186 επ. Για τη γενικότερη ηθική και νομική επιχειρηματολογία υπέρ της απόλυτης απαγορεύσεως των βασανιστηρίων βλ. τη διατριβή του Yuval Ginbar, *Why Not Torture Terrorists? Moral, Practical, and Legal Aspects of the 'Ticking Bomb' Justification for Torture* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

<sup>40</sup> Πράγμα που παραδέχεται εκ των υστέρων ο Jeremy Waldron, *ό. π.*, 4 επ.

της απολυτότητας εκφράζεται ανάγλυφα στην περιφημη απόφαση του Εγγέλου ότι η ποινή είναι το *δικαίωμα* του κατηγορουμένου<sup>41</sup>.

Οι λεγόμενες *σαδιστικές* διαστροφές ικανοποιούνται με τα βασανιστήρια ως *όργανα* της γενετήσιας επιθυμίας<sup>42</sup>. Το θύμα, ωστόσο, όσο και αν του είναι δύσκολο να το ασκήσει, όπως και ιδίως στον θύτη να το σεβασθεί (όπως έχει διδάξει ο ίδιος ο de Sade<sup>43</sup>...!), όχι απλώς διατηρεί το *δικαίωμα* να απαιτήσει τη διακοπή του οργίου<sup>44</sup>, αλλά *δεν* έχει ούτε την εξουσία να παραιτηθεί από το δικαίωμά του αυτό. Αν το έπραττε, θα περιερχόταν στον *ολοκληρωτικό έλεγχο* ενός άλλου, σε κατάσταση *δουλείας*. (Στην περίπτωση, βέβαια, μιάς εύλογης *εντυπώσεως* ότι το θύμα συναινεί στον βασανισμό του θα πρόκειται για βασανισμό χωρίς βασανιστή, όπως και στην *ανάλογη* περίπτωση ενός βιασμού χωρίς βιαστή<sup>45</sup>.)

Είναι ιστορικά γνωστή η αδιάσπαστη σχέση βασανιστηρίων και *δουλείας*<sup>46</sup>. Κατά το *ρωμαϊκό δίκαιο*<sup>47</sup>, το σώμα του ελεύθερου πολίτη είναι *ιερό και απαραβίαστο*· μόνο δούλοι υπόκεινται σε βασανιστήρια. Περαιτέρω, η μαρτυρία των δούλων μόνο *μετά από τον βασανισμό τους* είναι παραδεκτή – όταν αυτή ήταν κατ' εξαίρεση επιτρεπτή· ο δούλος δεν έχει φωνή· με τα βασανιστήρια την *αποκτά* (τη φωνή του *κυρίου* του). Τα βασανιστήρια είναι, ωστόσο, επιτρεπτά *μόνο* σε έναν κόσμο που επιτρέπει τη δουλεία. Η ίδια όμως η δουλεία αποτελεί – όπως και πάλι παρατηρεί ο Έγγελος<sup>48</sup> – το *απολύτως αντίθετο* της έννοιας της *προσωπικότητας*, όχι απλώς μιά μορφή *αναγκαστικής*

<sup>41</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 155.

<sup>42</sup> Βλ. Thomas Nagel, «Sexual Perversion», in *Mortal Questions*, 50.

<sup>43</sup> Πρβλ. τον χαρακτηριστικό διάλογο από το περιώνυμο έργο του *La Philosophie dans le boudoir* (Paris: Gallimard, 1976), 154: «Eugénie : Quelle barbarie! Dolmancé : Ah ! foutre! est-on délicat quand on bande?». Υπάρχει, βεβαίως, ή μελέτη για τον Kant και τον de Sade: Jacques Lacan, «Kant avec Sade», in *Écrits* (Paris: Seuil, 1966), 765 επ. – συσχέτιση άραγε αυθαίρετη; Πρβλ. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 73: «Μπορούμε... να διαβλέψουμε ότι ο ηθικός νόμος ως καθοριστικός λόγος της βούλησης, τραυματίζοντας τις κλίσεις μας, πρέπει να προκαλεί... πόνο, και εδώ έχουμε την πρώτη, και ίσως τη μόνη περίπτωση... από α ριστιό έννοιες... τη σχέση μιας γνώσης... προς το συναίσθημα της ηδονής ή της λύπης».

<sup>44</sup> Πρβλ. την Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Δικαιωμάτων του Ανθρώπου στην υπόθεση *K. A. και A. D. v. Belgium*.

<sup>45</sup> Πρβλ. Douglas Husak, «Rapes Without Rapists: Consent and Reasonable Mistake», in *Philosophy of Criminal Law: Selected Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 233 επ.· εξαιρετική η συναφής πραγματεύση του R. A. Duff, *Intention, Agency and Criminal Liability: Philosophy of Action and the Criminal Law* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 167 επ. Βλ., επίσης, Arthur Ripstein, *Equality, Responsibility, and the Law*, 211 επ.

<sup>46</sup> Για τα δημόσια βασανιστήρια ως πολιτική τελετουργία βλ. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, 51 επ.

<sup>47</sup> Βλ., π. χ., W. W. Buckland, *The Roman Law of Slavery: The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian* (Cambridge: Cambridge at the University Press, 1908), 86 επ. Για το δίκαιο των αρχαίων Αθηνών βλ. Douglas M. MacDowell, *The Law in Classical Athens* (New York: Cornell University Press), 245 επ. Βλ. επίσης τα αποσπάσματα από συναφείς μελέτες των Page DuBois και John H. Langbein, in William F. Schulz (ed.), *The Phenomenon of Torture*, 13 επ. και 19 επ. (ιδίως ως προς το ότι το *ρωμαϊοκανονικό δίκαιο* των αποδείξεων καθιστούσε θεσμικώς αναγκαία τα βασανιστήρια ως *αποδεικτικό μέσον*· πρβλ. Νικολάου Ανδρουλάκη, *Θεμελιώδεις έννοιες της ποινικής δίκης*, 194).

<sup>48</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 99.

εργασίας, κατ' εξαίρεσιν ίσως επιτρεπτής<sup>49</sup>. Υποβάλλοντας, λοιπόν, κάποιον σε βασανιστήρια, παραβιάζουμε ασφαλώς το κανονιστικά απαραβίαστο του προσώπου του. Αν ο βασανισμός του είναι και επιτρεπτός – πέρα από το ότι αυτό αποτελεί ένα πρόσθετο κακό<sup>50</sup> – τούτο σημαίνει, συγχρόνως, ότι και η δουλεία είναι επιτρεπτή. Είναι χαρακτηριστικό ότι, κατά το ρωμαϊκό δίκαιο, ήταν νομικώς δυνατό να καταστεί δούλος κάποιος ελεύθερος, ως ποινή ή μέσω της δολίας πωλήσεώς του ως δούλου<sup>51</sup>. ωστόσο, μιá τέτοια ποινή ή σύμβαση είναι νοητή μόνο σε μιá έννομη τάξη που ήδη επιτρέπει τη δουλεία· δεν καθιερώνεται ασφαλώς με την ίδια την απαγγελία της ποινής ή τη σύμβαση πωλήσεως<sup>52</sup>. (Η αδυνατότητα να καταστεί ένα πρόσωπο δούλος δεν σημαίνει παρά την αμοιβαία αδυνατότητα να καταστεί δουλοκτήτης<sup>53</sup>.)

Έχουμε άραγε την ηθική δυνατότητα να καταστήσουμε κάποιον δούλο για να σώσουμε τον κόσμο<sup>54</sup>; Όπως, αν από κακή τύχη (π. χ., από μιá σπάνια

<sup>49</sup> Βλ., ωστόσο, F. M. Kamm, *Ethics for Enemies*, 18.

<sup>50</sup> Πρβλ. Thomas Nagel, «The Value of Inviolability», 111.

<sup>51</sup> Βλ., π. χ., W. W. Buckland, *A Text-Book of Roman Law from Augustus to Justinian* (Cambridge: Cambridge University Press, 3<sup>η</sup> έκδ. 1963), 69 επ., 71.

<sup>52</sup> Γι' αυτό θεωρώ μη πειστική τη θέση του Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 331, ότι κάποιος δύναται να πωλήσει τον εαυτό του ως δούλο. Εξ άλλου για αυτόν ακριβώς τον λόγο δεν τίθεται εκ προοιμίου το περιώνυμο ζήτημα της ελλείπουσας ταυτότητας (§ 3.7 σημ. 60) από τη σύναψη, π. χ., μιáς συμβάσεως δουλείας εις βάρος μελλοντικού τέκνου, το οποίο άλλως δεν θα είχε γεννηθεί (πρβλ. Gregory S. Kavka, «The Paradox of Future Individuals», *Philosophy and Public Affairs* 11 [1981], 100 επ., και J. David Velleman, «Persons in Retrospect», *Philosophy and Public Affairs* 36 [2008], 221 επ.)

<sup>53</sup> Πρβλ. Charles Fried και Gregory Fried, *Because It Is Wrong: Torture, Privacy and Presidential Power in the Age of Terror* (New York: W.W. Norton & Company, 2010), 80 (και την εκεί παραπομπή στη συναφή γνωστή ρήση του Abraham Lincoln).

<sup>54</sup> Πρβλ. Θ. Δοστογέφσκη, *Το έγκλημα και η τιμωρία*, μετ. Αλεξάνδρου Παπαδιαμάντη (Αθήνα: Ιδεόγραμμα, 1992), 73 επ.: «... νεανικά δυνάμεις, ακμαία, μαραινόμενα, χανόμενα, ελλείψει υποστηρίξεως, και τούτο κατά μυριάδας, και τούτο παντού! Εκατόν, χίλια έργα ωφέλιμα, τα οποία ηδύνατό τις, τα μεν να πλάση, τα δε να βελτιώση, διά των χρημάτων των κληροδοτημένων υπ' αυτής της γραίας εις εν μοναστήριον! Εκατοντάδες υπάρξεων, χιλιάδες ίσως, επαναφερόμενοι εις την ευθείαν οδόν· δεκάδες οικογενειών σωζόμενα από την ένδειαν, από την έκλυσιν, από τον όλεθρον, από την κακίαν, από τα νοσοκομεία των αφροδισίων νοσημάτων, - και όλα αυτά διά των χρημάτων της γυναικός ταύτης! Αν την φονεύσουν, και αν χρησιμοποιήσουν είτα την περιουσίαν της διά το καλόν της ανθρωπότητος, πιστεύεις ότι το έγκλημα, αν είνε έγκλημα, δέον θα αντισταθμισθή με το παραπάνω από τόσας και τόσας αγαθοεργίας; Αντί μιáς μόνης ζωής, χιλιάδες απαλλασσόμενα του ολέθρου· αντί ενός εκλείποντος προσώπου, εκατόν πρόσωπα αποδιδόμενα εις την ύπαρξιν, αλλ' ιδού, βλέπεις, είνε ζήτημα αριθμητικής! Και τί βαρύνει εις την κοινωνικήν πλάστιγγα η ζωή μιáς γραίας κακοχύμου, ανοήτου και μοχθηράς; Όχι περισσότερο παρά την ζωήν φθειρός ή κάμπης· ολιγότερον μάλιστα, διότι η γραία αύτη είνε κακοποιόν πλάσμα, μάστιξ διά τους ομοίους της!» Και εν προκειμένω του ιδίου, *Αδελφοί Καραμαζόβ*, μετ. Άρη Αλεξάνδρου (Αθήνα: Εκδόσεις Γιοβόστη, 1990), τ. 2<sup>ος</sup>, σς 140 επ.: «Πες μου το και μόνος σου καθαρά· σε προκαλώ, απάντησε: Φαντάσου πως συη ο ίδιος χτίζεις το οικοδόμημα της ανθρωπίνης μοίρας με το σκοπό να χαρίσεις τελικά στους ανθρώπους την ευτυχία, να τους δώσεις επιτέλους την ειρήνη και την ηρεμία, μα για να γίνει αυτό, είναι απαραίτητο, είναι αναπόφευχτο να καταβασανίσεις ένα μονάχα μικρούλιχο πλάσμα, εκείνο το ίδιο το παιδάκι, να πούμε, που χτυπούσε το στήθος του με τη μικρή γροθιά του, και πάνω στα ανεκδίμητα δάκρυά του να θεμελιώσεις το οικοδόμημα. Θα δεχόσουν τάχα να γίνει αρχιτέκτονας μ' αυτούς τους όρους; Απάντησέ μου και μην ψεύδεσαι! – Όχι, δε θα δεχόμουν, έκανε μαλακά ο Αλιόσα». Μιά γνήσια απολυτοκρατική αντίληψη καλείται, βέβαια, να απορρίψει ιδίως τον λόγο της διαπράξεως ενός μόνου βασανιστηρίου χάριν της μη διαπράξεως ποτέ κανενός· πρβλ. Samuel

γενετική ασθένεια) ο ύποπτος για την εγκατάστασή της εν λόγω βόμβας τρομοκράτης δεν αισθάνεται πόνο, αδυνατούμε πρακτικώς να σώσουμε τον κόσμο, χωρίς κάποιος να δύναται να μας καταλογίσει παράλειψη *οφειλόμενης* ενέργειας, *κατ' αναλογία* μας εμποδίζει το *status* του προσώπου: και πάλι (§ 6.2) το *οφείλει* συνεπάγεται το *δύνασθαι*. Το *απαραβίαστο* του προσώπου αποτελεί λόγο να *μη* μεταχειρισθούμε ένα άτομο με έναν ορισμένο (απαγορευμένο) τρόπο, όχι λόγο να επιφέρουμε τα *βέλτιστα* αποτελέσματα στον κόσμο. Το (καντιανό<sup>55</sup>) *status* του προσώπου δεν δικαιολογείται, *επειδή* καθιστά τον κόσμο καλύτερο<sup>56</sup>: καλύτερο σε σχέση και σε σύγκριση με *ποιόν*; Ενδέχεται – απλουστεύοντας – να γίνεται καλύτερος ο κόσμος ή να καθίσταται δυνατή η σωτηρία του, αν εξισώσουμε το άθροισμα  $1 + 1$  με το  $3$ . Είναι αδύνατο όμως να συλλάβουμε ή να *κατασκευάσουμε* οποιονδήποτε κόσμο, όπου θα ισχύει το άθροισμα  $1 + 1 = 3$ . (Τα βασανιστήρια απλώς παύουν να έχουν την απαξία που πράγματι έχουν [στον κόσμο μας] σε έναν άλλο κόσμο, όπου όντα όπως εμείς δεν αισθάνονται πόνο· ή, με άλλα λόγια, είναι αδύνατη εν προκειμένω η τροποποίηση της αξιολογήσεώς μας των βασανιστηρίων, αν δεν επέλθουν οι αντίστοιχες ριζικές μεταβολές στον φυσικό κόσμο).

Εδώ εγείρεται η εύλογη ανησυχία: αφήνοντας στην άκρη την ηθική θεωρία, πράττουμε – *εγώ και εσύ εδώ και τώρα*<sup>57</sup> – άραγε ηθικά, στην περίπτωση της προγραμματισμένης να εκραγεί συντόμως βόμβας, αν *επιλέξουμε* να *μη* βασανίσουμε τον ύποπτο ή ένοχο για την εγκατάστασή της, ώστε να μας αποκαλύψει πού την έχει τοποθετήσει; Αν, ωστόσο, η περίπτωση του βασανισμού του ύποπτου τρομοκράτη μάς φαίνεται κάπως εύλογη ή ανεκτή, είναι άραγε *ηθικά επιτρεπτό* να βασανίσουμε *γιά τον ίδιο ακριβώς λόγο και σκοπό* τους άσχετους, π. χ., προς την υπόθεση οικείου του (τη μητέρα του ή τα τέκνα του), αν μόνον έτσι θα σπάσει (§ 7.4) εν τέλει η βούλησή του; Κάπου οφείλει ο ηθικώς *ακέραιος* άνθρωπος να θέσει το προσήκον *όριο*.

Αν δεν δικαιολογείται το *επιβεβλημένο* των βασανιστηρίων, δεν νοείται, κατά τη γνώμη μου, καμμία δικαιολογία τους. Αν είναι να αξιολογήσουμε τον βασανισμό ως *καθήκον* διασώσεως της ζωής των πολλών ή όλων (§§ 9.1 επ.), τότε είναι μάλλον ηθικά προτιμότερο να *ελπίσουμε* ότι η σωτηρία του κόσμου δεν εξαρτάται από μας, άλλως να πιστεύσουμε ότι η ηθική, όπως και τα πλέον *βρώμικα χέρια*<sup>58</sup>, αδυνατεί αφ' εαυτής να αντιμετωπίσει το έσχατο κακό (όπως

Scheffler, *The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions* (Oxford: Clarendon Press, 2<sup>η</sup> έκδ. 1994), 86 σημ. 70.

<sup>55</sup> Πρβλ. Derek Parfit, *On What Matters*, τ. 1<sup>ος</sup>, 243 επ.

<sup>56</sup> Πρβλ. την κριτική των David McNaughton και Piers Rawling, «On Defending Deontology», *Ratio* 21 (1998), 37 επ., σε ένα περίφημο επιχείρημα του Thomas Nagel, «The Value of Inviolability», 108 επ., ότι από *ηθική* σκοπιά αληθεύει ότι *p*, διότι είναι *καλύτερο*, αν αληθεύει – *ergo*, ισχύουν δικαιώματα!

<sup>57</sup> Κατά την προσφιλή στον Rawls έκφραση· βλ., π. χ., *The Law of Peoples*, 33.

<sup>58</sup> Για τον σχετικό προβληματισμό βλ. Michael Walzer, «Political Action: The Problem of 'Dirty Hands'», in Sanford Levinson (ed.), *Torture*, 61 επ.

και η παραβίαση του απορρήτου της εξομολογήσεως...)<sup>59</sup>. (Κατά την καζαντζάκειο *ύβρη*, «εγώ μονάρχος μου έχω χρέος να σώσω τη Γης. Αν δεν σωθεί [όχι, αν δεν τη σώσω...!], εγώ φταίω!»)

7.6 Προς μιά επανεξέταση ενός νομικού ορισμού. Οι μέχρι τώρα αναπτύξεις μας ναι μεν δείχνουν το ατελές του ορισμού των βασανιστηρίων στη Σύμβαση<sup>60</sup>, επιτρέπουν, ωστόσο, στον νομοθέτη ή τον ερμηνευτή να δοκιμάσουν έναν νομικό επανορισμό των βασανιστηρίων εν όψει της μετά την 11<sup>η</sup> Σεπτεμβρίου 2001 ιστορικής περιόδου<sup>61</sup> (§ 7.1). Η επιτυχής έκβαση ενός τέτοιου εγχειρήματος θα είχε δύο αξιολογικές κανονιστικές συνέπειες: αφ' ενός θα κατοχύρωνε το *απόλυτο* της απαγορεύσεως των βασανιστηρίων, εν όψει μιάς ριζικής αναθεωρήσεώς της, αφ' ετέρου θα άφηνε *εκτός* του απαγορευτικού πεδίου της μορφές *ωμής* μεν *βίας* (όπως, π. χ., η πλήρης απομόνωση, η στέρωση ύπνου, η παρατεταμένη ορθοστασία του κρατουμένου ή η πρόκληση *ανασταλτικού* πόνου στον *ύποπτο επικίνδυνο* κ. τ. τ.<sup>62</sup>) *κατ' αρχήν απάνθρωπες και εξευτελιστικές*, που νομιμοποιημένα όμως *κατ' εξαίρεση* θα μπορούσαμε ίσως να ασκήσουμε *κατά* του *υπόπτου*, ώστε η απολυτότητα της απαγορεύσεως να μη είναι *ανεύλογη* ή *γελοιά*<sup>63</sup>: ό,τι ισχύει για λόγους *αρχής* (στη *θεωρία*) δεν δύναται παρά να μας δεσμεύει και στην *πράξη*<sup>64</sup> (έστω από λόγους *συμφέροντος*).

---

\* Η αντίρρηση ότι ο (κλασσικός) *ωφελμισμός* δεν σέβεται το *τεκμήριο αθωότητας* είναι πράγματι δικαιολογημένη, αν εξετάσουμε το ζήτημα υπό το φως δύο γενικότερων ερωτημάτων: είναι άραγε ο *ωφελμισμός* α) πράγματι *εχθρικός* προς την ιδέα του τεκμηρίου αθωότητας ως *φυσικού* (ή εμφύτου· πρβλ. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, 238) δικαιώματος και β) *ικανός* να το κατοχυρώσει επαρκώς ως *νομικό* δικαίωμα; Προς την καταφατική απάντηση σε *αμφότερα* τα ερωτήματα θα συνηγορούσε πράγματι ο θεμελιωτής του *ωφελμισμού* Jeremy Bentham. (Ως προς μεν το πρώτο,

---

<sup>59</sup> Αυτή η υπεράσπιση της ιδέας της *θηρσκειάς* δύναται να εκληφθεί ως η *καντιανή* απάντηση στην απόπειρα *συμφύσεως*, πέρα ενός (*μη* συνεπειολογικού ορίου), *μη* συνεπειοκρατικών (δεοντοκρατικών) και συνεπειοκρατικών αρχών, για την επίλυση ενός *ενδοθητικού* προβλήματος, από τους Kamm και Nagel (στα προαναφερθέντα στις παρούσες παραδόσεις έργα τους), καθώς και από τον Michael S. Moore, εν προκειμένω στο άρθρο του «Torture and the Balance of Evils», in *Placing Blame: A Theory of the Criminal Law* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 669 επ.

<sup>60</sup> Πρβλ. τον ορισμό του άρθρου 137<sup>A</sup> του Ποινικού Κώδικα.

<sup>61</sup> Χωρίς να θέλω με αυτό να δικαιολογήσω την πνευματική και επαγγελματική ανεντιμότητα των νομικών συμβούλων του Λευκού Οίκου, που στην προσπάθειά τους να θωρακίσουν νομικά τη διακυβέρνηση του νεότερου Bush και τους φορείς της (πρβλ. σημ. 21), παραβίασαν υψηλές αρχές και παραδόσεις της δικηγορίας, τις οποίες όμως – σημειωτέον – είχαν σεβασθεί κάποιοι νομικοί σύμβουλοι ακόμη και του ναζιστικού καθεστώτος· βλ. τα σχετικά άρθρα των David Luban και Scott Horton, in Karen J. Greenberg (ed.), *The Torture Debate in America*, 68 επ. και 136 επ.

<sup>62</sup> Για μιά συναφή υπόθεση που απασχόλησε το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων βλ. John Conroy, *Unspeakable Acts, Ordinary People: The Dynamics of Torture* (Berkeley: University of California Press, 2000), 187, και in William F. Schulz (ed.), *The Phenomenon of Torture*, 215 επ. Πρβλ. όμως David Sussman, «What's Wrong with Torture?», 11 σημ. 14, αλλά και του ίδιου, «Torture Lite: A Response», *Ethics and International Affairs* 23 (2009), 63 επ.

<sup>63</sup> Ως προς αυτό δεν υφίσταται λόγος να διαφωνήσει κανείς με τις *εννοιολογικές* συλλήψεις και αναπτύξεις της F. M. Kamm, ως προς το *επιτρεπτόν* των βασανιστηρίων, *Ethics for Enemies*, 15 επ., 32 επ.· βλ., επίσης, Jeff McMahan, «Torture in Principle and in Practice», *Public Affairs Quarterly* 22 (2008), 91 επ.

<sup>64</sup> Πρβλ. το περιώνυμο δοκίμιο του Kant, «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», 275 επ.

ιδίως με την οξυτάτη πολεμική του στο δοκίμιό του «Anarchical Fallacies», in *The Works of Jeremy Bentham* (Edinburgh: Bowring, 1843), 489 επ., ως προς δε το δεύτερο με τις εξαιρετικά διεισδυτικές παρατηρήσεις και αναπτύξεις του, ως προς μιά *ωφελμιστική* δικαιολόγηση των *νομικών* δικαιωμάτων, που συγκεντρώνει και σχολιάζει κατά τρόπο ανυπέρβλητο ο H. L. A. Hart στο δοκίμιό του «[Bentham on] Legal Rights», in *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory* [Oxford: Clarendon Press, 1982], 162 επ. Βλ. οπωσδήποτε την περισσότερο προσιτή στο ελληνικό αναγνωστικό κοινό κριτική παρουσίαση του Κωνσταντίνου Παπαγεωργίου, «Εισαγωγή», in του ιδίου (ed.), *Ο Ιερεμίας Μπένθαμ και η ελληνική επανάσταση* [Αθήνα: Ίδρυμα της Βουλής των Ελλήνων για τον Κοινοβουλευτισμό και τη Δημοκρατία, 2012], 11 επ. Ο David Lyons, «Utility and Rights», in Jeremy Waldron, *Theories of Rights* [Oxford: Oxford University Press, 1984], 111 επ., θα απαντούσε αρνητικά και στα δύο ερωτήματα· ως προς το πρώτο πρβλ. και του ιδίου, «Human Rights and the General Welfare», *Philosophy and Public Affairs* 6 [1977], 113 επ.) Οι εν λόγω αξιολογήσεις του Bentham (σε αμφοτέρω τα ζητήματα) έχουν κοινή ρίζα και συνυφαίνονται με το γενικότερο διαφωτιστικό, μεταρρυθμιστικό και κριτικό (της κρατούσας νομικής ιδεολογίας) φιλοσοφικό και πολιτικό πρόγραμμα του (περί του οποίου βλ. Ανδρέα Χ. Τάκη, «Αγγλικός Διαφωτισμός και κριτική της ιδεολογίας: Η κριτική του Jeremy Bentham στο Κοινοδίκαιο», *Υπόμνημα* 3 [2005], 73 επ.).

Ειδικότερα:

Σύμφωνα με τον λεγόμενο *κλασσικό ωφελμισμό* (για τον οποίο βλ. John Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, 48 επ.), εφ' όσον το *αγαθό* έγκειται στην ικανοποίηση της (έλλογης) επιθυμίας και, όπως σε όλες τις *τελολογικές* θεωρίες, ορίζεται *ανεξαρτήτως* του *ορθού*, το τελευταίο δεν δύναται να οριστεί παρά ως *μεγιστοποίηση* του πρώτου. Μιά κοινωνία είναι, κατά τον ωφελμισμό, *ορθολογικά* διαρθρωμένη, αν επιτυγχάνει το μέγιστο καθαρό υπόλοιπο ικανοποιήσεως, υπολογιζόμενο αθροιστικά στο σύνολο των ατόμων (εφεξής *αρχή της ωφέλειας*). (Ενώ η *ανθρωπολογική* εκκίνηση του ωφελμισμού είναι μάλλον *εγωιστική*, δοθείσης της απόλυτης επικυριαρχίας των αισθημάτων της *ηδονής* και του *πόνου*, και ίσως *μη* ηθική, το αίτημα του συνυπολογισμού *όλων* των φορέων των εν λόγω αισθημάτων, οι οποίοι δεν εξαντλούνται – σημειωτέον στην ανθρωπότητα [§§ 10.1 επ.], βάσει της μετρήσεώς τους αναλόγως της *εντάσεως*, της *διάρκειας*, της *βεβαιότητάς* τους κ. λπ., είναι γνησίως *ηθικό*. Ωστόσο, *εκ παραλλήλου*, το εύλογον των *ατομικών* σταθμίσεων ευημερίας κ. τ. τ., με τις οποίες όλοι είναι *στοιχειωδώς* εξοικειωμένοι, εξασθενεί ριζικά, όταν και συνολικώς η ίδια στάθμιση ενεργείται με τους ίδιους όρους, ως εάν η ίδια η κοινωνία να αποτελεί ένα άτομο. Το πολύ ο κλασσικός ωφελμισμός να δικαιολογεί, στο πλαίσιο της *αποτελεσματικής* προαγωγής των ιδίων συμφερόντων καθενός μας, ως προς τα οποία όλοι μας είμαστε οι καλύτεροι κριτές, υπό όρους *δημοσιότητας*, η οποία απαιτεί για την ίδια την αποτελεσματικότητα της εν λόγω προαγωγής τη λήψη σοβαρά υπ' όψιν και των συμφερόντων των *άλλων*, ή μάλλον των *περισσότερων*: οι προτιμήσεις μας για τις προτιμήσεις των άλλων συναντούν αξιοσημείωτα εμπόδια..., μιά κάποια εκδοχή *δημοκρατικού* πολιτεύματος, οργανωμένου κατά την αρχή της *πλειοψηφίας*.) Κατά τον κλασσικό ωφελμισμό το ζήτημα της *διανομής* είναι δευτερεύον: ορθή είναι η διανομή που εγγυάται τη μέγιστη δυνατή εκπλήρωση των (έλλογων) επιθυμιών· συνεπώς, καμμία διανομή δεν είναι *καθ' εαυτήν* καλύτερη (με μόνη εξαίρεση την περίπτωση ισοδυναμίας, όπου ευλόγως προτιμάται η πλέον ίση). Όπως είναι αναμενόμενο, η αρχή της ωφέλειας, χωρίς κάποιες περαιτέρω κανονιστικές προϋποθέσεις και δεσμεύσεις, έρχεται σε ευθεία αντίθεση προς ορισμένες επιταγές *δικαιοσύνης*, π. χ. του σεβασμού του *τεκμηρίου αθωότητας*, διότι δεν φαίνεται ότι υφίσταται λόγος *αρχής* για τη μη παραβίασή του, αν πρόκειται να μεγιστοποιηθεί το συνολικό αγαθό. Κατά την καίρια απόφαση του Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, 55, «[ο] ωφελμισμός δεν παίρνει στα σοβαρά τη διάκριση μεταξύ των προσώπων» (συνεπώς, *ούτε* την *ειδική ευθύνη* για τον βίο τους· για την αρχή της *ειδικής ευθύνης* στο πλαίσιο του πολιτικού ιδανικού του *ηθικού ατομισμού* [§ 3.7] βλ. κατωτέρω τις αναπτύξεις της § 16.3). Πώς είναι, συνεπώς, δυνατός ένας *ωφελμισμός με τεκμηρίο αθωότητας* (στην *ονομαστική* αξία του); Η αντίληψη του Bentham δεν φαίνεται ότι επιτρέπει μιά τέτοια σύλληψη:

Ο Bentham πραγματεύεται τρία είδη δικαιωμάτων από τη γνωστή τυπολογία του Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning* (στα επόμενα ακολουθώ, κατά βάση, την πραγματεύση του Hart, *ό. π.*· πρβλ. και τη μονογραφία μου, *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, §§ 1.2): τις *ελευθερίες*, τις *αξιώσεις* και τις *εξουσίες*. (Παραλείπει τις *ασυλίες* και θα διαπιστώσουμε αργότερα τον λόγο.) Παρ' ότι ο ίδιος είναι εχθρικός προς την *ιδεολογία* των φυσικών δικαιωμάτων, δεν τα συγχέει με τις *φυσικές ελευθερίες*. Όπως μας δείχνει η τυπολογία του Hohfeld, το αντίθετο της ελευθερίας (ή του προνομίου) είναι η *υποχρέωση* (λέξη συνώνυμη με το *καθήκον* [§ 9.6], κατά τον Bentham) και το



σύστοιχό της η ελλείπουσα αξίωση εκ μέρους ενός άλλου προσώπου. Κατά τον Bentham, οι φυσικές ελευθερίες έχουν την πηγή τους στην έλλειψη εξαναγκασμού, θεμελιώνονται σε ρητά επιτρεπτικούς νόμους ή στη σιωπή του νόμου (μας θυμίζουν το *status negativus* του Georg Jellinek, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, [Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2<sup>η</sup> έκδ. 1905], 87) και ενέχουν, βέβαια, μεγάλη σπουδαιότητα για την κοινωνική ζωή: π. χ., για τον οικονομικό ανταγωνισμό. Αν, λοιπόν, δεν υφίσταται ως προς τον αυτουργό υποχρέωση να πράξει ούτε να μη πράξει κάτι, τότε βρίσκεται σε καθεστώς φυσικής ελευθερίας. Η αξίωση, τώρα, κατά τον Bentham, δεν είναι παρά η άλλη όψη της υποχρέωσης (εξαιρουμένων των υποχρεώσεων προς τον εαυτό μας, όπως στην περίπτωση της απαγορεύσεως της [απόπειρας (§ 11.2)] αυτοκτονίας). Κατά τον ίδιο (ο οποίος, πιστός στο πρόγραμμά του, δεν διατυπώνει κάποιοι *more geometrico* ορισμό του δικαιώματος), το γεγονός ότι ο αυτουργός έχει μία αξίωση δεν σημαίνει παρά το ότι είναι ο ωφελούμενος από την εκπλήρωση μιάς υποχρέωσης: αποτελεί τον υπέρ ου η υποχρέωση. Περαιτέρω, κάθε αδίκημα, ποινικό ή αστικό, δεν αποτελεί παρά προσβολή κάποιας αξίωσης. Η θεωρία του δικαιώματος ως οφέλους σημαίνει ότι ο δικαιούχος (ατομικά προσδιοριστέος ή μη) ταυτίζεται με τον υπέρ ου η εκπλήρωση της υποχρέωσης. Ωστόσο, το όφελος (όπως και αν τον ορίσουμε) από την εκπλήρωση μιάς υποχρέωσης δεν αποτελεί αναγκαίο ούτε επαρκή όρο για την ύπαρξη μιάς αξίωσης. Ως προς το τελευταίο, αρκεί να επισημάνουμε τις μη αντίστοιχες προς αξιώσεις ποινικές ή διοικητικές υποχρεώσεις μας (ή τις υποχρεώσεις μας προς τα ζώα καθ' εαυτά [§§ 10.1 επ.]). Ως προς το πρώτο, ο Hart, ό. π., επικαλείται ένα περίφημο αντιπαράδειγμα: σε μία σύμβαση οι τυχόν ωφελούμενοι από τη σύμβαση τρίτοι (ακόμη και αν είναι οι μόνοι ωφελούμενοι, όπως, π. χ., στις υπέρ τρίτου συμβάσεις: βλ. Μιχ. Π. Σταθόπουλου, *Γενικό Ενοχικό Δίκαιο*, 1317 επ.) δεν είναι (άνευ ετέρου, χωρίς, δηλαδή, τη βούληση των συμβαλλομένων) και δικαιούχοι της υποχρέωσης: δεν αποκτούν αξίωση για την εκπλήρωση των συμβατικών υποχρεώσεων.

Όπως προαναφέραμε, ο Bentham αγνοεί το τέταρτο είδος της τυπολογίας του Hohfeld, τα δικαιώματα ως ασυλίες. Τούτο είναι αναμενόμενο: οι ασυλίες έχουν ως εννοιολογικό αντίθετό τους τη νομική αδυναμία, εν προκειμένω θέτουν δε περιορισμούς στην αρμοδιότητα της νομοθετικής εξουσίας. Ο Bentham όμως είναι καχύποπτος απέναντι σε κάθε ιδέα περιορισμού του νομοθέτη από (συνταγματικά) δικαιώματα. Δύο είναι οι βασικοί λόγοι που αναπτύσσει στο δοκίμιό του *Anarchical Fallacies* και σχετίζονται με τον νομικό θετικισμό του: Πρώτον, δικαιώματα θεσπίζονται μόνον από τον νομοθέτη: συνεπώς, δεν υπάρχουν φυσικά δικαιώματα, όπως του τεκμηρίου αθωότητας. Βεβαίως, ως προς αυτό, κάποιος κάλλιστα δύναται να αντιτείνει ότι και τα συνταγματικά (ανθρώπινα) δικαιώματα τα θεσπίζει ο συντακτικός νομοθέτης. Ο νομικός θετικισμός του Bentham είναι όμως στρατευμένος. Ο ίδιος θεωρεί ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα (τα απαράγραπτα, απαραβίαστα κ. τ. τ.) συντηρούν ένα πνεύμα διαρκούς αντιστάσεως, ανταρσίας και εξεγέρσεως κατά της κρατικής εξουσίας. Τούτο υποθάλπεται από τις ασάφειες, τη ρητορική χρήση και τις εσωτερικές αντιφάσεις των σχετικών διακηρύξεων περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Π. χ., κατά τον Bentham, ένα ίσο δικαίωμα στην ιδιοκτησία αποτελεί για τον μη ιδιοκτήτη ευχολόγιο: από την άλλη πλευρά, ένα δικαίωμα όλων σε ίση ιδιοκτησία οδηγεί στην κατάλυση της κοινωνικής τάξεως και ειρήνης. (Οφείλει πάντως να διακρίνει κανείς το δικαίωμα προς ιδιοκτησία από τα δικαιώματα εκ της ιδιοκτησίας: πρβλ. Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα, § 7.1).

Υπάρχουν όμως άραγε ωφελμιστικοί λόγοι αρχής για την κατοχύρωση ενός νομικού δικαιώματος, ως τίτλου εξαναγκασμού, όπως του τεκμηρίου αθωότητας; Η πιο δημοφιλής κριτική κατά του ωφελμισμού έγκειται στο ότι αυτός αδυνατεί να δικαιολογήσει τα ανθρώπινα δικαιώματα και τον προσήγοντα σεβασμό τους: την κατηγορηματική προτεραιότητά τους. Το κατορθώνει άραγε ως προς τα νομικά δικαιώματα; Π. χ., ως προς το δικαίωμα της κυριότητας (βλ., αναλυτικά, Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα, §§ 2.2, 3.1): γιατί να μη δικαιολογείται οποτεδήποτε ο παραμερισμός της κυριότητας του κυρίου (π. χ., στην άχρηστη για αυτόν θέση σταθμεύσεως αυτοκινήτου), αν υφίσταται εναλλακτική χρήση του πράγματος από κάποιο άλλο πρόσωπο (π. χ., από τον έχοντα σχετική ανάγκη γείτονά του), ή την οργανωμένη κοινωνία συλλογικώς, που μεγιστοποιεί τη συνολική ωφέλεια (όπως επιχειρηματολογεί πειστικά ο Lyons, «Utility and Rights»); Σε ένα τέτοιο αντιπερίγραφο φαίνεται ότι ο ωφελμισμός δεν δύναται να αντιτείνει άμεσους λόγους αρχής χωρίς να (αυτο)αναιρεθεί. (Αντίθετα, θεμελιώνει μία αρνητική ευθύνη του δρώντος υποκειμένου ως προς τη συμβολή του στη συνολική ωφέλεια: πρόκειται για τη συνήθη δικαιολογία υπερασπίσεως των *δωσίλογων* κάθε είδους: πρβλ. Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics* [Cambridge: Cambridge University Press, 1972], 82 επ.) Ενδεχομένως όμως ένας ωφελμιστής δύναται να αντιτείνει έμμεσους λόγους:

Μερικοί, λοιπόν, υποστηρίζουν ότι, για την αξιολόγηση της συμβολής συγκεκριμένων πράξεων στη συνολική ωφέλεια, δεν εφαρμόζεται άμεσα (στο πρακτικό πεδίο) η αρχή της ωφέλειας, αλλά ενδιάμεσοι κανόνες (προδιατυπωμένοι από θεωρητική οπτική γωνία). Τέτοιοι είναι και οι κανόνες των δικαιωμάτων, όπως του *τεκμηρίου αθωότητας*. Ωστόσο, και πάλι, η διαφορά δεν είναι άραγε απλώς *μεθοδολογική*; Κάθε εξαίρεση από έναν κανόνα δύναται να διατυπωθεί ως κανόνας, όπως, π. χ. στην περίπτωση *καταχρήσεως δικαιώματος*. Δικαιολογώντας από ωφελιμιστική σκοπιά τον θεσμό της καταχρήσεως δικαιώματος, αν ο αυτουργός *A* έχει ένα δικαίωμα στο *x* (π. χ., στη *σωματική ακεραιότητα*), όσο *περισσότεροι* ωφελούνται από τη παραβίασή του (ας αναλογισθούμε ένα διαρκώς διευρυνόμενο Κολοσσαίο, οι θεατές του οποίου απολαμβάνουν τον βασανισμό του *A*), τόσο περισσότερο *καταχρηστική*, σύμφωνα με την αρχή της μεγιστοποίησης της ωφέλειας (αλλά εις πείσμα των πλέον *έγκριτων* ηθικών πεποιθήσεών μας [§ 1.11]), καθίσταται η άσκηση του δικαιώματος του *A* στο *x*. Περαιτέρω, ακόμη και αν ο ωφελιμισμός δικαιολογούσε το δικαίωμα στο *x* ως *απόλυτο* κανόνα από την οπτική γωνία της *αιωνιότητας* (πρβλ. Brad Hooker, *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality* [Oxford: Oxford University Press, π. χ., 32], και πάλι η στέρηση του *A* από το *x* προσβάλλει τον ίδιο τον *A* (το *θήμα* εν προκειμένω των βασανιστηρίων), όχι απλώς τις μακροπρόθεσμες προσδοκίες, π. χ., ασφάλειας και ευημερίας των κοινωνιών του δικαίου (πρβλ. Will Kymlicka, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, 116 επ.). (Η κριτική μας δεν αφορά πάντως στους κινδύνους που τυχόν ενέχει ο ωφελιμισμός, εφ' όσον υιοθετηθεί ως *θεωρία δικαιοσύνης*, αλλά στη *βασμότητά* της.) Εν πάση περιπτώσει, σύμφωνα με την άποψη αυτή (βλ., π. χ., Richard B. Brandt, *Morality, Utilitarianism, and Rights* [Cambridge: Cambridge University Press, 1992], 206 επ., καθώς και R. M. Hare, *Political Morality* [Oxford: Clarendon Press, 1989], 96 επ.), ακολουθούμε κανόνες, διότι δεν είναι ευχερής η άμεση αξιολόγηση των πράξεων με βάση της αρχή της ωφέλειας: οι αυτουργοί έχουν ανάγκη προσανατολισμού μέσω σαφών και ευχερώς εφαρμόσιμων κανόνων. Είναι, ως εκ τούτου, *πιθανότερη* η μεγιστοποίηση της συνολικής ωφέλειας, εν όψει της *αβεβαιότητας* ως προς το τί τη μεγιστοποιεί *περιπτωσιολογικά*, αν συμμορφωνόμαστε προς σχετικούς *γενικούς και αφηρημένους* κανόνες. Και πάλι όμως ερωτάται: αν ο ωφελιμιστής αυτουργός είναι *βέβαιος* ότι η άπαξ προσβολή του δικαιώματος, όπως του *τεκμηρίου αθωότητας*, μεγιστοποιεί τη συνολική ωφέλεια, έχει άραγε (ωφελιμιστικούς) λόγους *αρχής* (πρβλ. Stephen Darwall, *Philosophical Ethics* [Boulder: Westview Press, 1998], 137 επ.) να απόσχει από τη διάπραξη της, παρ' ότι παραβιάζει ωφελιμιστικό κανόνα; (Το *τεκμήριο αθωότητας*, κατά τον ωφελιμισμό, αποτελεί *δευτερεύοντα* ή *παράγωγο* κανόνα· όχι *πρώτη αρχή*· πρβλ. John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», in *Collected Papers*, 349.) Ή: αν μεταβληθούν ριζικά οι μέχρι τώρα *προτιμήσεις* των μελών μιάς κοινωνίας, οι οποίες από *θεωρητική* σκοπιά δικαιολογούσαν το δικαίωμα στη *σωματική ακεραιότητα*, και πλέον οι συντριπτικά περισσότεροι απολαμβάνουν τον βασανισμό *αθών*, τί μας εμποδίζει στο πρακτικό πεδίο να το προσβάλλουμε; Ο *συνεπής* ωφελιμιστής μάλλον συνομολογεί ότι πάντοτε συντρέχει η δυνατότητα προσβολής των δικαιωμάτων για ωφελιμιστικούς λόγους ή σκοπούς (π. χ., η *καταδίκη* ενός *αθώου* για τη διαφύλαξη της *κοινωνικής ειρήνης*), υπενθυμίζοντάς μας (ως συνήθως) το ηθικώς *μη* κρίσιμο ότι αυτό *συμβαίνει σπανίως*, αν δεν είναι *πρακτικώς απίθανο* να συμβεί. Ο ωφελιμισμός δεν κατοχυρώνει (όπως θα το διατυπώναμε με *καντιανούς* όρους) την *αναγκαιότητα* και *καθολικότητα* του δικαιώματος, ως *τίτλου εξαναγκασμού*· δηλαδή την *προτεραιότητά* του έναντι του αγαθού. (Το ίδιο ισχύει και για την οικονομολογική οπτική γωνία της *μεγιστοποίησης του πλούτου*, κατά την οποία, στο θέμα του κυρίως κειμένου, ο *σαδιστής* θα πρέπει να εξαγοράσει τις υπηρεσίες των θυμάτων του σε μιά *γνήσια* αγορά. Ωστόσο, σε μιά τέτοια αγορά, τα βασανιστήρια είναι σε τέτοιο βαθμό *αντιδημοφιλή* [και όχι, βέβαια, *εγγενώς κακά*], ώστε η ίδια η εκτοξευμένη σε *δυσθεώρητα* ύψη τιμή τους τα θέτει *εκτός* εμπορίου· πρβλ. Richard A. Posner, *The Economics of Justice* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981], σ. 5.)

Το αν η υιοθέτηση του κανόνα του *τεκμηρίου αθωότητας* μεγιστοποιεί *μακροπρόθεσμα* τη συνολική ωφέλεια (ή την *ατομική ελευθερία*· πρβλ. H. L. A. Hart, «Prolegomenon to the Principles of Punishment», in *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law* [Oxford: Oxford University Press, 2<sup>η</sup> έκδ. 2008], π. χ., 23) είναι ζήτημα *εμπειρικό* (υποκείμενο σε *ανταπόδειξη*). Ακόμη και αν περιορίζαμε την αρχή της ωφέλειας ως *κριτήριο* ορθότητας των *κανόνων* και την αποκλείαμε από τη διαδικασία λήψεως *αποφάσεων* από τους αυτουργούς, αποβλέποντας ομοίως στη μεγιστοποίηση της ωφέλειας, και πάλι ο ωφελιμιστής θα *αυτοαναίρειτο*, εφ' όσον θα απαιτούσε από τους ενδιαφερομένους να λάβουν *αντ' αυτής* υπ' όψιν τους άλλους (πρωτίστως *αντιωφελιμιστικούς*) λόγους (πρβλ. Bernard Williams, *Morality*, 135). Ίδου ένα (αντι)παράδειγμα (βλ. Jeffrey Brand -

Ballard, *Limits of Legality: The Ethics of Lawless Judging* [Oxford: Oxford University Press, 2010], ιδίως 253 επ.): Στην έννομη τάξη *E* κάθε δικαστής διατηρεί ατομικό λογαριασμό με *x* πιστωτικές μονάδες, οι οποίες του επιτρέπουν, κατά τη διάρκεια της όλης σταδιοδρομίας του, να παραβλέψει τον νόμο έως έναν ορισμένο αριθμό περιπτώσεων (που να μη αναρθεί, δηλαδή, την *αποτελεσματικότητά* του), όταν στη συγκεκριμένη διαφορά δεν δικαιολογείται η τήρησή του για *δικαιοπολιτικούς* λόγους: π. χ., *δημοσίου συμφέροντος*. Τούτο σημαίνει ότι ένας δικαστής, ο οποίος έχει ήδη καταναλώσει την τελευταία πιστωτική μονάδα του λογαριασμού του, κηρύσσοντας αθώο τον *A*, αν και ήταν ένοχος, επειδή συνέτρεχαν αντίθετοι δικαιοπολιτικοί λόγοι (ή δεν συνέτρεχε ο λόγος της προλήψεως του εγκλήματος), δικαιολογείται, γιά το ίδιο ακριβώς έγκλημα που διέπραξε ο *A* και, αργότερα, ο *B* υπό τις ίδιες ακριβώς περιστάσεις κ. τ. τ., να εφαρμόσει εντελώς διαφορετικά (αντιφατικά) τον νόμο, καταδικάζοντας, τώρα, τον πράγματι ένοχο *B*!

Ο ωφελιμισμός δεν αξιολογεί, λοιπόν, τα δικαιώματα παρά ως *εργαλείακές* αξίες. Όπως επισημαίνει ο Nozick (§ 4.7), *Anarchy, State, and Utopia*, 28 επ., ακόμη και αν ο ωφελιμισμός δικαιολογούσε γενικά και αφηρημένα τα δικαιώματα, όπως του *τεκμηρίου αθωότητας*, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν θα αποδεχόταν (για λόγους *αρχής*) την *προσβολή* ενός δικαιώματος κάποιου κοινωνού χάριν της μεγιστοποίησης της συνολικής ωφέλειας: πώς δύναται ένας ωφελμιστής να επικαλεσθεί λόγους αρχής γιά να αρνηθεί *απολύτως* τον διαμελισμό του σώματος ενός ατόμου, αν πρόκειται να σωθούν με τα όργανά του *περισσότερα*; Από την οπτική γωνία του ουδέτερου *παρατηρητή* δεν φαίνεται ότι υφίστανται λόγοι εναντίωσης. Ωστόσο – κάποιος θα επιχειρηματολογούσαν (πρβλ. Amartya Sen, «Rights and Agency», *Philosophy and Public Affairs* 11 [1982], 3 επ.) ότι – τέτοιοι λόγοι υφίστανται από την οπτική γωνία των ιδίων των *αυτουργών* (πρβλ. τη σχετική διάκριση του *μη* συνεπειοκράτη Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, 152 επ., 158 επ.). Από τη σκοπιά του *χειρουργού* που καλείται να διαμελίσει το ανθρώπινο σώμα ζώντος χάριν της σωτηρίας των περισσότερων, ο κόσμος γίνεται *χειρότερος* από ό,τι θα ήταν χωρίς την κρίσιμη επέμβασή του σε αυτόν. (Αν όμως ο ίδιος είχε προκαλέσει τον κίνδυνο στη ζωή των εν λόγω περισσότερων;) Πώς, λοιπόν, ο ωφελιμισμός (και ίσως κάθε *συνεπειοκρατική* θεωρία), δύναται να δικαιολογήσει και να κατοχυρώσει τα δικαιώματα στην *ονομαστική* αξία τους. Ωστόσο, σε αντίθετη περίπτωση, θα εξακολουθούσε να είναι άραγε *αμιγώς* ωφελιμισμός; Ένα τέτοιο εγχείρημα (παρ' όλο το φιλοσοφικό κόστος του) φαίνεται ότι ανέλαβε ο John Stuart Mill.

Ο Mill υποστηρίζει (*Ωφελιμισμός*, μετ. Φιλήμονος Παιονίδη [Αθήνα: Πόλις, 2002], 81 επ.) ότι η αξία της δικαιοσύνης έγκειται στον σεβασμό των *ηθικών* δικαιωμάτων των ατόμων, όπως, βέβαια, του *τεκμηρίου αθωότητας*, και ότι δεν υφίσταται σύγκρουση μεταξύ των αρχών της δικαιοσύνης και της ωφελιμιστικής ηθικής: αντιθέτως, η δικαιοσύνη αποτελεί αναντικατάστατη αξία της τελευταίας: η κατοχή ενός ηθικού δικαιώματος δεν σημαίνει παρά ότι η κοινωνία οφείλει να το προστατεύσει γιά λόγους ακριβώς *γενικής ωφέλειας*. Κατά τον ίδιο, τα θεμελιώδη *δικαιώματα συνυπολογίζονται* στη γενική ωφέλεια και είναι, συγχρόνως, *υπέρτερα* από άλλες αξιώσεις της: η ικανοποίηση των διακυβευόμενων *θεμελιωδών* συμφερόντων του ατόμου στην περίπτωση συγκρούσεώς τους με απλά συμφέροντα ωφέλειας προηγείται πάντοτε, διότι τα πρώτα συνεισφέρουν ένα ιδιαίτερα σημαντικό ως προς την αξία της *ατομικότητας* είδος ωφέλειας (διαφέρουν, δηλαδή, όχι απλώς ποσοτικά, αλλά *ποιοτικά*). Τα θεμελιώδη δικαιώματα, ιδίως της *ασφάλειας* και της *ελευθερίας*, αποτελούν ουσιαστικά της ανθρώπινης *ευημερίας*. (Ο Mill πράγματι διακρίνει την *κατάσταση* από τα *δικαιώματα* ευημερίας.) Ωστόσο, ως προς τί καθίσταται η *εξ αντικειμένου* ευημερία διακριτή από την *εξ υποκειμένου*; Ο συνεπής ωφελμιστής οφείλει να επιχειρηματολογήσει ότι *δεν* πρόκειται γιά το *status* του προσώπου. Το *απαραβίαστο* των δικαιωμάτων του προσώπου ενδέχεται πράγματι να μεγιστοποιεί τη συνολική ωφέλεια (το ζήτημα είναι *εμπειρικό*), ωστόσο, η ίδια η εμπειρική *μεγιστοποίησή* της δεν δύναται να αποτελεί τον ζητούμενο *αυτοτελή λόγο* του, διότι, κατά τον Mill, εμπειρικά, *δεν* υφίσταται εναλλακτική δυνατότητα μεγιστοποίησής της (πρβλ. H. L. A. Hart, «Utilitarianism and Natural Rights», *in Essays in Jurisprudence and Philosophy* [Oxford: Clarendon Press, 1983], 191). Το *status* του προσώπου πρέπει να *προηγείται* κανονιστικά του υπολογισμού της ωφέλειας, αν δε ο αυτουργός έχει ως ηθικό καθήκον του να λαμβάνει υπ' όψιν του τα συμφέροντα των άλλων, ως εάν ήταν δικά του, τότε, όπως επισημαίνει ο Dworkin (*Law's Empire*, 294), η *προσωπική αυτονομία* (ως *ατομικότητα*) εξαιλείται:

Πράγματι, κατά τον Mill, τα ηθικά δικαιώματα, όπως του *τεκμηρίου αθωότητας*, διακρίνονται από δύο χαρακτηριστικά γνωρίσματα: α) η ισχύς, η επιτακτικότητα και η προτεραιότητά τους δικαιολογείται από τα *ουσιώδη* συμφέροντα της ανθρώπινης ευημερίας και β) η κατοχύρωσή τους τείνει να μεγιστοποιήσει την κοινωνική ωφέλεια. Τίθεται, λοιπόν, το ερώτημα αν τα δύο γνωρίσματα

είναι *συμβατά* (πρβλ. John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 278 επ.). Προκειμένου να απαντηθεί όμως το ερώτημα, πρέπει να προβούμε, όπως ο Mill, σε κάποιες ουσιώδεις ηθικές παραδοχές περί θεμελιωδών ανθρώπινων συμφερόντων και *τελειοκρατικών* αξιών, περιλαμβανομένης της ίδιας της αξίας της *ατομικότητας* κ. ο. κ. (Η εν προκειμένω *κριτική* απόσταση του Mill από την αρχή της μεγιστοποίησης της ωφέλειας δεν σημαίνει άραγε, συγχρόνως, και την απόγλιση από το δόγμα του ωφελιμισμού;) Ο ωφελιμισμός το πολύ να δικαιολογεί ότι το δόγμα του *εναρμονίζεται* με την προστασία των δικαιωμάτων, ακόμη και με την απόλυτη προτεραιότητα του συστήματος των δικαιωμάτων, ωστόσο, για τους δικούς του (*περιεκτικούς*) λόγους (όπως θα υποστήριζε ο ύστερος Rawls· πρβλ. ως προς αυτό Samuel Scheffler, «Rawls and Utilitarianism», in Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, 426 επ.). Ωστόσο, είναι μάλλον *αναστοχαστικά* *συνεπέστερο* (§ 1.11) να δεχθούμε ότι, όπως δεν έχουμε, βέβαια, επιθυμίες για να μεγιστοποιούμε τη συνολική ωφέλεια, αλλά αυτές – έστω ότι – απλώς έχουν την πηγή τους στη *ζωική* φύση μας, ομοίως δεν κατέχουμε τα δικαιώματα, όπως το *τεκμήριο αθωότητας* στην ονομαστική αξία του (κατά την *κανονιστική αναγκαιότητα* του, δηλαδή, και όχι σύμφωνα με την *ψυχολογική* αρχή του *συνειρμού*, ως αρχή οικονομίας, ή από συνήθεια [πρβλ. *Ωφελιμισμός*, 125 επ.], αλλά αυτά έχουν την *κανονιστική* πηγή τους, τους λόγους *ισχύος* τους, στην *ηθική* φύση μας· στην *προσωπικότητά* μας (§ 10.8) Με άλλα λόγια, όπως θα επιβεβαιωθεί στη συνέχεια του κυρίως κειμένου ως προς την έσχατη απαξία των βασανιστηρίων, είναι, και πάλι, *αναστοχαστικά* *συνεπέστερο* να *μη* αποτελεί η μεγιστοποίηση της συνολικής ωφέλειας τον λόγο *ισχύος* των δικαιωμάτων (§ 7.5 και σημ. 55).

Έστω, π. χ., η *απόλυτη* απαγόρευση των βασανιστηρίων ως ζήτημα *ανθρώπινης αξιοπρέπειας*. Γιατί να μη σταθμίζεται έναντι του *επιτακτικού* συμφέροντος, π. χ., να αποκαλύψει ο ύποπτος *απαγωγής* τη θέση που βρίσκεται το θύμα του; Η *συνεπειοκρατία* αδυνατεί για *λόγους* αρχής να αποκλείσει *κανονιστικά* την εν λόγω στάθμιση· *συνεπώς*, αδυνατεί να συλλάβει την *κατηγορηματικότητα* της απαγόρευσης, δηλαδή τα *βασανιστήρια* ως *έσχατο κακό*. Τίποτε το μοιραίο: *όλες* οι θεωρίες κρινονται *συνολικά* (πρβλ. John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, 83). Μια εξεζητημένη, ωστόσο, εκδοχή της *συνεπειοκρατίας* ως *σταθμίσεως* αξιών θέλει να συλλάβει και την *κατηγορηματικότητα* της απαγόρευσης, υποστηρίζοντας ότι εν προκειμένω η *στάθμιση* *αποβάνει πάντοτε υπέρ* της ανθρώπινης αξιοπρέπειας (πρβλ. Robert Alexy, *Theorie der Grundrechte*, 94 επ.). Ερωτάται *πάντοτε υπέρ...* *εκ των υστέρων* άραγε ή *εκ των προτέρων*; Το *εκ των υστέρων* πάντοτε είναι ζήτημα *εμπειρικό*: πώς δύναται να αποκλείσει *κανείς* τη δυνατότητα κάποτε στο μέλλον, χωρίς *αναθεώρηση* του παρελθόντος, να εμφανισθεί η *περίπτωση* που να δικαιολογεί ένα αποτέλεσμα *αντίθετο* προς *όλα* τα προηγούμενα; Το *εκ των προτέρων* πάντοτε *καθιστά* την ιδέα της *στάθμισης* *εμμονική*. Το αν στη συγκεκριμένη *στάθμιση* *προβάνει* ο δικαστής ή – υποτίθεται – ο νομοθέτης είναι *και* *μεθοδολογικά* *αδιάφορο*. Η *θεωρία* της *σταθμίσεως*, είναι πάντως *κρατούσα*, όχι μόνον επειδή είναι *ασυνεπής* ή *αδιαφανής*, αλλά και επειδή είναι *πολιτικά* *ελκυστική*: ιδίως η *δοκιμασία* της *αναλογικότητας* είναι *ελαχίστως* *απαιτητική*, διότι *αρκείται* στο *εύλογον* των, *κατά* *διακριτική ευχέρεια*, *επιλογών*, όπως, π. χ., στην περίπτωση της *υποτιθέμενης* *σύγκρουσης* της *ελευθερίας του λόγου*, ως *εγγενούς αγαθού*, με την *προστασία* του *εγγενούς αγαθού x* (το *αγνώ*) που – υποτίθεται – *δικαιολογεί* *συνταγματικά* την *απαγόρευση* της *αμφισβήτησης* του *Ολοκαυτώματος*. Πρβλ., από την πλέον φιλική, αλλά και *βάσιμη*, προς την *αρχή* της *αναλογικότητας* *σχοπιά*, τον *προβληματισμό* του Jacob Weinrib, *Dimensions of Dignity: The Theory and Practice of Modern Constitutional Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), ιδίως σς 215 επ.: *πριν* *τεθεί* το *δικαίωμα*, με τα *μόνα* *μέτρα* και *σταθμά* της *ανθρώπινης αξιοπρέπειας*, στη *μία* ή την *άλλη* *πλευρά* του *ζυγού* *προς* *στάθμιση*, *πρέπει* *προηγουμένως* να *έχουν* *απαντηθεί* τα *ερωτήματα* *ότι*, *πρώτον*, τα *προς* *τοποθέτηση* *δύνανται* να *τοποθετηθούν* και, *δεύτερον*, *ότι* *συντρέχει* *πραγματι* *λόγος* να *τοποθετηθούν*. Ούτε το *πρώτο* ούτε το *δεύτερο* *ερώτημα*, δηλαδή, *αποτελεί* *ζήτημα* *σταθμίσεως*, αλλά *προϋποτίθενται* *κάθε* *σταθμίσεως*. (Βλ., επίσης, του ιδίου, «When Trumps Clash: Dworkin and the Doctrine of Proportionality», *Ratio Juris* 30 [2107], 341 επ.)