

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ
ΤΗΣ ΔΗΜΗΤΡΑΣ ΚΟΥΝΤΑΚΗ

ΖΩΑ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ, ΜΙΑ ΜΗ ΑΝΘΡΩΠΟΚΕΝΤΡΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

*Ο πόνος τους, τα βάσανά τους, η μοναξιά τους, η αθωότητά τους, ο θάνατός τους.
Θυμός. Οργή. Οίκτος. Θλίψη. Αηδία. Ολάκερη η δημιουργία στενάζει κάτω από το βάρος του
κακού που εμείς οι άνθρωποι προκαλούμε σ' αυτά τα βουβά, ανίσχυρα πλάσματα.*

Tom Regan

Το έργο συγχρηματοδοτείται από την Ελλάδα και την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση», στο πλαίσιο της Πράξης «Πρόγραμμα Χορήγησης Υποτροφιών για Μεταπτυχιακές Σπουδές Δευτέρου Κύκλου Σπουδών» (MIS-5003404), που υλοποιεί το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών (ΙΚΥ).



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση

Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



Ευχαριστίες

Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά όλους όσους συνέβαλαν στην επιτυχή ολοκλήρωση της παρούσας διατριβής, και ειδικότερα:

Τον επιβλέποντα Αναπληρωτή Καθηγητή, κ. Κ. Σαργέντη, για την εμπιστοσύνη, την ενθάρρυνση και την πολύτιμη καθοδήγησή του.

Τα μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής, τον Επίκουρο Καθηγητή κ. Κ. Κουκουζέλη και την Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Ε. Παπαδάκη, για την πολύ ουσιαστική βοήθειά τους.

Τα μέλη της εξεταστικής επιτροπής για τις ουσιώδεις υποδείξεις τους και για το ενδιαφέρον που έδειξαν.

Το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών (Ι.Κ.Υ.) για την οικονομική στήριξη που μου παρείχε για διάστημα δύο χρόνων κατά τη διάρκεια εκπόνησης της διατριβής μου.

Τέλος, επιθυμώ να εκφράσω ιδιαίτερες ευχαριστίες στον συνάδελφο και σύντροφό μου Χαράλαμπο Παπαδαμιανό για τις μακροσκελείς συζητήσεις μας πάνω στο ζήτημα της Ηθικής για τα άλλα ζώα και για τη συνεχή και πολύπλευρη στήριξή του.

Πίνακας περιεχομένων

Εισαγωγή.....	8
Η σχέση του ανθρώπου με τα άλλα ζώα σήμερα	10
Ειδισμός	11
«Τα άλλα ζώα» ή «Τα μη ανθρώπινα ζώα»;	18
Αποσαφηνίσεις	20
Δομή της διατριβής.....	22
ΜΕΡΟΣ Α΄	25
1. Ανθρωποκεντρισμός ή η θεωρητική υποστήριξη της χρήσης των άλλων ζώων, μια σύντομη ιστορική παρουσίαση	26
Αρχαιότητα	26
Χριστιανισμός	31
Ντεκάρτ.....	34
Καντ.....	36
2. Σύγχρονες εξισωτικές θεωρίες	41
2.1. Peter Singer (ωφελμισμός).....	44
2.2. Richard D. Ryder (painism)	56
2.3. Tom Regan (η υπόθεση των δικαιωμάτων των άλλων ζώων)	64
2.4. Paul Taylor (βιοκεντρικός εξισωτικός ατομικισμός)	74
2.5. Christine Korsgaard (Καντ)	95
2.6. Δυο πολιτικές προσεγγίσεις	104
2.6.1. Martha Nussbaum και η προσέγγιση των ικανοτήτων (Capabilities approach)	104
2.6.2. Josephine Donovan (Ηθική της φροντίδας).....	111
Μικρή ανακεφαλαίωση	115

ΜΕΡΟΣ Β'.....	117
1. Βασικά προβλήματα για τη διαμόρφωση μιας ηθικής θεωρίας για τα άλλα ζώα	118
1.1. Η Νατουραλιστική Πλάνη: ένα βασικό πρόβλημα για τη διαμόρφωση κάθε ηθικής θεωρίας.....	119
1.2. Η έννοια του προσώπου: ένα σοβαρό πρόσκομμα.....	127
1.3. Η διαιρετική έννοια του ηθικού στάτους.....	135
Συμπέρασμα	140
2. Μια εναλλακτική οπτική, στη θεωρία και στην πράξη	143
2.1. Θεωρία: Επανατοποθέτηση της θεωρίας του P. Taylor.....	144
Το ζήτημα των δικαιωμάτων	154
2.2. Πράξη: Η «προσέγγιση της κατάργησης» του Gary Francione (The Abolitionist Approach)	156
Το βασικό δικαίωμα των άλλων ζώων να μην είναι ιδιοκτησία	160
Κατάργηση, όχι ρύθμιση	165
Ηθικός Βιγκανισμός	167
Αντιρρήσεις και απαντήσεις.....	169
2.3. Η ιδιότητα του «αισθάνεσθαι» και η σύνδεση θεωρίας και πράξης	190
2.4. Η προσέγγιση του σεβασμού προς τη Φύση ως μια καντιανού τύπου αρεταϊκή ηθική.....	198
2.5. Πρακτικά Προβλήματα.....	203
Η περίοδος της μετάβασης.....	203
Το «δίλημμα του χορτοφάγου» (Vegetarian's dilemma).....	206
Συμπέρασμα	210
Βιβλιογραφία	217

Εισαγωγή

Αν ρίξουμε μια ματιά γύρω μας στον ανθρώπινο πολιτισμό – ο οποίος συνίσταται από τα υλικά, πνευματικά και τεχνικά επιτεύγματα που γέννησε η ανθρώπινη δημιουργικότητα– και αναρωτηθούμε για τον τρόπο που αυτός συγκροτήθηκε, τότε θα έρθουμε αντιμέτωποι με μια άβολη αλήθεια. Ποιος θα μπορούσε να φανταστεί ότι αυτό το αξιοθαύμαστο ανθρώπινο δημιούργημα (ο πολιτισμός), θεμελιώθηκε πάνω σε εκατόμβες αθών θυμάτων; Η συνειδητοποίηση ότι το θεμέλιο του σύγχρονου πολιτισμού βασίζεται σε μεγάλο βαθμό στην εφαρμογή της βαναυσότητας πάνω στα όντα του πλανήτη (τους ανθρώπους και τα άλλα ζώα) γεννά σχεδόν αυτόματα την ανάγκη αναστοχασμού για την ηθική αξία αυτής της κατάκτησης του ανθρώπου.

Η ιστορική πορεία του ανθρώπινου είδους είναι αναπόσπαστα δεμένη με τη ζωή αλλά κυρίως με τον θάνατο των άλλων ειδών, κάτι όμως που δεν συνιστά ηθικό πρόβλημα, όταν ιδωθεί στο πλαίσιο της φυσικής τάξης πραγμάτων. Μέσα στη Φύση, είναι φυσιολογικό το ένα είδος να στηρίζεται σε ένα άλλο, είτε μέσω του παρασιτισμού είτε μέσω της θανάτωσης για τροφή ή όποιας άλλης εκμεταλλευτικής αλληλεπίδρασης, και αυτό αποτελεί έναν φυσικό νόμο που συντηρεί τη ζωή πάνω στη Γη. Οι τροφικές αλυσίδες (ή τροφικά πλέγματα) περιγράφουν αυτήν ακριβώς τη φυσική διαδικασία, κατά την οποία η ηλιακή ενέργεια μετατρεμμένη σε χημική ακολουθεί μια πορεία διαμέσου των ειδών με τη μορφή τροφής. Όσο ποιητική κι αν μπορεί να φαίνεται αυτή η εικόνα της ενέργειας που διαπερνά τη ζωή πάνω στη Γη, άλλο τόσο εμπεριέχει, έπειτα από το τροφικό επίπεδο των πράσινων φυτών¹, τον θάνατο ενός οργανισμού (του ατόμου ενός είδους), προκειμένου αυτή η ενέργεια να μετακινηθεί στο επόμενο τροφικό επίπεδο. Μετά τα φυτά, στα επόμενα τροφικά επίπεδα μιας τροφικής αλυσίδας, βρίσκονται όλα τα ζώα, οι λεγόμενοι καταναλωτές, συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπου. Σ' αυτά τα επίπεδα δεν υπάρχει ζωή για έναν οργανισμό, χωρίς την κατανάλωση ενός άλλου. Με άλλα λόγια, σ' αυτά τα επίπεδα, κυριαρχεί η βία και ο θάνατος, αναπόσπαστα μέρη της φυσικής τάξης.

¹ Τα οποία παράγουν την ενέργειά τους μόνα τους, μέσω της φωτοσύνθεσης (αυτότροφοι οργανισμοί).

Συγκεκριμένα, όσον αφορά τον άνθρωπο, θεωρείται παμφάγο ζώο, καταναλώνει δηλαδή και φυτά και ζώα, προκειμένου να αποκτήσει ενέργεια και να συντηρηθεί στη ζωή. Φαίνεται να είναι απόλυτα φυσικό για τον άνθρωπο να εκμεταλλεύεται άλλες μορφές ζωής, προκειμένου να παραμείνει ζωντανός ως ένας κρίκος της τροφικής αλυσίδας. Κανείς δεν μπορεί να επιχειρηματολογήσει για το αντίθετο. Το σημαντικό και κρίσιμο σημείο, όμως, δεν έγκειται στη φυσικότητα μιας τέτοιας συμπεριφοράς, αλλά στην ηθικότητά της. Ο άνθρωπος είναι ικανός, πέρα από την εκπλήρωση της φυσικής του λειτουργίας, και για ηθική συμπεριφορά. Αν αυτή η ικανότητα αποτελεί μέρος και έκφανση της φυσικής του λειτουργίας, τότε μπορεί να χαρακτηριστεί πραγματικά ηθική; Αν η Ηθική περιγράφει απλώς το τι είναι φυσικό, τότε δεν χρειάζεται η χρήση του επιθέτου «ηθικός» παρά μόνο του επιθέτου «φυσικός». Αν όμως η Ηθική περιγράφει το δέον, τότε αυτό αναγκαστικά δεν ανήκει στη Φύση, ακόμη κι αν γενεσιουργός μηχανισμός για το δέον είναι μια φυσική λειτουργία, όπως η λειτουργία του εγκεφάλου. Αυτό δηλαδή δεν σημαίνει ότι το ίδιο το δέον μπορεί να είναι μέρος της Φύσης. Η μόνη σχέση του δέοντος με τον φυσικό κόσμο συμβαίνει, όταν το δέον πραγματώνεται εμβόλιμα στη φυσική τάξη, δηλαδή μετουσιώνεται σε πράξη. Σε αυτή την περίπτωση, πράγματι, μια πράξη μπορεί να θεωρηθεί ηθική. Ευτυχώς για την Ηθική, ο κίνδυνος να υποπέσουμε στη νατουραλιστική² πλάνη μάς αποτρέπει από το να θεωρούμε τη φυσικότητα μιας πράξης ως ταυτόσημη με την ηθικότητά της. Έτσι, λοιπόν, με αφετηρία τη σημαντική αυτή διαφορά, και παίρνοντας ως προϋπόθεση την αλήθεια της νατουραλιστικής πλάνης, επιχειρώ να ερευνήσω στην παρούσα διατριβή τον ηθικό χαρακτήρα μιας κατά τα άλλα φυσικής συμπεριφοράς όπως είναι η βιαιότητα, η εκμετάλλευση και η θανάτωση ενός άλλου οργανισμού από τον άνθρωπο.

Στη συνέχεια της παρούσας εισαγωγής, παρουσιάζω πολύ σύντομα την πραγματικότητα της σχέσης του ανθρώπου με τα υπόλοιπα είδη του πλανήτη σήμερα, παραπέμποντας σε πηγές όπου κάποιος μπορεί να ενημερωθεί σχετικά. Επίσης, αναφέρομαι στην έννοια του ειδικισμού, η οποία έννοια έχει καθιερωθεί σαν όρος που περιγράφει τη βίαιη και απαξιοτική αντιμετώπιση των άλλων ζώων από

²Η φυσιοκρατική.

τον άνθρωπο, ακριβώς επειδή ανήκουν σε διαφορετικά είδη από το ανθρώπινο. Τέλος, αναφέρομαι στη χρήση της γλώσσας στο πλαίσιο της σύγχρονης Ηθικής για τα ζώα (Animal Ethics) και συγκεκριμένα στη διαφορά του όρου «μη ανθρώπινα ζώα» και «άλλα ζώα», αιτιολογώντας τους λόγους για τους οποίους προτιμώ τον δεύτερο όρο.

Η σχέση του ανθρώπου με τα άλλα ζώα σήμερα

Σήμερα, η χρήση των άλλων ζώων από τον άνθρωπο έχει πάρει τις μέγιστες δυνατές διαστάσεις της και αποτελεί μέρος της καθημερινότητάς μας με τρόπους που δεν γίνονται όλοι άμεσα αντιληπτοί. Εκτός από τη διατροφή (κρεοφαγία), τη βιομηχανοποιημένη κτηνοτροφία, τα κατοικίδια ή ζώα συντροφιάς, τη διασκέδαση (τσίρκο, ζωολογικοί κήποι), περιλαμβάνει τα πειράματα πάνω στα ζώα (για ιατρικούς, ερευνητικούς λόγους, για την παραγωγή καλλυντικών, όπλων και δηλητηρίων). Επίσης, περιλαμβάνει και ένα τεράστιο πλήθος υλικών ζωικής προέλευσης τα οποία βρίσκονται κρυμμένα μέσα σε αντικείμενα καθημερινής χρήσης (κόλλες, λάστιχα αυτοκινήτων, πλαστικές σακούλες κ.α.). Αυτή η χρήση δεν ήταν πάντα τόσο εκτεταμένη όπως είναι τώρα, αλλά αυτό που έχει μείνει σταθερό είναι το γεγονός ότι βασίστηκε και συνεχίζει να βασίζεται στην επικρατούσα άποψη ότι η ζωή των άλλων ζώων δεν έχει αξία, τουλάχιστον δεν έχει την ίδια αξία με αυτήν του ανθρώπου, και συνεπώς δεν αξίζουν ηθική αντιμετώπιση.

Όταν η αντίληψη κάποιου για τον άλλον, τον οποιονδήποτε άλλον, εμπεριέχει υποτίμηση της αξίας του (του άλλου), σε αντιδιαστολή με τη δική του αξία, τότε η συμπεριφορά του απέναντι στον άλλον εκφράζει την αντίληψη αυτή. Ο Charles Patterson αναφέρεται στον τρόπο που οι δούλοι ως «λιγότερο άνθρωποι» εξομοιώθηκαν με τα άλλα ζώα και αντιμετωπίζονταν ακριβώς όπως αυτά, μαρκαρίζονταν, ευνουχίζονταν και κρατούνταν αλυσσοδεμένοι (Patterson, 2014, σσ. 31-33). Αυτή η [επιεικώς] υποτιμητική αντιμετώπιση των σκλάβων μιμούνταν την ήδη εδραιωμένη πρακτική του ανθρώπου απέναντι στα ζώα, τα οποία πρώτα απ' όλα ήταν αποδέκτες μιας τέτοιας συμπεριφοράς, ακριβώς επειδή θεωρούνταν

«κατώτερη μορφή ζωής», προορισμένη για κάθε είδους εκμετάλλευση», όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Patterson (Patterson, 2014, σ. 44).

Κι αν μας φαίνεται η εκμετάλλευση των άλλων ζώων σε παλαιότερες εποχές κάπως αποκρουστική, από τη στιγμή που αυτή έχει επεκταθεί σε τέτοιο βαθμό σήμερα και ως προς την ένταση και ως προς την έκταση, γνωρίζοντας τα πραγματικά γεγονότα αυτής της εκμετάλλευσης, η τωρινή ποιότητά της ίσως να μας φαινόταν ιδιαίτερα φρικιαστική. Όσον αφορά τη βαναυσότητα που χαρακτηρίζει τη χρήση των άλλων ζώων από τον άνθρωπο, μια από τις καλύτερες περιγραφές προέρχεται από τον Peter Singer στο βιβλίο του *Η Απελευθέρωση των Ζώων*. Ο Singer περιγράφει με συγκλονιστικές λεπτομέρειες τις συνθήκες που επικρατούν στις φάρμες εκτροφής, όπως και τα βασανιστήρια τα οποία υφίστανται τα άλλα ζώα μέσα στα επιστημονικά εργαστήρια, τις περισσότερες φορές χωρίς λόγο. Ο Singer αποδεικνύει με στοιχεία το πόσο ανώφελος είναι αυτές οι πρακτικές και για τον ίδιο τον άνθρωπο. Κυρίως όμως, ο συγγραφέας προβαίνει στην αποκάλυψη ενός καλά κρυμμένου «ολοκαυτώματος» που έχει ως θύματά του τα μέλη των άλλων ειδών. Μια άλλη πολύ σημαντική πηγή πληροφόρησης για την ανθρώπινη σκαιότητα στην αντιμετώπιση των άλλων ειδών είναι το ντοκιμαντέρ «Γήινοι» (Earthlings).³

Ειδισμός

Ο όρος *Ειδισμός* (Specisism) περιγράφει, σε αναλογία με τον ρατσισμό και τον σεξισμό, τη διάκριση (discrimination) από τον άνθρωπο, ως προς την αξία της ζωής, την αξιοπρέπεια, τα δικαιώματα και τις ανάγκες των μελών των άλλων ειδών (Blackburn, 1996, σ. 358). Τον όρο επινόησε ο Richard Ryder το 1970⁴, θέλοντας να δηλώσει την προκατάληψη και την υποτίμηση που υφίστανται τα άλλα ζώα από τον άνθρωπο, και ισχυρίζεται ότι δεν πρόκειται απλώς για διάκριση, αλλά ακόμη πιο σημαντικό, για εκμετάλλευση, καταπίεση και σκληρή αδικία που προκύπτουν απ’

³ Φυσικά το παραπάνω βιβλίο και το παραπάνω ντοκιμαντέρ δεν είναι τα μοναδικά.

⁴ Πρώτη φορά ο όρος παρουσιάστηκε στο άρθρο Ryder, Richard D. (1971). “Experiments on Animals” στο Stanley & Roslind Godlovitch & John Harris (eds), *Animals, Men and Morals*, Taplinger Pub. Co. σ.σ.: 41-82.

αυτή την προκατάληψη. Ο όρος έγινε στη συνέχεια ευρύτερα γνωστός μέσα απ' το βιβλίο του Peter Singer *Η απελευθέρωση των Ζώων* (Singer, *Animal Liberation*, 2002). Ο Singer ορίζει τον ειδικισμό ως μια μορφή προκατάληψης υπέρ των συμφερόντων των μελών του ίδιου είδους και εναντίον των μελών των άλλων ειδών.⁵ Φυσικά, παρόλο που, τουλάχιστον στην αγγλική ορολογία, ο όρος ειδικισμός (Speciesism) είναι πλέον ευρέως διαδεδομένος, υπάρχει και ο όρος human chauvinism που θα μπορούσε να εξισορροπήσει αυτή την κλίση προς την «στάση» που προσδίδει ο Singer. Αυτό το λέω, διότι η έννοια του σοβινισμού εμπεριέχει, εκτός απ' την προσήλωση σε μια πεποίθηση, και το πρακτικό μέρος που προκύπτει από την πεποίθηση αυτή. Στην ουσία ο Ryder επινοεί τον όρο "Speciesism" για να τονίσει την αναλογία του όρου προς τον ρατσισμό, ο οποίος είναι ένας όρος πιο οικείος στον μέσο άνθρωπο και φυσικά περισσότερο συναισθηματικά φορτισμένος (ιδιαίτερα έπειτα από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο). Ταυτόχρονα, όμως, δίνει στον όρο έναν ορισμό που είναι πιο κοντά στον «ανθρώπινο σοβινισμό» (human chauvinism)⁶. Αυτή την ορολογία επέλεξε και ο Φιλήμων Παιονίδης και μετέφρασε τον όρο speciesism σε «ειδολογικό σοβινισμό»⁷, ακολουθώντας πιο αυστηρά, θα μπορούσαμε να πούμε, τον ορισμό που δίνει κατ' ουσίαν ο επινοητής του όρου Richard Ryder. Προσωπικά, προτιμώ τον όρο «ειδικισμός» που προτείνει ο Στέλιος Βιρβιδάκης για τους λόγους που αναφέρει ο Σταύρος Καραγεωργάκης στο *Ζώα και Ηθική*⁸.

⁵ Η αλήθεια είναι ότι ο Singer στρέφει ελαφρώς τον ορισμό από το πεδίο της πράξης και της πρακτικής στο πεδίο της στάσης.

⁶ Βλ. και την προσωπική ιστοσελίδα του Ryder για τον ορισμό που δίνει στον όρο που επινόησε www.richardryder.com.

⁷ Το πρόβλημα με τον σοβινισμό είναι ότι εύκολα μπορεί να συγχυθεί με τη μισοθηρία (Misotheism), κυρίως όταν η οπτική εστιάζει στο πρακτικό μέρος.

⁸ Με βάση τον Καραγεωργάκη, ο όρος «ειδικισμός» είναι προτιμητέος, για τους εξής λόγους: Σε σχέση με τον όρο «ειδοκρατία» της Μυρτώς Δραγώνα- Μονάχου, έχει την πιο συνηθισμένη κατάληξη για φιλοσοφικές θεωρίες, (-ισμός), σε σχέση με τον όρο «ειδολογικός σοβινισμός» του Φιλήμονα Παιονίδη, είναι πιο εύχρηστος, και σε σχέση με τον όρο «σπισισμός» του Κώστα Αλεξίου, σημαίνει κάτι στα ελληνικά. Βλ. Καραγεωργάκης, Σ. (2012), *Ζώα και Ηθική*, Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη, σ. 29, υποσημ.

Η ιδέα ότι ο «ειδισμός» είναι ιδεολογία ανήκει στον David Alan Nibert, ο οποίος υποστηρίζει ότι το να αποκαλείται προκατάληψη μια διάκριση εις βάρος μιας ευάλωτης ομάδας ήταν κάτι που γινόταν ως το 1960. Αυτή η έννοια όμως δεν ήταν αρκετή για να εξηγήσει τις διάφορες αλλαγές και μορφοποιήσεις μέσα σε μια κοινωνία. Έτσι, μετά την επανεξέταση της έννοιας, θεωρείται ότι η προκατάληψη δεν είναι η αιτία μιας διάκρισης αλλά είναι ένα εργαλείο που διασφαλίζει ότι τα προνόμια θα παραμείνουν στην ομάδα που τα έχει ήδη. Ο «ειδισμός» δεν μπορεί να οριστεί ως προκατάληψη, γιατί η έννοια αυτή περιγράφει την πράξη της διάκρισης, ως γεγονός. Έτσι τελικά ο Nibert υποστηρίζει ότι ο ειδισμός είναι μια ιδεολογία⁹. (Nibert, 2002, σσ. 9-10) Βέβαια, η έννοια *ιδεολογία* είναι λίγο παρακινδυνευμένη, εξαιτίας διαφόρων συμπαραδηλώσεων που ενδεχομένως προκύπτουν.

Για την Rosalind Hursthouse, η αναλογία ανάμεσα στον ρατσισμό και τον ειδισμό είναι λανθασμένη και όπως λέει ο ειδισμός μοιάζει περισσότερο με την οικογενειοκρατία “familyism”¹⁰ παρά με τον ρατσισμό. Η οικογενειοκρατία άλλοτε αποτελεί μια λανθασμένη πρακτική, π.χ., στην περίπτωση του νεποτισμού, κι άλλοτε αποτελεί κάτι θεμιτό, όπως το να φροντίζει μια μητέρα το δικό της παιδί. (Hursthouse, 2011, σ. 122) Σύμφωνα με την Mary Midgley, η έννοια ρατσισμός συνδυάζει τρεις διακριτές ιδέες: Την ασημαντότητα¹¹ της εν λόγω διάκρισης, τον

⁹ Σύμφωνα με το Λεξικό ΛΚΝ, ιδεολογία είναι ένα σύνολο ηθικών, κοινωνικών και φιλοσοφικών ιδεών, αρχών, απόψεων και αντιλήψεων· κοσμοθεωρία. Βλ. Λεξικό της κοινής νεοελληνικής (ΛΚΝ), 1998. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, [δρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη]. Κυρίως όμως, βλ. Blackburn, S.,(1996).*The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, όπου η ιδεολογία ορίζεται ως ένα ευρύ σύστημα πεποιθήσεων, τρόπων σκέψης και κατηγοριών, τα οποία αποτελούν τη βάση πολιτικών και κοινωνικών δράσεων.

¹⁰ Παρόμοια άποψη εκφράζει και ο Gary Francione, ο οποίος λέει ότι το να προτιμήσω να σώσω έναν άνθρωπο και όχι έναν σκύλο από ένα σπίτι που φλέγεται είναι ακριβώς ίδιο με το να προτιμήσω να σώσω το δικό μου παιδί και όχι το παιδί κάποιου άλλου. (Francione, 2000, σσ. 152-153)

¹¹ Εδώ, ο χαρακτηρισμός «ασήμαντη» έχει να κάνει περισσότερο με το ότι η διάκριση δεν θεμελιώνεται πάνω σε σημαντικές διαφορές αλλά σε ανούσιες διαφορές όπως π.χ. το χρώμα του δέρματος.

εγωισμό της ομάδας, και τη διαιώνιση της υπάρχουσας ιεραρχίας δύναμης. Στην περίπτωση της διάκρισης ανάμεσα στον άνθρωπο και τα άλλα ζώα, η διάκριση δεν είναι καθόλου ασήμαντη. Αντιθέτως, είναι πραγματική και κρίσιμη. (Midgley, 1983, σ. 100) Η Hursthouse, συμφωνώντας με την Midgley, αναγνωρίζει ότι η διάκριση αυτή είναι πραγματική και σημαντική. Προτείνει την έννοια της οικογενειοκρατίας η οποία, κατά την ανάλυσή της, μοιάζει περισσότερο με την έννοια του ειδικού. Η οικογενειοκρατία, σύμφωνα με την Hursthouse, αφορά: α) Τη διάκριση ανάμεσα στα μέλη μιας οικογένειας και στους άλλους και β) ορισμένες φορές, με ορισμένους τρόπους, την προτίμηση στα συμφέροντα των μελών της οικογένειας. Για την Midgley, όπως και την Hursthouse, ανάλογη διάκριση μπορεί να χαρακτηριστεί ο σεξισμός, ο οποίος αφορά μια διάκριση η οποία είναι πραγματική (άνδρας-γυναίκα). (Midgley, 1983, σ. 100) και (Hursthouse, 2011, σ. 122)

Ο Oscar Horta, προσπαθώντας να διερευνήσει την έννοια του ειδικού, υποστηρίζει ότι ο ειδικός μπορεί να είναι μόνο δύο ειδών, είτε να είναι απλός ειδικός είτε συνδυασμένος ειδικός. Στην πρώτη περίπτωση, η διαχωριστική γραμμή τίθεται ξεκάθαρα ανάμεσα σε ένα είδος και τα υπόλοιπα και ορίζεται ως κάθε μειονεκτική μεταχείριση οποιουδήποτε δεν ανήκει σε αυτό το συγκεκριμένο είδος. Στη δεύτερη περίπτωση, μια συνδυασμένη ειδικτική θέση, για τον Horta, είναι κάποια που ναι μεν διαχωρίζει το συγκεκριμένο είδος από τα άλλα είδη, αλλά ενδεχομένως διατηρεί ένα, έστω περιορισμένο, ηθικό ενδιαφέρον γι' αυτά (Horta, 2010). Σύμφωνα με την παραπάνω σκέψη, κάποιος που αγαπάει τα σκυλιά και τα φροντίζει, λόγω της πίστης που δείχνουν, όμως την ίδια στιγμή είναι κρεοφάγος, εφαρμόζει μια απλή ειδικτική συμπεριφορά. Κάποιος που αγαπάει τα σκυλιά, θαυμάζει τους αετούς και αισθάνεται ότι τα άλλα ζώα υποφέρουν εξαιτίας του ανθρώπου και ο άνθρωπος θα έπρεπε να αλλάξει συμπεριφορά ως προς αυτά, παρ' όλα αυτά, είναι κρεοφάγος, εφαρμόζει μια συνδυασμένη ειδικτική συμπεριφορά.

Σ' αυτό το σημείο, θα ήθελα να κάνω μια μικρή παρένθεση. Κατά τη γνώμη μου, η έννοια του «ειδικού», δεν μπορεί να βρίσκεται σε απόλυτη αναλογία με τον ρατσισμό και τον σεξισμό. Αν παρατηρήσουμε λίγο πιο προσεκτικά, οι έννοιες αυτές (ως πρακτικές) προκύπτουν σε ένα άλλο επίπεδο, διαφορετικό από το επίπεδο που

προκύπτει ο ειδισμός. Ακόμη κι αν δεχθούμε ότι το μοτίβο ομοιάζει, όπως ισχυρίζεται ο Peter Singer (Singer, *Animal Liberation*, 2002, σ. 9), το πεδίο στο οποίο η κάθε ιδέα «παίρνει σάρκα και οστά» δεν είναι το ίδιο. Ο ρατσισμός, ο σεξισμός και άλλες όμοιες διακρίσεις συμβαίνουν ή έχουν ως πεδίο εφαρμογής την «κοινωνία» των ανθρώπων. Πρόκειται για ιδέες, αρχικά, οι οποίες έχουν ως σημείο εστίασης τις ανθρώπινες σχέσεις. Αν θεωρήσουμε νοερώς τα ανθρώπινα πράγματα γενικά (σχέσεις, κοινωνία, θεσμούς, επικοινωνία, νόμοι, κ. τ. λ.) ως έναν κύκλο, αυτομάτως οι έννοιες ρατσισμός, σεξισμός, οικογενειοκρατία, εθνικισμός, ιμπεριαλισμός, κ.ο.κ. περικλείονται σ' αυτόν τον κύκλο. Φαίνεται, όμως, ότι η έννοια του ειδισμού δεν μπορεί να συμπεριληφθεί στον συγκεκριμένο κύκλο. Ας φανταστούμε τώρα έναν μεγαλύτερο κύκλο που περικλείει μέσα του τον προηγούμενο ας πούμε «ανθρώπινο κύκλο» και ας τον ονομάσουμε «έμβια όντα». Τότε, ο όρος ειδισμός έχει ως πεδίο εφαρμογής του αυτόν τον δεύτερο κύκλο. Θα ήθελα να κρατήσω αυτή την εικόνα με τους κύκλους προς το παρόν στην άκρη, σαν σημείωση, αλλά και για μελλοντική χρήση για τους σκοπούς της παρούσας εργασίας. Επομένως, για τις ανάγκες της συγκεκριμένης συζήτησης αλλά και στην πορεία αυτής της μελέτης ας την έχουμε στην άκρη του μυαλού μας.



Εικόνα 1

Γενικότερα, στην παρούσα διατριβή, δεν χρησιμοποιώ ιδιαίτερα τον όρο «ειδισμός» αλλά τον όρο «ανθρωποκεντρισμός». Σύμφωνα με την *Εγκυκλοπαίδεια για τα Δικαιώματα και την Καλή Διαβίωση των Ζώων*, ο ανθρωποκεντρισμός αφορά κάθε άποψη η οποία ισχυρίζεται την κεντρική σημασία, την ανωτερότητα και την υπεροχή του ανθρώπου σε σχέση με τον υπόλοιπο κόσμο, έμβιο ή μη. Ο ανθρωποκεντρισμός αξιώνει ότι ο σκοπός της Φύσης είναι να υπηρετεί τις ανθρώπινες ανάγκες και επιθυμίες, έχοντας ως αφετηρία την άποψη ότι ο

άνθρωπος έχει τη μεγαλύτερη αξία μέσα στον κόσμο (Fox, 2010). Με βάση όλα τα παραπάνω, βλέπουμε ότι η έννοια του ανθρωποκεντρισμού ενίοτε συγχέεται με την έννοια του ειδισμού.¹² Ο Horta επισημαίνει πως δεν μπορεί αυτοί οι όροι να είναι συνώνυμοι διότι ο ανθρωποκεντρισμός είναι πιο ευρεία έννοια, η οποία περικλείει στάσεις και συμπεριφορές που δεν συνιστούν ταυτόχρονα διάκριση εναντίον ενός είδους (Horta, 2010). Μ' αυτό συμφωνώ εν μέρει. Ωστόσο, όπως καταλήγει κι ο ίδιος ο Horta στο άρθρο του "What is Speciesism?" (Horta, 2010), ο ανθρωποκεντρισμός μπορεί να θεωρηθεί μια υποπερίπτωση ειδισμού και πιο συγκεκριμένα μπορεί να ονομάζεται *ανθρωποκεντρικός ειδισμός*, καθώς, όπως λέει, πίσω από κάθε ειδικτική πράξη, που είτε ωφελεί μόνο τον άνθρωπο ή ωφελεί και άλλα είδη, βρίσκεται ο ανθρωποκεντρισμός, για τον οποίο αρκεί ο ορισμός: «κάθε μειονεκτική συμπεριφορά ή στάση απέναντι σε όσους δεν είναι μέλη του ανθρώπινου είδους».

Ο λόγος για τον οποίο προτιμώ να χρησιμοποιώ τον όρο «ανθρωποκεντρισμός» είναι γιατί είναι συντομότερος από τον όρο «ανθρωποκεντρικός ειδισμός» και στηρίζεται στην παραπάνω ιδέα του Oscar Horta, κάτι που θα προσπαθήσω να εξηγήσω. Θεωρώ ότι «ειδισμός» μπορεί να ονομαστεί το γενικότερο φαινόμενο που ένα είδος θεωρείται πιο σημαντικό (από τα μέλη του είδους αυτού ή κάποιου άλλου) από ένα άλλο, και ανθρωποκεντρικός ειδισμός μπορεί να ονομαστεί το φαινόμενο αυτό όταν εκφράζεται αποκλειστικά από τον άνθρωπο για χάρη του ανθρώπου. Μια ενδεχόμενη αντίρρηση είναι ότι σε κάθε περίπτωση ο ειδισμός εκφράζεται αποκλειστικά από τον άνθρωπο. Ακόμη όμως κι αν είναι έτσι, σύμφωνα και με τον Horta, η προτίμηση από τον άνθρωπο για ένα είδος έναντι ενός άλλου είναι ειδισμός, ενώ η προτίμηση από τον άνθρωπο για το ανθρώπινο είδος αποκλειστικά είναι ανθρωποκεντρικός ειδισμός.

Κατά τη γνώμη μου, ακόμη και στην περίπτωση που δεχθούμε τον ειδισμό ως οικογενειοκρατία σύμφωνα με την Midgley και την Hursthouse, ο όρος «ανθρωποκεντρισμός» φαίνεται να είναι καταλληλότερος και πιο στενός όρος για

¹² Είναι πολύ χαρακτηριστικό το παράδειγμα στην *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, όπου ο *ανθρωποκεντρισμός* σχεδόν ταυτίζεται με τον *ανθρώπινο σοβινισμό* και τον *ειδισμό*. (Fox, 2010)

να χαρακτηρίσει τη διάκριση προς τα άλλα ζώα **εκ μέρους του ανθρώπου** και προς όφελός του. Αυτή η επιλογή φαίνεται εύλογη, καθώς η προτίμηση της οικείας ομάδας (οικογένεια, είδος) έναντι μιας ξένης είναι μια συμπεριφορά που συναντάται πολύ συχνά στη Φύση, ιδίως στα κοινωνικά είδη. Επομένως, η συγκεκριμενοποίηση της ειδικτικής συμπεριφοράς εκ μέρους του ανθρώπου μπορεί να δεχθεί τον επιθετικό προσδιορισμό «ανθρωποκεντρική».

Στην παρούσα διατριβή, παρ' όλα αυτά, δεν επιλέγω τον όρο «ανθρωποκεντρικός ειδισμός» που προτείνει ο Horta. Θεωρώ ότι, με βάση όλα τα παραπάνω, και κυρίως την επιχειρηματολογία του ίδιου του Horta, στο στενό πλαίσιο της Ηθικής για τα άλλα ζώα, ο ανθρωποκεντισμός μπορεί να θεωρηθεί ήδη ως μια έννοια πιο στενή απ' ό,τι είναι ο ειδισμός. Επίσης, στη σύγχρονη συζήτηση για την ηθική για τα άλλα ζώα, ο όρος ανθρωποκεντισμός χρησιμοποιείται εναλλακτικά, ονομάζοντας αυτό ακριβώς, τον ανθρωποκεντρικό ειδισμό.

Επιπροσθέτως, όταν αναφέρομαι στην ανθρωποκεντρική οπτική, εννοώ την έννοια αυτή όπως ορίζεται από τον Fox και όχι γενικώς την ανθρώπινη οπτική. Αναφέρομαι δηλαδή αποκλειστικά στην οπτική που προτάσσει την κεντρική σημασία, την ανωτερότητα και την υπεροχή του ανθρώπου σε σχέση με τον υπόλοιπο κόσμο, έμβιο ή μη, η οποία αξιώνει ότι ο άνθρωπος έχει τη μεγαλύτερη αξία μέσα στον κόσμο. Αν και ο ανθρωποκεντισμός θεωρείται κατάκτηση της νεωτερικότητας, ωστόσο, θεωρώ ότι η κριτική σ' αυτόν δεν αποτελεί κατ' ανάγκη μια *αντινεωτερική*¹³ θέση. Μια ακραιφνώς αντινεωτερική θέση ενδεχομένως θα

¹³ Ο Luc Ferry, στο βιβλίο του *The New Ecological Order*, εκφράζει έναν έντονο φόβο για τον [υποτιθέμενο] αντινεωτερισμό των σύγχρονων κινημάτων για το περιβάλλον και τα άλλα ζώα, ο οποίος προτάσσει την ολιστική οπτική προς τη Φύση και την εκθρόνιση του ανθρώπου από την κεντρική θέση που κατέκτησε με τον Διαφωτισμό. Αποπειράται, λοιπόν, μια σύγκριση των απόψεων του σύγχρονου κινήματος της βαθιάς οικολογίας και των υπερασπιστών των δικαιωμάτων των άλλων ζώων με τις οικολογικές ιδέες των Ναζί, οι οποίοι εισηγήθηκαν νόμους για την προστασία των άλλων ζώων και της Φύσης, στηριζόμενοι στην ιδέα ότι οι άλλοι οργανισμοί έχουν εγγενή αξία (Ferry, 1995, σσ. 100-107). Για τον Ferry, οι οικολογικές αυτές ιδέες του τρίτου Ράιχ συνδέονται με την καταστροφική τους δράση εναντίον ολόκληρων πληθυσμών. Γενικώς, για τον Ferry, η απόδοση εγγενούς αξίας στη Φύση υπονομεύει το ηθικό ενδιαφέρον για την ίδια την ανθρωπότητα. Η Susan

«απέκδυε» τον άνθρωπο από την αυτονομία που του απέδωσε η νεωτερικότητα. Η θέση που παρουσιάζω εδώ, δεν το κάνει αυτό, αντιθέτως, ο άνθρωπος συνεχίζει να είναι το μοναδικό υποκείμενο ηθικής μέσω της αυτονομίας του. Η μη ανθρωποκεντρικότητα που εισηγούμαι έχει να κάνει με το γεγονός ότι ο άνθρωπος δεν πρέπει να θεωρείται ότι είναι ο μόνος *αποδέκτης* της ηθικής συμπεριφοράς.

«Τα άλλα ζώα» ή «Τα μη ανθρώπινα ζώα»;

Συχνά στα συγγράμματα για την Ηθική για τα Ζώα, αλλά και γενικότερα στη συζήτηση για τα θέματα των δικαιωμάτων των ζώων, απαντά ο όρος «τα μη ανθρώπινα ζώα» (non human animals) και ονομάζει τα υπόλοιπα έμβια όντα του πλανήτη (όχι όμως τα φυτά) πλην του ανθρώπου. Στην παρούσα διατριβή χρησιμοποιώ τον όρο «τα άλλα ζώα» για λόγους που αναλύω στη συνέχεια. Για την απόρριψη του όρου «τα μη ανθρώπινα ζώα», υπάρχουν δύο επιχειρήματα που συνδέονται κατά κάποιον τρόπο μεταξύ τους και τα οποία θα προσπαθήσω να εκθέσω ευθύς αμέσως. Κατ' αρχάς, ας αντιπαραβάλλουμε τους δυο υποψήφιους όρους:

Τα μη ανθρώπινα ζώα – Τα άλλα ζώα

Με την επιλογή του πρώτου όρου, υπαινισσόμαστε την ύπαρξη δύο διαφορετικών εννοιών: αυτή των ανθρώπινων ζώων και αυτήν των μη ανθρώπινων. Διακρίνουμε δηλαδή, μέσα στο σύνολο των ζώων που βρίσκονται στον κόσμο, ότι υπάρχουν δύο τύποι και μόνο. Την ίδια στιγμή όμως δεν κάνουμε έναν ανάλογο

Power Bratton στο άρθρο της "Luc Ferry's Critique of Deep Ecology, Nazi Nature Protection Laws, and Environmental Anti-Semitism" παρουσιάζει ότι αυτό που ήταν πραγματικά λάθος με τη ναζιστική οικολογία ήταν, όχι το γεγονός ότι συμπεριελάμβανε τα άλλα ζώα στην ηθική κοινότητα, αλλά το γεγονός ότι απέκλειε ανθρώπινες ομάδες από τη φυσική τάξη. Ο Ferry καταλήγει σε αυτό το βιαστικό συμπέρασμα, παραλείποντας τις βασικότερες ιδέες της ναζιστικής ιδεολογίας, οι οποίες στηρίζονταν σε αρχαίες δοξασίες και μύθους, π.χ., για τους Εβραίους, και σε μια ιδεατή φυσική τάξη, γεμάτη αυστηρές αντιθέσεις του τύπου «καλό-κακό», «όμορφο-άσχημο», «άνωτερο-κατώτερο». Οι αντιθέσεις αυτές χαρακτήριζαν και τους ανθρώπους και τα ζώα. Έτσι, στην ιδεολογία των Ναζί, υπήρχαν κατώτερα και αηδιαστικά ζώα (ποντίκια) και ανώτεροι και όμορφοι άνθρωποι (Άριοι) (Bratton, 1999).

διαχωρισμό, π.χ., να πούμε: Τα «γατίσια ζώα» και τα «μη γατίσια ζώα». Επομένως, ο παραπάνω διαχωρισμός φαίνεται να είναι αυστηρός. Πιο συγκεκριμένα, επιλέγοντας τον όρο, δηλώνουμε ότι έχουμε ήδη πάρει μια συγκεκριμένη θέση και έχουμε επιλέξει οπτική. Δηλαδή, δηλώνουμε ότι βλέπουμε τα πράγματα από την ανθρώπινη πλευρά, το οποίο είναι εν μέρει εύλογο, μια και είμαστε άνθρωποι, έχοντας όμως όλα τα υπόλοιπα είδη απέναντι και αυστηρά διαχωρισμένα από μας. Ας δούμε τον δεύτερο όρο. Λέγοντας τα «άλλα ζώα» δεν κάνουμε ούτε υπαινισσόμαστε αυτόν τον διαχωρισμό. Δεχόμαστε ότι όλα τα είδη, συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπου, ανήκουν στο σύνολο των ζώων του πλανήτη και, μέσα απ' αυτή την οπτική, επιχειρούμε να εξετάσουμε το ζήτημα.

Το δεύτερο επιχειρήμά μου στηρίζεται στη συντακτική ανάλυση του όρου:

Τα μη ανθρώπινα ζώα

Η λέξη «ζώα» στην παραπάνω πρόταση είναι το ουσιαστικό. Η αρνητική φράση **μη ανθρώπινα** καθώς και η καταφατική λέξη **ανθρώπινα** αποτελούν επιθετικό προσδιορισμό που αποδίδει στη λέξη ζώα μια ιδιότητα, εν προκειμένω, την ανθρώπινη ή μη ανθρώπινη. Αυτή η παρατήρηση συνδέεται πολύ στενά (στην πραγματικότητα είναι το ίδιο) με το επιχειρήμα της προηγούμενης παραγράφου, τονίζει όμως το αξιακό φορτίο του επιθέτου. Σε αντιδιαστολή με τον όρο «τα άλλα ζώα», ο συγκεκριμένος όρος τα «μη ανθρώπινα ζώα» «κουβαλάει» μια αρνητικά φορτισμένη ιδιότητα καίριας σημασίας. Προσθέτει δηλαδή ένα επιπλέον στοιχείο στον διαχωρισμό, κάνοντας μια διάκριση, όχι μόνο χωρικά, ας πούμε, το ένα είδος από τη μια πλευρά θα εξετάσει την ηθική υπόσταση των υπόλοιπων ειδών από την άλλη, αλλά και ποιοτικά. Δηλαδή, το ένα είδος, από τη μια, το οποίο έχει μια ιδιότητα, θα εξετάσει τα υπόλοιπα είδη, από την άλλη, τα οποία τη στερούνται. Κατά τη γνώμη μου, ο όρος αυτός εκφράζει μια βαθιά ανθρωποκεντρική στάση. Όπως αναφέρει ειρωνικά ο Frans de Waal για τον παραπάνω όρο: «ακόμη και ο όρος “μη ανθρώπινα” δεν μου ακούγεται καλά, από τη στιγμή που “τσουβαλιάζει” εκατομμύρια είδη μαζί, χρησιμοποιώντας μια έλλειψη, ως εάν τους λείπει κάτι. Τα καημένα, είναι μη ανθρώπινα!» (de Waal, 2016, σ. 28)

Κάποιος θα μπορούσε να αντικρούσει την παραπάνω επιχειρηματολογία με το να πει ότι και η φράση «τα άλλα ζώα» εκφράζει κι αυτή μια διάκριση, εξ ου και το «άλλα». Όμως, στη συγκεκριμένη περίπτωση, στην αντωνυμία «άλλα» δεν ενυπάρχει κάποιο αξιακό φορτίο, ούτε εκφράζεται κάποια συγκεκριμένη ιδιότητα. Πέρα όμως από αυτό, με τον τρόπο που χρησιμοποιείται στην παρούσα περίπτωση, τονίζει την ομοιότητα. Η αντωνυμία «άλλος» όταν χρησιμοποιείται με το άρθρο έχει τη σημασία «υπόλοιπος». Έτσι, όταν λέμε «τα άλλα ζώα» εννοούμε «τα υπόλοιπα ζώα», και έτσι τονίζουμε πρωτίστως τη συμπερίληψή μας στο ζωικό βασίλειο και δεν αναφερόμαστε σε κάποια διαφορά ή διάκριση. Παράδειγμα, για καλύτερη κατανόηση, είναι φράσεις όπως «εγώ και οι άλλοι φοιτητές» ή «εγώ και οι άλλοι εργαζόμενοι» ή χωρίς το «εγώ», «οι άλλοι παίκτες», «οι άλλοι ηθοποιοί». Σε καθένα από τα παραπάνω παραδείγματα είναι πέρα από εμφανές ότι, αυτός που ενδεχομένως εκφέρει κάποια από τις παραπάνω φράσεις, ανήκει και στην ομάδα στην οποία αναφέρεται.

Πιθανώς, σε διαφορετικό πλαίσιο δεν θα είχε ιδιαίτερη σημασία η επιλογή του όρου. Στο συγκεκριμένο πλαίσιο όμως, της προσπάθειας θεμελίωσης μιας Ηθικής για τα (άλλα) ζώα, θεωρώ ότι είναι λάθος να χρησιμοποιούμε τον όρο «τα μη ανθρώπινα ζώα» για τους παραπάνω λόγους.

Αποσαφηνίσεις

Πέρα όμως από τις παραπάνω, στην παρούσα διατριβή, χρησιμοποιώ και άλλες έννοιες οι οποίες θεωρούνται ότι έχουν ιδιαιτέρως βαρύνουσα σημασία. Αυτές είναι η έννοια του «προσώπου», η έννοια του «σεβασμού» και η έννοια του «δικαιώματος», οι οποίες συμπλέκονται μεταξύ τους ιστορικά και φιλοσοφικά. Στη Φιλοσοφία, με την έννοια του «προσώπου» νοείται το ον εκείνο το οποίο έχει ηθική αξία και αξίζει σεβασμό. Συνεπακόλουθα έχει δικαιώματα και υποχρεώσεις. Η αποκοπή των παραπάνω κανονιστικών εννοιών (σεβασμός και δικαίωμα) από την παραδοσιακή τους σύνδεση με την έννοια του προσώπου εγείρει πολλές

αντιδράσεις¹⁴. Ωστόσο, στην παρούσα μελέτη μια τέτοια αποκοπή πράγματι επιχειρείται, ακολουθώντας τη σκέψη και την πρακτική των φιλοσόφων που το επιχειρήσαν πρώτοι. Ο βασικός λόγος που γίνεται αυτό είναι ότι αυτή η αποκοπή είναι απαραίτητος όρος για να μπορέσουμε να μιλήσουμε για μια εξισωτική ηθική θεωρία η οποία θα περιλαμβάνει κι άλλα έμβια όντα πέρα από τον άνθρωπο.

Όσον αφορά την έννοια του προσώπου συγκεκριμένα, τη συζητώ σε ένα ξεχωριστό κεφάλαιο στο δεύτερο μέρος της παρούσας μελέτης. Πριν προχωρήσω, όμως, θα ήθελα να κάνω και μια αποσαφήνιση για την έννοια του δικαιώματος όπως τη χρησιμοποιώ στην παρούσα μελέτη. Όπως γίνεται γρήγορα εμφανές, δεν υπεισέρχομαι στην εξέταση της έννοιας αυτής ιστορικά ή φιλοσοφικά. Αυτό δεν σημαίνει ότι αγνοώ το βάρος της έννοιας και το γεγονός ότι η χρήση της στο παρόν πλαίσιο θεωρείται πολλές φορές αμφιλεγόμενη. Γενικότερα, στην παρούσα διατριβή, χρησιμοποιώ την έννοια αυτή κυρίως όπως αναφέρεται στη σύγχρονη συζήτηση της Ηθικής για τα άλλα ζώα, ως τον τρόπο προστασίας ενός βασικού [φυσικού] συμφέροντος.

Πιο συγκεκριμένα, το δικαίωμα στη ζωή προστατεύει το συμφέρον που έχει ένας οργανισμός να διατηρείται ζωντανός. Το γεγονός ότι κάθε ζωντανός οργανισμός διαθέτει όλα τα φυσικά «εργαλεία» (όπως, π.χ., το αίσθημα του φόβου ή και άλλα αμυντικά συστήματα) που εξυπηρετούν στην προστασία της ζωής του, ευλόγως μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι ο οργανισμός αυτός έχει συμφέρον στο να διατηρηθεί ζωντανός. Με την ίδια λογική, το δικαίωμα στην ελευθερία προστατεύει το συμφέρον ενός οργανισμού να είναι ελεύθερος να δράσει στο φυσικό του περιβάλλον και ελεύθερος από οποιονδήποτε περιορισμό μπορεί κάποιος να του επιβάλει. Κατά τη γνώμη μου, με αυτή τη σημασία και αυστηρά στις παραπάνω δύο περιπτώσεις (ζωή και ελευθερία), η έννοια του δικαιώματος που χρησιμοποιώ ταυτίζεται με το φυσικό δικαίωμα, δηλαδή το βασικό αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα που δεν αποδίδεται από τον άνθρωπο κατά βούληση αλλά επιβάλλεται κανονιστικά, εξαιτίας της ισχύος του συμφέροντος που προστατεύει.

¹⁴ Βλ. και Τσινόρεμα Στ.,(2016) «Το πρόσωπο και η αρχή της προσωπικότητας στη νεότερη ηθική φιλοσοφία και τη βιοηθική», στο: Κανελλοπούλου-Μπότη, Μ. – Παναγοπούλου-Κουτνατζή, Φ. (επιμ.), *Βιοηθικοί προβληματισμοί II (Το πρόσωπο)*, Αθήνα: Παπαζήσης, σσ. 83-115.

Δομή της διατριβής

Η παρούσα διατριβή αποτελείται από δύο μέρη. Στο πρώτο μέρος επιχειρώ μια σύντομη ιστορική αναδρομή στον ανθρωποκεντρισμό και στο γιατί ο άνθρωπος συνεχίζει την ακραία εκμετάλλευση των άλλων ζώων. Ο ανθρωποκεντρισμός τοποθετεί ως κεντρικό παράγοντα τον άνθρωπο, τις ανάγκες του και τα συμφέροντά του. Με βάση αυτή την αντίληψη, κάθε αντικείμενο ή ον του κόσμου αξιολογείται ως προς τη σχέση του με τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος, εκπληρώνοντας τη βιβλική προσταγή, πράγματι κατακυριεύσε τη Γη και ό,τι αυτή φιλοξενεί πάνω της. Τα πάντα του ανήκουν και όλα υπάρχουν για δική του διευκόλυνση. Όσον αφορά τα άλλα ζώα, από τα εξημερωμένα, όσα δεν μπορεί να χρησιμοποιεί ως τροφή, τα χρησιμοποιεί ως ζώα συντροφιάς, και όσα δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει με κανέναν από τους παραπάνω τρόπους θεωρεί ότι δικαιούται να τα χρησιμοποιεί για την πρόοδο της επιστήμης του, για την ψυχαγωγία του και τη διασκέδασή του. Όσα πάλι διαφεύγουν από κάθε χρήση που απαιτεί την αιχμαλωσία τους, ακόμη κι αυτά χρησιμοποιούνται, πάντοτε όμως για να δείξει ο άνθρωπος την υπεροχή του απέναντι στη Φύση, π.χ. το κυνήγι άγριων ζώων.

Η ανθρωποκεντρική αντίληψη, ακόμη κι αν αποτελεί μέρος της φυσικής τάσης του ανθρώπου για κυριαρχία έχει ενισχυθεί μέσα στους αιώνες και με φιλοσοφικά επιχειρήματα, όπως του Αριστοτέλη, του Ντεκάρτ και κυρίως έχει υποβληθεί στην ανθρώπινη ψυχοσύνθεση ως αναγκαία αλήθεια επικροτούμενη και από τον ίδιο τον Θεό. Θεωρώ ότι είναι απαραίτητο να αναφερθώ στην ώθηση που έδωσε η χριστιανική θρησκεία στον ανθρωποκεντρισμό, μέσω των εκπροσώπων της και των υποστηρικτών της, οι οποίοι είχαν σημαντική επιρροή στη διαμόρφωση της κοινής αντίληψης.

Έπειτα από τη σύντομη παρουσίαση του ανθρωποκεντρισμού, επιχειρώ να παρουσιάσω τη σχετικά σύγχρονη προσπάθεια εκ μέρους διαφόρων φιλοσόφων και θεωρητικών για τη θεμελίωση μιας διαφορετικής, από την εδραιωμένη ανθρωποκεντρική, άποψης η οποία συνυπολογίζει τα άλλα ζώα ως ισότιμα μέλη της ηθικής κοινότητας. Αυτή η παρουσίαση περιλαμβάνει τις απόψεις πολύ

γνωστών σύγχρονων φιλοσόφων. Έτσι, στη συνέχεια, στο πρώτο μέρος, βλέπουμε την ωφελμιστική θεωρία του Peter Singer, η οποία στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στον ωφελμισμό του Μπένθαμ και του Μιλλ. Μια θέση που ξεκινά από τον ωφελμισμό, με σκοπό να διορθώσει τη μεγαλύτερη αβλεψία του, δηλαδή την καταπάτηση των ατομικών δικαιωμάτων, εκφράζει ο Richard Ryder, ο επινοητής του όρου «ειδισμός». Αυτή τη θέση παρουσιάζω στη συνέχεια. Έπειτα, ακολουθεί η θεωρία των δικαιωμάτων του Tom Regan και οι θέσεις των Paul Taylor και της Christine Korsgaard, στις οποίες στηρίζομαι και για το δεύτερο μέρος της μελέτης μου. Οι δυο τελευταίες θέσεις τις οποίες παρουσιάζω εν συντομία είναι η «προσέγγιση των ικανοτήτων» της Martha Nussbaum και η προσέγγιση της φροντίδας της Josephine Donovan.

Κοινό στοιχείο των περισσότερων θεωριών που παρουσιάζω είναι η αδυναμία τους να απαντήσουν ικανοποιητικά στο ζήτημα του ανθρωποκεντρισμού, το οποίο όλες οι σύγχρονες θεωρίες λίγο-πολύ προσπαθούν να αντιμετωπίσουν. Ακόμη και η θεωρία του Taylor, ο οποίος αναφέρει ότι η θεωρία του δεν είναι μια ανθρωποκεντρική αλλά μια βιοκεντρική θεωρία, τελικώς υποπίπτει σε ένα είδος ανθρωποκεντρισμού. Έτσι, ο ανθρωποκεντρισμός δείχνει να είναι ένα σχεδόν αξεπέραστο πρόβλημα για τη διαμόρφωση μιας ηθικής θεωρίας για τα άλλα ζώα.

Τα βασικά προβλήματα που αναγνωρίζω στις περισσότερες θεωρίες συνθέτουν το πρώτο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους της παρούσας μελέτης. Στο κεφάλαιο αυτό συζητώ το ζήτημα της νατουραλιστικής πλάνης, το οποίο είναι φυσικά ένα πρόβλημα που δεν αφορά αποκλειστικά την απόπειρα διαμόρφωσης μιας ηθικής θεωρίας για τα άλλα ζώα, αλλά αποτελεί πρόβλημα για οποιαδήποτε ηθική θεωρία. Νομίζω ότι, ειδικά στην περίπτωση των άλλων ζώων, το πρόβλημα αυτό δεν μπορεί να παραβλεφθεί, καθώς είναι πολύ εύκολη η ολίσθηση στη λογική του ότι «αυτό που είναι φυσικό είναι και καλό», μια και τα άλλα ζώα για τον άνθρωπο αποτελούν μέρος της Φύσης, την οποία κυρίως ξεχωρίζει από τον εαυτό του, λόγω της ανθρωποκεντρικής προοπτικής της σκέψης του. Το δεύτερο πρόβλημα είναι η έννοια του «προσώπου» η οποία αποτελεί την πιο βασική έννοια της Ηθικής από τον Καντ και μετά. Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο δεν αμφισβητώ τη χρήση της στο Δίκαιο και στη Φιλοσοφία γενικότερα. Απλώς υποστηρίζω ότι η

χρήση αυτή στο πλαίσιο μιας ηθικής θεωρίας για τα άλλα ζώα δημιουργεί δυσεπίλυτα προβλήματα. Το τρίτο πρόβλημα είναι η έννοια του «ηθικού στάτους», το οποίο μαζί με την έννοια του «προσώπου» δυσχεραίνουν σημαντικά την πορεία προς τη διαμόρφωση μιας πραγματικά μη ανθρωποκεντρικής θεωρίας για τα άλλα ζώα.

Έπειτα από την εξέταση των παραπάνω προβλημάτων, επιχειρώ να διαμορφώσω μια προσέγγιση η οποία να είναι σαφώς απαλλαγμένη από τα παραπάνω προβλήματα και να αποτελεί μια πραγματικά μη ανθρωποκεντρική προσέγγιση. Για τον σκοπό αυτό, χρησιμοποιώ ορισμένα στοιχεία από την προσέγγιση της Korsgaard, πιο συγκεκριμένα την έννοια της αυτονομοθεσίας, και πολλά στοιχεία από τη θεωρία του Paul Taylor. Η θεωρία του Paul Taylor, αναδιαρθρωμένη σε βάθος, θα αποτελέσει το θεωρητικό κομμάτι της προσέγγισής μου, το οποίο και είναι αυτό στο οποίο προσπαθώ να αποφύγω τα παραπάνω προβλήματα που προανέφερα. Ακριβώς επειδή δεν συμφωνώ με τις αρχές που διατυπώνει ο ίδιος για την πρακτική εφαρμογή της θεωρίας του, ως πρακτικό μέρος της προσέγγισής μου χρησιμοποιώ την «προσέγγιση της κατάργησης» του Gary Francione, η οποία είναι, στο μεγαλύτερο μέρος της, μια πρακτική προσέγγιση.

ΜΕΡΟΣ Α'

1. Ανθρωποκεντρισμός ή η θεωρητική υποστήριξη της χρήσης των άλλων ζώων, μια σύντομη ιστορική παρουσίαση

Όπως είδαμε και νωρίτερα στην παρούσα διατριβή, σύμφωνα με την *Εγκυκλοπαίδεια για τα Δικαιώματα και την Καλή Διαβίωση των Ζώων*, ο ανθρωποκεντρισμός αφορά σε κάθε άποψη η οποία υποστηρίζει την κεντρική σημασία, την ανωτερότητα και την υπεροχή του ανθρώπου σε σχέση με τον υπόλοιπο κόσμο, έμβιο ή μη. Ο ανθρωποκεντρισμός αξιώνει ότι ο σκοπός της Φύσης είναι να υπηρετεί τις ανθρώπινες ανάγκες και επιθυμίες, έχοντας ως αφετηρία την άποψη ότι ο άνθρωπος έχει τη μεγαλύτερη αξία μέσα στον κόσμο. (Fox, 2010)

Θεωρώ σκόπιμο στο κεφάλαιο αυτό να κάνω μια σύντομη και ενδεικτική αναδρομή σε διάφορες ανθρωποκεντρικές θεωρίες που έχουν διατυπωθεί κατά καιρούς αναφορικά με τα άλλα ζώα. Μια, κατά τη γνώμη μου, αρκετά κατατοπιστική, αλλά επίσης σύντομη, ιστορική αναδρομή είναι αυτή που κάνει ο Peter Singer στο βιβλίο του *Η Απελευθέρωση των Ζώων* (Singer, 2002). Μια λεπτομερέστατη ιστορική αναδρομή κάνει και ο Gary Steiner στο βιβλίο του *Anthropocentrism and its Discontents* (Steiner, 2005)

Αρχαιότητα

Σύμφωνα με τον Richard Sorabji, η σύγχρονη διαμάχη για το ζήτημα της ηθικής για τα άλλα ζώα, όπως χαρακτηριστικά λέει ο ίδιος, αποτελεί το πιο πρόσφατο κεφάλαιο μιας συζήτησης που ξεκίνησε στην αρχαιότητα (Sorabji, 1993, σ. 3). Είναι γνωστό ότι ο Πυθαγόρας και οι Πυθαγόρειοι ακολουθούσαν μια ανελαστική χορτοφαγική διατροφή κυρίως για θρησκευτικούς και ηθικούς λόγους. Πιο συγκεκριμένα, ο Πυθαγόρας, ακολουθώντας κάποια ανατολική παράδοση, πίστευε στη μετεμψύχωση και μάλιστα ήταν ο εισηγητής της στον ελληνικό κόσμο.

Σύμφωνα με τα κηρύγματά του, η ψυχή είναι αθάνατη και περνάει από το ένα σώμα στο άλλο, συμπεριλαμβανομένων και των σωμάτων των άλλων ζώων¹⁵, μετά τον φυσικό θάνατο κάθε οργανισμού. Επομένως κάθε ζωντανός οργανισμός διαθέτει ψυχή για τους Πυθαγόρειους. Έτσι απέκλειε εντελώς από τη διατροφή της «μυστικής» ομάδας του το κρέας. Ο Ξενοφάνης θέλοντας να περιγράψει με ειρωνική διάθεση τον Πυθαγόρα και το δόγμα της μετενσάρκωσης στο οποίο πίστευε, λέει γι' αυτόν: «Λένε ότι όταν κάποτε είδε να βασανίζουν ένα σκυλάκι, το συμπόνεσε και είπε: “Σταμάτα, μην το χτυπάς, γιατί είναι η ψυχή κάποιου φίλου· την αναγνώρισα όταν άκουσα τη φωνή του”». (Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 8,36) (Κάλφας & Ζωγραφίδης, 2006, σσ. 51-55) Το ερώτημα που προκύπτει, κατά τον Rod Preece, σχετικά με τον Πυθαγόρα, είναι για το ποιος τελικά ήταν ο τελικός αποδέκτης του ενδιαφέροντός του. Ήταν τα ίδια τα ζώα, ή αντιθέτως οι ψυχές των ανθρώπων που βρίσκονταν στο σώμα των ζώων τη δεδομένη στιγμή; (Preece, 2002, σ. 39)¹⁶

Παρ' όλα αυτά, στους προσωκρατικούς φιλοσόφους δεν υπάρχει ο διαχωρισμός ψυχής και νου, έτσι, εφόσον απέδιδαν ψυχή σε όλα τα έμβια όντα αναγνώριζαν και την ύπαρξη «νου». Μάλιστα, ο Εμπεδοκλής θεωρούσε ότι όλα τα πράγματα, καθώς και τα τέσσερα στοιχεία της φύσης (γη, αέρας, φωτιά, νερό) έχουν νου. (Sorabji, 1993, σσ. 8-9)

Η «κρίση» για τα άλλα ζώα, όπως τη χαρακτηρίζει ο Sorabji, προέκυψε, όταν αρχικά με τον Πλάτωνα, και κυρίως αργότερα με τον Αριστοτέλη και τους Στωικούς, η Φιλοσοφία «στέρησε» από τα άλλα ζώα την ύπαρξη «Λόγου», νόησης. Τα ζώα δεν διαθέτουν Λόγο, παρά μόνο αντίληψη για να αντιμετωπίσουν τον κόσμο γύρω τους. - Κι αυτή η αντίληψή τους όμως συρρικνώθηκε περαιτέρω με τους Στωικούς (Sorabji, 1993, σσ. 10-16). Ο Πλάτων φυσικά αποδεχόταν, ως επηρεασμένος από τους Πυθαγορείους, τη μετενσάρκωση από το ένα ζώο στο άλλο [συμπεριλαμβάνω

¹⁵ Πιο συγκεκριμένα, η ψυχή κάνει έναν κύκλο 3000 ετών στο σώμα άλλων ζωικών ειδών προτού επιστρέψει σε ανθρώπινο σώμα. (Κάλφας & Ζωγραφίδης, 2006, σ. 54)

¹⁶ Στο βιβλίο του, *Δέος για την Τίγρη και Αγάπη για το Πρόβατο*, ο Preece κάνει μια αρκετά λεπτομερή ιστορική αναδρομή στην ευγενική αντιμετώπιση και την υπεράσπιση των άλλων ζώων. Βλ. Preece, R., (2003). *Awe for the Tiger, Love for the Lamb*, New York: Routledge.

εδώ και τον άνθρωπο], αλλά υπαινίσσεται, μέσω των έργων του, ότι η μετεμψύχωση σε ένα άλλο είδος εκτός του ανθρώπου δεν ήταν ίδιας αξίας με το να μετενσαρκωθεί κάποιος σε άνθρωπο. Επιπροσθέτως, υπάρχουν ανώτερα και κατώτερα ζώα στα οποία μπορεί να μετεμψυχωθεί κάποιος, ανάλογα με τη συμπεριφορά του το διάστημα που ήταν άνθρωπος (Newmyer, 2011, σσ. 4-5). Αυτό, νομίζω, δεν μπορεί παρά να είναι μια προειλημμένη απόφαση σχετικά με την υψηλή αξία τού να είναι κάποιος άνθρωπος.

Η πρώτη απόπειρα για συστηματική ταξινόμηση των ειδών έγινε από τον Αριστοτέλη. Ο Sorabji αναγνωρίζει με οξυδέρκεια στην ταξινόμηση αυτή τον τρόπο με τον οποίο ο Αριστοτέλης ελίχθηκε, προκειμένου να διασφαλίσει την αυστηρή διάκριση ανάμεσα στα άλλα ζώα και στον άνθρωπο. Όσον αφορά τις διαθέσεις (temperaments) κάνει μια κατάταξη στην οποία ο άνθρωπος και τα άλλα ζώα διαφέρουν ως προς τον βαθμό. Όσον αφορά όμως τη διάνοια, τα ζώα δεν διαφέρουν ως προς το βαθμό, αλλά έχουν κάτι άλλο, διαφορετικό, ανάλογο προς την ανθρώπινη διάνοια κι αυτό το ανάλογο το ονομάζει «έτερα». (Sorabji, 1993) και (Sorabji, *Animal Minds*, 1993) Ο Αριστοτέλης γενικά θεωρεί ότι υπάρχει μια φυσική ιεραρχία των όντων, όσον αφορά την αξία της ζωής τους, και τα διάφορα επίπεδα καθορίζονται από τις ικανότητες τους. Έτσι, τα φυτά βρίσκονται στη βάση αυτής της ιεραρχίας αφού οι ικανότητές τους περιορίζονται στην πρόσληψη θρεπτικών συστατικών, ενώ τα ζώα και ο άνθρωπος διαχωρίζονται ως προς το επίπεδο, επειδή έχουν την ικανότητα του «αισθάνεσθαι». Ο άνθρωπος όμως βρίσκεται στην κορυφή της ιεραρχίας διότι, εκτός από τις ικανότητες που μοιράζεται με τα φυτά και τα ζώα, δηλαδή την πρόσληψη θρεπτικών συστατικών (με τα φυτά και τα ζώα) και την ιδιότητα του «αισθάνεσθαι» (με τα ζώα), διαθέτει και την ικανότητα της διάνοιας. Για τον Αριστοτέλη λοιπόν είναι φυσικό ο άνθρωπος να χρησιμοποιεί τα υφιστάμενα ως προς αυτόν είδη για τις ανάγκες του. (Regan & Singer, 1989, σσ. 4-5)
Χαρακτηριστικό παράδειγμα από τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη:

«Το ίδιο επίσης συμβαίνει και στα πλάσματα, που από τη φύση τους είναι γεννημένα να κυβερνούν, και για εκείνα που υπακούουν» (Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1252α. 30)

«Γιατί εκείνο που μπορεί, χάρη στην ευφυΐα να προβλέπει τι θα γίνει, είναι από τη φύση αρχηγός και κυρίαρχος. Το άλλο που μπορεί, χάρη στη σωματική του δύναμη, να εκτελεί μονάχα (όσα πρέπει) είναι υπήκοος και δούλος από τη φύση του» (Αριστοτέλης, Πολιτικά, 1252α. 30)

Στο παραπάνω χωρίο φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης, όπως ήδη έχουμε πει, δεν αναγνωρίζει την ύπαρξη διάνοιας στα ζώα, και πράγματι σ' αυτή τη διαφορά θέτει το όριο ανάμεσα στα άλλα ζώα και στον άνθρωπο, σε αναλογία με το όριο ανάμεσα στα ζώα και στα φυτά το οποίο είναι η ύπαρξη του «αισθάνεσθαι», η αντίληψη. Για τα άλλα ζώα αρκείται σ' αυτό, την ύπαρξη αντίληψης, η οποία είναι ουσιαστικά¹⁷ μια παθητική λειτουργία. Αντιθέτως, ο άνθρωπος διαθέτει επιπροσθέτως τη διάνοια για περαιτέρω επεξεργασία των δεδομένων της εμπειρίας, για την παραγωγή συμπερασμάτων (μια λειτουργία ενεργητική). Το πρόβλημα που δημιουργεί ο Αριστοτέλης στα άλλα ζώα προχωράει λίγο ακόμη κι έχει να κάνει με έναν επιπλέον διαχωρισμό στη λειτουργία της διάνοιας. Η διάνοια λοιπόν, ενώ είναι παθητική κατά τη διαδικασία της πρόσληψης των δεδομένων της εμπειρίας, ενεργοποιείται με την πρόσληψη αυτή και πλέον μιλάμε για τον «ενεργητικόν νουν». Ο ενεργητικός νους είναι η μοναδική λειτουργία η οποία είναι αποκομμένη από το σώμα και μπορεί να προσεγγίζει τη θεότητα. Κι αν γενικότερα η ψυχή είναι θνητή, επειδή είναι συνδεδεμένη με το σώμα, για τον Αριστοτέλη, ο ενεργητικός νους παραμένει αθάνατος. Αυτό το στοιχείο, αν και προβληματικό, ήταν ιδιαίτερα ελκυστικό για τους φιλοσόφους του Χριστιανισμού αργότερα (Veggetti, 2000, σσ. 245-247). Σημασία έχει ότι προστίθεται στον άνθρωπο ένα ακόμη στοιχείο διαφοροποίησης από τα άλλα ζώα, η επικοινωνία και η ομοιότητα με τον Θεό. Αυτή η διαφοροποίηση χρησιμοποιείται ακόμη και τώρα στην υπεράσπιση του «ειδισμού», ιδιαίτερα από τη θρησκεία.

Στους Στωικούς βλέπουμε μια παρόμοια ιεραρχική ταξινόμηση, όπου το «πνεύμα», το οποίο είναι η «πνοή» που δίνει ζωή στην ύλη, είναι η αιτία των ποιοτικών διαφορών που παρατηρούμε στη Φύση. Όσο μεγαλύτερος είναι ο βαθμός της διείδυσης του «πνεύματος» στο σώμα ενός όντος, τόσο υψηλότερα

¹⁷ Συμπληρωματική της αντίληψης είναι η «κοινή αίσθηση» που είναι το ενεργητικό κομμάτι της αντίληψης ώστε να μπορεί να διαμορφώνεται ένα αντικείμενο ως όλον από την αντίληψη των επιμέρους ποιοτήτων οι οποίες «βομβαρδίζουν» την αντίληψη.

στην ιεραρχία βρίσκεται. Τα άλλα ζώα έμειναν να καθορίζονται οι πράξεις τους μόνο από την «ορμή» (impulse), ενώ στην κορυφή της κλίμακας βρίσκεται ο άνθρωπος ο οποίος διαθέτει «Λόγο».¹⁸ (Long, 2003, σσ. 273-277)

Νομίζω ότι δεν πρέπει να παραβλέπουμε ότι οι ιεραρχήσεις αυτές ήταν φορτισμένες αξιακά. Επιλέγοντας ένα κριτήριο, που θεωρείται σημαντικό, γίνεται μια ιεράρχηση των πραγμάτων με βάση το βαθμό που κάθε πράγμα πληροί την προϋπόθεση-κριτήριο που έχουμε θέσει εξαρχής. Αν θέσουμε μια ιδιότητα ως αυτήν με τη μεγαλύτερη αξία, εν προκειμένω τον «ανθρώπινο» Λόγο, ως αυτό που προάγει τη Φιλοσοφία, ή ως το μέσο για την επικοινωνία με τον Θεό, δεν είναι δυνατόν να αποφύγουμε την αξιολογική ιεράρχηση των όντων, έχοντας τον άνθρωπο στην κορυφή.

Περίπου την ίδια περίοδο κατά την οποία έχουμε τις παραπάνω φιλοσοφικές εξελίξεις, στην περιοχή του Ισραήλ οι Εβραίοι μελετούν τις Γραφές, (δηλαδή την Παλαιά Διαθήκη). Η Π. Διαθήκη αφηγείται την ιστορία των Εβραίων, τον εκλεκτό λαό του Θεού, σε σχέση πάντα με τον Θεό τους. Το ζήτημά μας βέβαια εδώ δεν είναι να δούμε τι είναι η Π. Διαθήκη, αλλά κυρίως να δούμε γιατί είναι σημαντική για το θέμα μας. Η Π. Διαθήκη, όσον αφορά τα άλλα ζώα, βρίθει από περιγραφές, από το στόμα του Θεού και των προφητών, για τα βασανιστήρια που αυτά υπόκεινται στα χέρια του ανθρώπου, καθώς και μια ρητή δήλωση, υπόσχεση του Θεού, για τη μειωμένη αξία της ζωής τους σε σχέση με την αξία της ζωής του ανθρώπου¹⁹. Αν θέλουμε με δυο λόγια να περιγράψουμε αυτό τον διαχωρισμό μπορούμε να πούμε ότι με βάση τη Βίβλο, ο Θεός έπλασε τον άνθρωπο «κατ' εικόναν» Του και του έδωσε την εξουσιοδότηση να κυριεύσει τον κόσμο και κάθε

¹⁸ Ο «λόγος» είναι κάτι που προστίθεται στον άνθρωπο σταδιακά, καθώς μεγαλώνει. Είναι χαρακτηριστικό του ώριμου ανθρώπου.

¹⁹ Το Λευιτικό βρίθει από τις περιγραφές των θυσιών που αρέσουν στο Θεό, που φαίνεται τόσο αιμοσταγής ώστε η καύση του αίματος του θυσιασθέντος ζώου αποτελεί «οσμὴν ευωδίας». (Λευιτικόν, α'.1- θ'. 23) Ο Βολταίρος μέσα στη γενικότερη αντισημιτική του στάση, κατακρίνει αυτές τις τελετουργίες και τις χαρακτηρίζει αηδιαστικές, αποτρόπαιες και ταυτόχρονα παιδαριώδεις. Βλ. Arkush, A., (1993). Voltaire on Judaism and Christianity. *AJS Review*, 18(2), 223–243

ζωντανό πλάσμα πάνω στη Γη. Ο Peter Singer κάνει μια κατατοπιστική παρουσίαση σχετικά στο βιβλίο του *Η απελευθέρωση των Ζώων*. (Singer, 2002, σσ. 186-187)

Χριστιανισμός

Κατά τους πρώτους αιώνες μετά τον θάνατο του Ιησού, ο Χριστιανισμός²⁰ έδωσε σκληρές θεωρητικές μάχες για να μπορέσει να επιβληθεί, ως μια θεολογία με τη δική της ταυτότητα σε έναν κόσμο φιλοσοφικά ώριμο. Εν μέσω διώξεων, από τον 2^ο αιώνα οι μορφωμένοι Χριστιανοί έδιναν τον δικό τους αγώνα στον χώρο της θεωρίας, προκειμένου να συγκροτήσουν το δόγμα της θρησκείας τους. Κατά τη διάρκεια της πορείας αυτής, οι χριστιανοί θεολόγοι συνδιαλεγόμενοι μεταξύ τους και με τους αντιπάλους τους, άσκησαν φυσικά αλλά κυρίως δέχθηκαν επιρροή που είναι εμφανής στα κείμενά τους (Johansen, 1998). Κατά τη διάρκεια αυτών των πρώτων χρόνων συγκρότησης της χριστιανικής φιλοσοφίας, κυρίως πάνω στη βάση της Ιουδαϊκής θρησκείας, η στωική φιλοσοφία αλλά και η φιλοσοφία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη γνωρίζουν ιδιαίτερη αποδοχή.²¹

Ο Peter Singer τονίζει το γεγονός ότι ο Χριστιανισμός ιδρύθηκε και εδραιώθηκε στο πλαίσιο της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας κι αυτό δεν πρέπει να υποτιμάται σαν γεγονός. Η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία δημιουργήθηκε μέσα από τον πόλεμο και την κατάκτηση. Ο πόλεμος όμως είναι σκληρός και μόνο με σκληρότητα μπορούσαν να διατηρηθούν τα σύνορα μιας τόσο μεγάλης αυτοκρατορίας. Η σκληρότητα των ανθρώπων της Ρωμαϊκής κοινωνίας αποτυπώνεται στα περίφημα θεάματα στο Κολοσσαίο²². Εκεί βρήκαν το θάνατο αιχμάλωτοι πολέμου, Χριστιανοί

²⁰ Όσον αφορά την ευθύνη του Χριστιανισμού για την οικολογική κρίση, ενδεικτικά βλ. White, Lynn, Jr., "Οι Ιστορικές Ρίζες της Οικολογικής μας Κρίσης" στο Σαρίκας, Ζήσης (επ.), *Η Φωτιά του Προμηθέα*, Αθήνα, Νησίδες, 1998, σσ. 33-49. Επίσης, βλ. και Nash, Roderick, Fr., *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1989, σσ. 87-120.

²¹ Για περισσότερες πληροφορίες και εμπάθυση στο θέμα αυτό, βλ. Karamanolis, G. (2014). *The Philosophy of Early Christianity*, New York: Routledge.

²² Τα περισσότερα θεάματα που λάμβαναν χώρα στο Κολοσσαίο, γενικώς, είχαν τις ρίζες τους στη θρησκεία. Πιο συγκεκριμένα, το θέαμα με τους δυο μονομάχους να μονομαχούν μέχρις εσχάτων ήταν αρχικά ένα είδος ανθρωποθυσίας προς τιμήν των νεκρών, το οποίο με τα χρόνια μετεξελίχθηκε σε καθαρό θέαμα. Το θέαμα που περιλάμβανε άγρια ζώα αποσκοπούσε περισσότερο

και τόσα πολλά ζώα, όλοι μπροστά στα μάτια των πολιτών της Ρώμης. Ο Singer λέει ότι η ύπαρξη αυτών των αιματηρών θεαμάτων καταδεικνύει ένα πολύ σημαντικό στοιχείο. Νομίζω ότι έχει δίκιο. Δείχνει το πού σταματά το μη ηθικό και πού ξεκινά το ηθικό για τους ανθρώπους εκείνης της κοινωνίας και εποχής, αφού, κατά τα άλλα, θεωρούνταν ότι είχαν ιδιαίτερα αυστηρό ηθικό κριτήριο (Singer, *Animal Liberation*, 2002, σσ. 189-190). Με την επικράτηση του Χριστιανισμού στην Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, προστέθηκε στην ηθική των πολιτών ένα ακόμη στοιχείο ιδιαίτερα σημαντικό. Αυτό είναι η μοναδικότητα του ανθρώπου ως είδος ανάμεσα σε όλα τα άλλα είδη και η ιερότητα της ανθρώπινης ζωής. Το στοιχείο αυτό διεύρυνε την ηθική σφαίρα των Ρωμαίων, αλλά τα άλλα ζώα παρέμειναν έξω από τη σφαίρα αυτή. (Singer, 2002, σσ. 191-192)

Η σύγκλιση των δύο παραδόσεων, του Ιουδαϊσμού και της ελληνικής φιλοσοφίας, κάτω από το «πέπλο» του Χριστιανισμού, έγινε με την ενίσχυση των ομοιοτήτων και την επιμελημένη αποσιώπηση των διαφορών. Η σύγκλιση αυτή συνεχίστηκε και στον Μεσαίωνα, όπου με κύριο άξονα τον Σχολαστικισμό, επιχειρήθηκε η ένωση των θρησκευτικών δογμάτων με τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Η μορφή που ξεχωρίζει αυτή την περίοδο είναι αναμφισβήτητα ο Θωμάς Ακινάτης, ο οποίος, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, κι αυτό είναι το πιο σημαντικό, θεωρούσε ότι, επειδή τα ζώα δεν μπορούν να διευθύνουν μόνα τους τις πράξεις τους, κάποιος άλλος πρέπει να το κάνει γι' αυτά, κι αυτός είναι φυσικά ο άνθρωπος. Αυτό όμως είναι σημάδι ότι υπάρχουν για να χρησιμοποιούνται ως μέσα για χάρη του ανθρώπου. (Regan & Singer, 1989, σσ. 6-12) Αν υπάρχει κάποιος λόγος, χάριν του οποίου ο άνθρωπος δεν θα έπρεπε να σκοτώνει τα ζώα, για τον Ακινάτη, αυτός είναι το γεγονός ότι αυτή η συμπεριφορά μπορεί εύκολα να τον οδηγήσει στη βαναυσότητα απέναντι στον ίδιο τον άνθρωπο. (Singer, 2002, σσ. 195-196)

σε μια επίδειξη των κατορθωμάτων και της επέκτασης της Αυτοκρατορίας. Τα ζώα όμως δεν ήταν εκεί μόνο για να τα κοιτούν οι θεατές, οι οποίοι «διψούσαν» για αίμα. Για περισσότερες πληροφορίες για τα ρωμαϊκά θεάματα, βλ. Poynton, J. B., (1938), *The Public Games of the Romans. Greece & Rome*, 7(20), 76–85.

Ο Peter Singer στην *Απελευθέρωση των Ζώων* παραθέτει και ένα απόσπασμα από κείμενο της σύγχρονης αμερικανικής Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας για να το συγκρίνει με τις απόψεις του Ακινάτη, θέλοντας να καταδείξει ότι αυτές οι απόψεις δεν έχουν εξελιχθεί καθόλου ως τις μέρες μας. Εδώ παραθέτω ένα αντίστοιχο κείμενο από την ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία²³.

«Μετά τη δημιουργία των φυτών και προ της δημιουργίας του ανθρώπου, ο Θεός προχώρησε στη δημιουργία των ζώων. Η σειρά που τα δημιούργησε ο Θεός φανερώνει τη θεία ιεραρχία τους. Τα ζώα μπορούν και χρησιμοποιούν όλα εκείνα που έχουν προηγηθεί, δηλαδή φυτά και αβιοτικό περιβάλλον. Η σειρά αυτή είναι ενδεικτική της θείας τάξης και ισορροπίας που υπάρχει ανάμεσα στους διάφορους βιολογικούς παράγοντες του πλανήτη μας, συμπεριλαμβανομένου και του βιοπνευματικού όντος, του ανθρώπου. Γίνεται πασιφανές έτσι ότι ακραίες καταστάσεις ζωοφιλίας και αποκλειστικής χορτοφαγίας αποτελούν εκτροπές από την ομαλή σχέση ανθρώπου και ζώων σύμφωνα με την Ορθοδοξία»²⁴

Ας συγκρίνουμε το παραπάνω απόσπασμα με ένα χωρίο από τον Θωμά Ακινάτη. Νομίζω ότι δεν υπάρχει μεγάλη διαφορά:

«Δεν είναι αμαρτία το να χρησιμοποιείς ένα πράγμα για τον σκοπό για τον οποίο είναι. Τώρα, η διάταξη των πραγμάτων είναι τέτοια όπου τα λιγότερο τέλεια (πράγματα) είναι για τα περισσότερα τέλεια, όπως είναι και η διαδικασία που ακολουθεί η φύση απ' την ατέλεια στην τελειότητα. Άρα, έτσι όπως είναι για τη δημιουργία του ανθρώπου, πρώτα ήταν ένα ζωντανό πράγμα, κατόπιν ένα ζώο και τελικά ο άνθρωπος, έτσι είναι και τα πράγματα, όπως τα φυτά, που απλώς έχουν ζωή, είναι όλα για τα ζώα, και όλα τα ζώα είναι για τον άνθρωπο.» *Summa Theologica* II, II, Q64, art. 1 .

²³ Σκοπός αυτής της αντιπαραβολής είναι να καταδείξω τη βαθιά επιρροή των δυο ρευμάτων που συνέθεσαν τον Χριστιανισμό, του Ιουδαϊσμού και της ελληνικής φιλοσοφίας, κυρίως αυτής του Αριστοτέλη. Το Σχίσμα των δυο εκκλησιών το 1054μ.Χ. δεν εμπόδισε τις πλέον χωριστές εκκλησίες να κρατήσουν τα ίδια «βολικά» επιχειρήματα υπέρ του ειδισμού – που έχει πλέον ισχυρή θεσμική υπεράσπιση μέσω της εκκλησίας-, και να τα χρησιμοποιούν μέχρι σήμερα.

²⁴ Το συγκεκριμένο απόσπασμα είναι από το άρθρο του Ανδρέα Χατζηγάμπη, «Η θέση των ζώων στην Ορθοδοξία» αναρτημένο στο ιστολόγιο «Διακόνημα». URL: <http://www.diakonima.gr/2013/04/21> και το επέλεξα επειδή είναι χαρακτηριστικό όσον αφορά τη θέση της Ορθόδοξης Εκκλησίας για τα άλλα ζώα.

Ντεκάρτ

Όπως λέει ο Singer, το απόλυτο ναδίρ δεν είχε έρθει ακόμη. Αυτό ήρθε με τον Ντεκάρτ και ήταν το ισχυρότερο πλήγμα για τα άλλα ζώα εκ μέρους των δογμάτων του Χριστιανισμού (Singer, 2002, σ. 200). Είναι γνωστή η θέση του Ντεκάρτ ότι τα πάντα στο σύμπαν υπόκεινται στους νόμους της μηχανικής. Τα πάντα εκτός από τον άνθρωπο, ή τουλάχιστον ένα μέρος του. Ο άνθρωπος ως σώμα ανήκει μεν στον φυσικό κόσμο, όμως, η ανθρώπινη συμπεριφορά, η οποία είναι πολύπλοκη και πρωτότυπη, δεν μπορεί να είναι μηχανική, ένα είδος ανταπόκρισης σε ένα ερέθισμα απλώς, όπως είναι η συμπεριφορά των ζώων, αλλά είναι αποτέλεσμα λογικής διεργασίας. Επίσης, ο άνθρωπος διαθέτει την ομιλία, μέσω της οποίας μπορεί και εκφράζει τις σκέψεις του.²⁵ (Regan & Singer, 1989, σσ. 13-19)

Η μεθοδική αμφιβολία του Ντεκάρτ τον οδήγησε στην αδιαμφισβήτητη ύπαρξη της συνείδησης. Εφόσον κατέληξε στο *Cogito ergo sum*, δεν χωράει πλέον αμφιβολία ότι ο άνθρωπος εκτός από το φυσικό του σώμα, έχει και συνείδηση, η οποία βρίσκεται εκεί, ακόμη κι αν δεν υπάρχει τίποτε άλλο²⁶. Τι συμβαίνει όμως με τα άλλα ζώα; Για τον Ντεκάρτ τα άλλα ζώα είναι απλές μηχανές, όπως απλή μηχανή είναι και το ανθρώπινο σώμα²⁷, αν το απομονώσουμε από το πνεύμα.

«Λοιπόν, με τα ίδια αυτά μέσα, μπορούμε να διακρίνουμε επίσης και τη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στους ανθρώπους και τα ζώα. Γιατί, είναι πολύ αξιοσημείωτο πως δεν υπάρχουν άνθρωποι τόσο αποβλακωμένοι και τόσο ηλίθιοι, χωρίς να εξαιρέσουμε ούτε και τους τρελούς ακόμα, που να μην είναι ικανοί ν' αραδιάσουν μερικά λόγια και να συνθέσουν μian ομιλία, με την οποία να κάνουν νοητές τις σκέψεις τους. Ενώ, απεναντίας, δεν υπάρχει άλλο ζώο, όσο τέλειο κι όσο καλογεννημένο κι αν είναι, που να κάνει το ίδιο. Αυτό δεν συμβαίνει επειδή τους λείπουν τα

²⁵ Όπως φαίνεται και από το απόσπασμα που παραθέτω, η ικανότητα ομιλίας αποδεικνύει για τον Ντεκάρτ και την ύπαρξη της σκέψης, δηλαδή του πνεύματος. Εφόσον τα άλλα ζώα δεν διαθέτουν ομιλία, δεν διαθέτουν και πνεύμα.

²⁶ Για τον δυισμό του Ντεκάρτ και τα προβλήματά του, βλ. Kim, C.-T.,(1971).Cartesian Dualism and The Unity of a Mind. *Mind*, 80(319), 337–353

²⁷ Είναι τουλάχιστον ανατριχιαστικό το πώς ενδεχομένως κατέληξε ο Ντεκάρτ να σκεφτεί αυτό το πράγμα. «Κι είχα κατόπι δείξει ποια πρέπει να είναι η κατασκευή των νεύρων και των μυώνων του ανθρώπινου σώματος για να κάνει τα ζωικά πνεύματα, που είναι μέσα του, να έχουν τη δύναμη να κουνούν τα μέλη του, όπως βλέπουμε πως τα κεφάλια, λίγο αφού κοπούν, σαλεύουν ακόμη και δαγκώνουν τη γη, μολονότι δεν έχουν πια ζωή.» (Λόγος περί της Μεθόδου, παρ.52)

όργανα,..μα δεν μπορούν ωστόσο να μιλούν όπως εμείς, δείχνοντας δηλαδή πως σκέπτονται τα όσα λένε. [...]Κι αυτό δεν μαρτυρεί μονάχα πως τα ζώα έχουν λιγότερο λογικό από τους ανθρώπους, παρά **πως δεν έχουν καθόλου**,[...] Και δεν πρέπει να συγχέει κανένας την ομιλία με τις φυσικές κινήσεις που μαρτυρούν τα πάθη, και τις οποίες **μπορούν να μιμηθούν τόσο οι μηχανές όσο και τα ζώα**.[...] Είναι επίσης πολύ αξιοσημείωτο πως, μολονότι υπάρχουν πολλά ζώα που δείχνουν περισσότερη επιδεξιότητα από μας σε μερικές από τις πράξεις τους, βλέπουμε ωστόσο πως τα ίδια αυτά ζώα δεν δείχνουν καμιά σε πολλές άλλες, σε τρόπο που ό,τι κάνουν καλύτερα από μας **δεν αποδειχνει πως έχουν πνεύμα**- γιατί τότε θα είχαν περισσότερο από οποιονδήποτε και θα τα κατάφερναν καλύτερα στο καθετί- **αλλά πως δεν έχουν καθόλου**, και πως η φύση ενεργεί μέσα τους σύμφωνα με τη διάταξη των οργάνων τους· ακριβώς όπως βλέπουμε πως κι ένα ρολόι, που αποτελείται από τροχούς κι ελατήρια, μπορεί να λογαριάζει τις ώρες και να μετρά τον χρόνο σωστότερα από μας, παρ' όλη τη φρόνησή μας.» (Descartes, *Λόγος περί της Μεθόδου*, παρ. 54)[Η έμφαση δική μου].

Εδώ συντελείται η πλήρης αποστέρηση των άλλων ζώων, όχι μόνο από αθάνατη ψυχή, αλλά και από την απλή αντίληψη του περιβάλλοντος, που τους είχε τουλάχιστον επιτρέψει ο Αριστοτέλης. Για τον Ντεκάρτ, τα άλλα ζώα είναι μηχανές, «αυτόματα», και είναι τέλεια φτιαγμένες, διότι είναι φτιαγμένες από τον Θεό και όχι από ανθρώπινο χέρι. (Descartes, *Λόγος περί της Μεθόδου*, παρ. 52) Ο Peter Singer περιγράφει πώς η θεωρία του Ντεκάρτ διευκόλυνε τις ζωτομίες, ακόμη και πάνω σε ζωντανά ζώα, όχι βέβαια χωρίς κάποιες αντιδράσεις (Singer, 2002, σσ. 201-202).^{28 29}

²⁸ Ο Singer παραθέτει τα λόγια του Βολταίρου από το *Dictionnaire Philosophique*: «Υπάρχουν βάρβαροι που ακινητοποιούν αυτόν το σκύλο, που τόσο πολύ ξεπερνά τον άνθρωπο σε πίστη και φιλία, και τον καρφώνουν πάνω σε ένα τραπέζι και τον τεμαχίζουν ζωντανό, για να σου δείξουν τις μεσεντερικές φλέβες! Ανακαλύπτεις σ' αυτόν όλα τα ίδια όργανα του αισθήματος που έχεις κι εσύ. Απάντησέ μου, Μηχανοκράτη, η Φύση έχει οργανώσει έτσι όλα τα όργανα του αισθήματος σ' αυτόν τον σκύλο, ώστε στο τέλος να μην αισθάνεται;» (Singer, 2002, σ. 202)

²⁹ Σχετικά με το θέμα αυτό καθώς και για πολλές πληροφορίες για τα πειράματα και τις ζωτομίες που διεξάγονταν τον 17^ο αιώνα - και υπό την επιρροή της φιλοσοφίας του Descartes- στην Αγγλία από τη Royal Society, βλ. Guerrini, A.,(1989), "The Ethics of Animal Experimentation in Seventeenth-Century England", *Journal of the History of Ideas*, 50 (3) σσ. 391-407.

Καντ

Περίπου έναν αιώνα αργότερα, η στάση των ανθρώπων απέναντι στα άλλα ζώα έχει βελτιωθεί ελαφρώς. Ο Singer αναφέρει ότι όσον αφορά τον Καντ η θέση του δεν επηρεάστηκε με τον ίδιο τρόπο από τον Διαφωτισμό όσο άλλων στοχαστών (Singer, 2002, σ. 203) Η θέση του Καντ, όμως, κατά τη γνώμη μου, έχει πολύ ιδιαίτερη σημασία. Στο πλαίσιο της ανθρωποκεντρικής ηθικής του, η ευγενική συμπεριφορά μας προς τα άλλα ζώα είναι μια κάποιου τύπου «εξάσκηση» για την ηθική στάση μας απέναντι στην ανθρωπότητα³⁰. Σαφώς και ο Καντ θεωρεί ότι τα (άλλα) ζώα δεν είναι σκοποί αυτά τα ίδια, όπως είναι ο άνθρωπος ο οποίος έχει εγγενή αξία, αλλά ότι η ενδεχόμενη αξία τους είναι σχετική με την ανθρώπινη φύση. (Kant, 2017, σσ. 4:428-4:429, ελλ. εκδ. 74-77) Με αυτή την έννοια, η καλή συμπεριφορά μας προς τα άλλα ζώα «οδηγεί» προς την ηθική συμπεριφορά μας προς τους ανθρώπους. Αυτή η θέση του Καντ, κατά τη γνώμη μου, αν και είναι ξεκάθαρα ανθρωποκεντρική, εντούτοις μπορεί να αποτελέσει μια ενδιαφέρουσα πτυχή ακόμη και μιας θεωρίας η οποία αναγνωρίζει την αξία της ζωής των άλλων ζώων αυτή καθαυτήν. Αυτή την ιδιαίτερη πτυχή την έχει αναδείξει η Christine Korsgaard, όπως θα δούμε και στη συνέχεια. Πέρα, όμως, από την ερμηνεία της Korsgaard, θα ήθελα, με αφετηρία τον ίδιο τον Καντ, να αναδείξω ορισμένα επιπλέον σημεία. Το γεγονός ότι η θεωρία του Καντ μπορεί να είναι χρήσιμη για τη διαμόρφωση μιας θέσης υποστηρικτικής σχετικά με τα άλλα ζώα, φυσικά και δεν θα την αποδώσουμε στον ίδιο τον Καντ, ο οποίος για τους δικούς του λόγους δεν μπόρεσε να διακρίνει στη θεωρία του αυτή την προοπτική.

Για το θέμα που μας απασχολεί εδώ, το πιο χαρακτηριστικό κείμενο, κατά τη γνώμη μου, το βρίσκουμε στις *Παραδόσεις Ηθικής Φιλοσοφίας (Lectures on Ethics)*. Ο Καντ δέχεται ότι τα άλλα ζώα παρουσιάζουν αναλογία προς την ανθρωπότητα και, αντιμετωπίζοντάς τα μ' αυτόν τον τρόπο, καλλιεργούμε τα καθήκοντά μας απέναντι στην ανθρωπότητα³¹. Το ενδιαφέρον όμως εδώ δεν

³⁰ Αυτό μας θυμίζει σαφώς τον Ακινάτη.

³¹ Στην Τρίτη Κριτική, ο Καντ αναφέρεται σε δυο αναλογίες. Στην αναλογία μεταξύ ηθικότητας και καλαισθητικής κρίσης (Kant, 2013, σ. 5:170 ελλ. εκδ. σελ. 232) και στην αναλογία μεταξύ Φύσης και Τέχνης (Kant, 2013, σ. 5:77 ελλ. εκδ. σελ. 164). Σχηματικά:

περιορίζεται στην αναλογία που προτείνει ο Καντ, αλλά στην παρότρυνσή του να φερόμαστε στα άλλα ζώα με τέτοιον τρόπο ώστε να καλλιεργείται η αίσθηση, θα λέγαμε, του καθήκοντος απέναντι στην ίδια την ανθρωπότητα. Φαντάζομαι ότι κάποιος που σφαγιάζει ένα ζώο προκειμένου ακόμη και να τραφεί δεν καλλιεργεί αυτό που θα λέγαμε καθήκον προς την ανθρωπότητα, αν το ζώο παρουσιάζει την παραπάνω αναλογία. Άλλωστε, ο Καντ αναγνωρίζει ως θετικό το γεγονός ότι στην Αγγλία εκείνη την εποχή δεν καλούνταν ως ένορκοι άνθρωποι που ήταν γιατροί, χειρουργοί ή σφαγείς, επειδή αυτοί οι άνθρωποι είχαν εξοικειωθεί με τον θάνατο. (Kant, 1997, σσ. 27:459-27:460)

Από την άλλη πλευρά, ο Καντ πράγματι, όπως φαίνεται και στη *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*, αναγνωρίζει μόνο στον άνθρωπο το προνόμιο να αποτελεί αυτοσκοπό.³² Και πράγματι φαίνεται να ξεχωρίζει και να εξυψώνει τον άνθρωπο απ' όλα τα άλλα είδη, όσον αφορά την ικανότητά του να μετέχει στο βασίλειο των σκοπών, να νομοθετεί με ελευθερία.³³ Για τον Καντ, τα ζώα μπορεί να είναι μόνο «μέσα» για την επίτευξη ενός σκοπού (Kant, 1997, σ. 27:458). Σ' αυτό ακριβώς το σημείο, όμως, προκύπτουν ορισμένα ερωτήματα. Τα ζώα είναι «μέσα» για την επίτευξη ενός οποιουδήποτε ενδεχόμενου σκοπού ή είναι «μέσα» για την επίτευξη του σκοπού που είναι ο άνθρωπος; Σε πολλές περιπτώσεις ο Καντ δίνει την εντύπωση ότι αναφέρεται στην πρώτη περίπτωση. Αυτό όμως οδηγεί σε αντιφάσεις, με βάση την αναλογία που επικαλείται ο ίδιος και ανέφερα στην αμέσως προηγούμενη παράγραφο. Αν πάλι ο Καντ αναφέρεται στα ζώα ως μέσα για τον σκοπό άνθρωπο, τότε αναφέρεται στον άνθρωπο ως έλλογο ηθικό ον και όχι ως έμβιο ον. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί να χρησιμοποιεί ο άνθρωπος τα ζώα για πράξεις που δεν προωθούν την ηθικότητά του, την ηθική του τελείωση. Με βάση τα παραπάνω, η άποψη που διατυπώνει ο Καντ στη *Μεταφυσική των Ηθών* ότι ο

Τέχνη-> Καλαισθητική κρίση

| |

Φύση-> Ηθικότητα

³² Στην πραγματικότητα αυτό το αναγνωρίζει για κάθε έλλογο ον. Βλ. για παράδειγμα Kant, I., *ΘΜΗ*, σελ. 4:428-4:429, ελλ. εκδ. 74-77.

³³ Αυτό όπως θα δούμε δεν είναι απαραίτητα αρνητικό για τα άλλα ζώα.

άνθρωπος έχει τη δικαιοδοσία να σκοτώσει ένα ζώο γρήγορα χωρίς να του προκαλέσει πόνο³⁴ δεν μπορεί να δικαιολογηθεί.

Από την παραπάνω αντίφαση ως αφετηρία, ο Κουκουζέλης κάνει λόγο για δυο διαφορετικές ερμηνείες της θέσης του Καντ, την «ψυχολογική ερμηνεία» και την «ερμηνεία της ηθικής τελείωσης». Η πρώτη ερμηνεία στηρίζεται στη θέση του Καντ ότι ο άνθρωπος, συμπεριφερόμενος βάνουσα στα ζώα, κατά κάποιον τρόπο επηρεάζεται στον τρόπο που συμπεριφέρεται και στους ανθρώπους. Η παραπάνω ψυχολογική ερμηνεία είναι πράγματι η επικρατούσα. Η δεύτερη ερμηνεία, σύμφωνα με τον Κουκουζέλη, είναι αυτή που στηρίζεται στην ιδέα ότι τα ζώα και γενικότερα η Φύση παρουσιάζει μίαν σημαντική αναλογία προς την ανθρωπότητα, και έτσι επιτρέπει στον άνθρωπο, πράττοντας αυτός με ευγένεια και ηθικότητα προς τα ζώα και εν γένει στη Φύση, να προωθεί την ηθική του τελείωση. Εδώ, δεν είναι η ομοιότητα των αντικειμένων (άνθρωπος– φύση) που στηρίζει την αναλογία αυτή³⁵, όσο η ομοιότητα της σχέσης του ηθικού υποκειμένου με το αντίστοιχο αντικείμενο (άνθρωπος → άνθρωπος και άνθρωπος → φύση). Έτσι, αν μέσω της σχέσης του με την ανθρωπότητα, ο άνθρωπος προωθεί την ηθική του τελείωση, η παραπάνω αναλογία προτάσσει ότι ο άνθρωπος μέσω της σχέσης του με τη Φύση, επίσης προωθεί την ηθική του τελείωση. (Κουκουζελis, 2015)

Παρόλο που συμφωνώ με την παραπάνω «ερμηνεία της ηθικής τελείωσης» στον Καντ, θεωρώ ότι το ενδιαφέρον του Καντ ως προς τα άλλα ζώα καθαυτά είναι περιορισμένο και ιδιαίτερα ασαφές. Ο Καντ στις *Παραδόσεις Ηθικής Φιλοσοφίας* λέει ότι το γεγονός ότι οι ανατόμοι παίρνουν ζώα για να πειραματιστούν πάνω σ' αυτά είναι επιτρεπτό, αν και βάνουσο, επειδή είναι κάτι που γίνεται για καλό σκοπό, δηλαδή προς όφελος του ανθρώπου. (Καντ, 1997, σσ. 27:459-27:460) Κατά

³⁴ Σχετικά μ' αυτή την άποψη βλ. Καντ, Ι. *Η Μεταφυσική των Ηθών*, σελ. 6:443, ελλ. εκδ. σελ. 301.

³⁵ «Αναλογία (με την ποιοτική σημασία) είναι η ταυτότητα της σχέσης μεταξύ λόγων και ακολουθιών (αιτιών και αποτελεσμάτων), εφ' όσον υπάρχει ασχέτως της ειδοποιού διαφοράς των πραγμάτων ή εκείνων των ιδιοτήτων καθ' εαυτές (δηλαδή θεωρημένων εκτός αυτής της σχέσης), οι οποίες περιέχουν την αρχή παρομοίων συνεπειών.» (Καντ, 2013, σσ. 448-450 υποσ. ελλ. εκδ. σελ. 429)

τη γνώμη μου, εδώ ο Καντ φαίνεται «αναποφάσιτος» για το αν πρέπει να αποδεχτεί αυτή την πράξη, και το γεγονός ότι τελικά την αποδέχεται ως ένα αναγκαίο κακό ίσως είναι αποτέλεσμα θαυμασμού για την πρόοδο της επιστήμης. Την ίδια στιγμή, όμως, εξάγει τη συμπεριφορά του Λάιμπνιτς ο οποίος, αφού έπιασε μια κάμπια για να την παρατηρήσει, την τοποθέτησε πίσω στο δέντρο, από φόβο μήπως της προξενήσει κακό. Στην περίπτωση που ο Καντ ερχόταν αντιμέτωπος με τα σύγχρονα πειράματα πάνω στα άλλα ζώα, υπό την αιγίδα της επιστήμης, ενδεχομένως να κατέτασσε αυτή την πρακτική στην κακοποίηση που γίνεται από σπορ. Όπως και να 'χει, ο Καντ δεν αναγνωρίζει στα άλλα ζώα τη συμπερίληψή τους στην ηθική κοινότητα επί ίσοις όροις, επειδή δεν είναι έλλογα όντα. Το ότι δεν ανήκουν στην ηθική κοινότητα σημαίνει ότι δεν είναι δυνατόν να τους αναγνωριστούν συγκεκριμένα δικαιώματα, δεν είναι υποκείμενα δικαίου, όπως λέει ο Κώστας Σταμάτης, ακολουθώντας τον Καντ, στο βιβλίο του *Φιλοσοφία και Οικολογική Ηθική*.³⁶

Κατά τη γνώμη μου, δεν είναι σωστός ο ισχυρισμός του Singer ότι ο Διαφωτισμός δεν επηρέασε τον Καντ ώστε να τον κάνει να διαφοροποιηθεί από την κληρονομιά του Ντεκάρτ, ως προς τα άλλα ζώα. Εδώ ο Singer γίνεται βιαστικά αφοριστικός. Το ίδιο νομίζω ότι ισχύει και για την Donovan³⁷, η οποία καταλογίζει στη φιλοσοφία και τον λογοκεντρισμό του Καντ τον υπέρμετρο ανθρωποκεντρισμό και ειδικό της εποχής μας. Αυτό για το οποίο κατηγορείται ο Καντ είναι κάτι που στην πραγματικότητα έχει τις ρίζες του πολύ πίσω στην ανθρώπινη ιστορία. Τολμώ να πω, ότι υπήρξε χαρακτηριστικό του ανθρώπου ήδη από την εμφάνισή του πάνω στη Γη, με την έννοια ότι ο άνθρωπος μοιραία θεωρεί τον κόσμο από την περιορισμένη δική του οπτική και ως εκ τούτου εύκολα τοποθετεί τον εαυτό του ως το κέντρο του κόσμου. Το ζητούμενο είναι να μπορέσουμε να ξεπεράσουμε οποιαδήποτε προβλήματα τα οποία συνοδεύουν το παραπάνω γεγονός και να

³⁶ Βλ. σχετικά, Σταμάτης, Κ. *Φιλοσοφία και Οικολογική Ηθική*, Αθήνα, Νήσος, 2013, σελ. 219-225.

³⁷ Βλ. σχετικά, Donovan, J. «Προσήλωση στον πόνο: Η συμπάθεια ως βάση για την ηθική μεταχείριση των ζώων» στο *Ζώα και Ηθική*, Στ. Καραγεωργάκης (επιμ.), Θεσσαλονίκη, Αντιγόνη, 2012.

καταφέρουμε τελικώς να θεμελιώσουμε επαρκώς μια ηθική στάση απέναντι στα άλλα ζώα. Το πώς θα μπορούσε ενδεχομένως να επιτευχθεί κάτι τέτοιο, θα επιχειρήσω να δείξω στην πορεία αυτής της μελέτης και συγκεκριμένα στο Β' μέρος της. Εν τω μεταξύ, μπορούμε να ερευνήσουμε αν οι διάφορες σύγχρονες ηθικές θεωρίες για τα άλλα ζώα έχουν καταφέρει κάτι τέτοιο.

2. Σύγχρονες εξισωτικές θεωρίες

Εν είδει εισαγωγής

Όπως έχουμε ήδη πει, η συζήτηση για την ηθική προς τα άλλα ζώα δεν είναι κάτι που πρόεκυψε πρόσφατα. Έτσι, η υπεράσπισή τους δεν είναι κάτι καινούργιο. Μέσα στο πέρασμα των αιώνων και μέσα στο πλήθος των υποστηρικτών του ανθρωποκεντρισμού, στις διάφορες μορφές του, διακρίνονται αρκετοί στοχαστές οι οποίοι εξέφρασαν την αντίθεσή τους στην υποτίμηση, την κακοποίηση και τον σφαγιασμό των άλλων ζώων.

Κατά την ύστερη αρχαιότητα, αυτός που υποστήριξε ξεκάθαρα μια ηθική στάση απέναντι στα άλλα ζώα ως έχοντα νου, λογικό και αισθήματα ήταν ο Πλούταρχος από τη Χαιρώνεια. Βρίσκουμε στα *Ηθικά* του Πλουτάρχου, στο λόγο *Περί Σαρκοφαγίας*, μια ιδιαίτερα καυστική κριτική για τη χρήση των άλλων ζώων ως τροφή.

«Εσύ ρωτάς για ποιο λόγο ο Πυθαγόρας απέφευγε να τρώει κρέας, εγώ, αντίθετα, απορώ τι έπαθε και τι ένιωθε ο πρώτος άνθρωπος και ακούμπησε το στόμα του σε αίμα σκοτωμένου πλάσματος, πλησίασε τα χείλη του σε σάρκα πεθαμένου ζώου και, παραθέτοντας σε τραπέζι μπαγιατεμένα πτώματα, ονόμασε λιχουδιές και νοστιμιές τα μέρη που λίγο πριν βρυχόνταν, μιλούσαν, κινούνταν και έβλεπαν. Πώς τα μάτια του άντεξαν να δουν το αίμα πλάσμάτων που σφάζονταν, γδέρνονταν, διαμελίζονταν, πώς η όσφρησή του άντεξε την αποφορά, πώς η σκέψη του μιάσματος δεν απέτρεψε τη γλώσσα να αγγίξει ξένα έλκη και να απολαμβάνει τους χυμούς και τα υγρά θανάσιμων τραυμάτων.» (Πλούταρχος, Ηθικά, XXV, 993)

«Τίποτα δεν μας συγκινεί, ούτε η ανθηρή όψη της σάρκας ούτε η γοητευτική μελωδική φωνή ούτε η επινοητικότητα της ψυχής ούτε ο καθαρός τρόπος ζωής και η ξεχωριστή νοημοσύνη των άμοιρων ζώων, αλλά για μικρό κομμάτι σάρκας αφαιρούμε την ψυχή, το φως του ήλιου, τα χρόνια της ζωής, για τα οποία έχει γεννηθεί κι έχει φτιαχτεί από τη φύση (το ζωντανό πλάσμα).» (Πλούταρχος, Ηθικά, XXV, 994)

Ακόμη κι αν είναι κοινός τόπος, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ότι ο Χριστιανισμός ως συγκροτημένο δόγμα ευθύνεται σε μεγάλο βαθμό για την κληροδότηση της πεποίθησης ότι τα άλλα ζώα είναι φτιαγμένα για τις ανθρώπινες

ανάγκες, εντούτοις, κατά τη διάρκεια της συγκρότησής του, βρίσκουμε «φωνές» που υποστήριξαν την εγγενή αξία των άλλων ζώων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ο Μέγας Βασίλειος, στον οποίο βρίσκουμε, σύμφωνα με τον Preece, την πρώτη σαφή αναφορά ότι τα ζώα είναι σκοποί αυτά τα ίδια. (Preece, 2002, σ. 78)

Φυσικά και μια ενδεχόμενη λίστα με ανθρώπους που υποστήριξαν την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων δεν εξαντλείται σε μερικά μόνο ονόματα³⁸. Η αλήθεια είναι, όμως, ότι μόνο στη σύγχρονη εποχή έγιναν προσπάθειες, αποκλειστικά για τη διατύπωση φιλοσοφικών θεωριών που θα μπορούσαν να θεμελιώσουν μια Ηθική για τα άλλα ζώα. Δεν είναι όμως όλες οι θεωρίες εξισωτικές, με την έννοια ότι αναγνωρίζουν στα άλλα ζώα είτε ίση αξία είτε ίσα δικαιώματα είτε ότι ο άνθρωπος έχει άμεσα ηθική υποχρέωση απέναντί τους. Ορισμένες αναγνωρίζουν στα άλλα ζώα μόνον έμμεσα δικαιώματα, όπως οι συμβολαιοκρατικές θεωρίες³⁹. Σ' αυτές, τα άμεσα δικαιώματα αποδίδονται μόνο στους συμβαλλομένους στο κοινωνικό συμβόλαιο. Αν οι συμβαλλόμενοι έχουν συμφέροντα που αφορούν κάποια άλλα ζώα, τότε αυτά τα συμφέροντα προστατεύονται, όχι για χάρη των άλλων ζώων, αλλά εξαιτίας του γεγονότος ότι κάποιοι συμβαλλόμενοι έχουν σχέση με αυτά. Όπως είναι φυσικό, σ' αυτήν την περίπτωση, επειδή άτομα με κάποιες αναπηρίες καθώς και παιδιά, δεν μπορούν να είναι συμβαλλόμενοι, θεωρείται ότι τα όποια δικαιώματά τους έχουν αυτόν ακριβώς τον χαρακτήρα, είναι δηλαδή έμμεσα δικαιώματα⁴⁰. (Tanner, 2013)

Στην παρούσα διατριβή, όμως, θα μας απασχολήσουν οι θεωρίες εκείνες, οι οποίες, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, αναγνωρίζουν στα άλλα ζώα είτε ίση αξία, είτε ίσα δικαιώματα, είτε αναγνωρίζουν την άμεση ηθική μας υποχρέωση απέναντί τους. Θα μας απασχολήσουν δηλαδή μόνο οι εξισωτικές θεωρίες, ή για να το θέσω

³⁸ Για μια πληρέστατη απαρίθμηση των ανθρώπων που υποστήριξαν ανά τους αιώνες την ευγενική συμπεριφορά προς τα άλλα ζώα, βλ. Preece, R., (2002), *Awe for the Tiger, Love for the Lamb*, New York: Routledge.

³⁹ Είδος συμβολαιοκρατικής θεωρίας μπορεί να θεωρηθεί και η θεωρία του Καντ.

⁴⁰ Παρ' όλα αυτά, ο Cohen υποστηρίζει ότι, ακόμη και αν σε κάποιο άτομο αποδίδονται εμμέσως ορισμένα δικαιώματα μέσω ενός συμβολαίου, το ηθικό ενδιαφέρον γι' αυτό άτομο είναι άμεσο. (Cohen, 2007)

πιο σωστά, αυτές οι οποίες διατείνονται ότι είναι εξισωτικές. Ο λόγος γι' αυτήν την απόφαση είναι το γεγονός ότι, από τη στιγμή που ο σκοπός μου είναι να βρω ποια θα μπορούσε να είναι μια πραγματικά μη ανθρωποκεντρική ηθική θεωρία για τα άλλα ζώα, είναι λογικό να ξεκινήσω από τις θεωρίες εκείνες που τουλάχιστον διατείνονται ότι αντιμετωπίζουν επαρκώς το πρόβλημα της αξιολογικής ισότητας ανάμεσα στον άνθρωπο και στα άλλα ζώα, το οποίο, όπως είδαμε, πηγάζει από τον ανθρωποκεντρισμό. Την ίδια στιγμή, οι μη εξισωτικές θεωρίες αντιμετωπίζουν τα άλλα ζώα ως όντα ενός διαφορετικού αξιολογικού επιπέδου, κι αυτό γίνεται συνήθως μέσω μιας καθαρά ανθρωποκεντρικής οπτικής.

Από τις πιο σημαντικές εξισωτικές θεωρίες είναι η θεωρία του Peter Singer και η θεωρία του Tom Regan. Η σημαντικότητα των θεωριών αυτών δεν οφείλεται τόσο στη φιλοσοφική τους αξία, κατά τη γνώμη μου, ή στην επαρκή θεμελίωση της ηθικής για τα άλλα ζώα. Η σημαντικότητά τους έγκειται στο γεγονός ότι αποτέλεσαν το εφαλτήριο της σύγχρονης φιλοσοφικής συζήτησης και επέβαλαν κατά κάποιο τρόπο τη συμπερίληψη των άλλων ζώων, αν όχι στην ηθική κοινότητα, τουλάχιστον στη συζήτηση για την Ηθική. Συνέβαλαν επίσης στον σχηματισμό κινημάτων και ακτιβιστικών οργανώσεων με σκοπό την προστασία των άλλων ζώων από τις βάνουσες ανθρώπινες πρακτικές. Κατά τη γνώμη μου, το μέγεθος της επιτυχίας αυτής οφείλεται κατά κύριο λόγο στον Singer και στο μνημειώδες έργο του *Η Απελευθέρωση των Ζώων*. Γι' αυτό τον λόγο επιλέγω να ξεκινήσω την παράθεση των διαφόρων θεωριών με τον Singer.

2.1. Peter Singer (ωφελιμισμός)

Ο Singer στην *Απελευθέρωση των Ζώων* επιχειρεί μια ρηξικέλευθη σύνθεση. Συνδυάζει στο πλαίσιο ενός εν μέρει φιλοσοφικού βιβλίου τη διατύπωση [σύντομη βέβαια] της φιλοσοφικής του θέσης και ταυτόχρονα αποτυπώνει με κάθε λεπτομέρεια την ωμή πραγματικότητα της ανθρώπινης συμπεριφοράς απέναντι στα άλλα ζώα. Συγκεκριμένα, περιγράφει τη βιομηχανοποιημένη κτηνοτροφία και τα επιστημονικά πειράματα. Η δύναμη των περιγραφών, που βασίζονται σε επίσημες πηγές και δεν επιδέχονται αμφισβήτηση, φέρνει τον αναγνώστη αντιμέτωπο με μια άβολη για τον ψυχισμό του πραγματικότητα. Είναι σχεδόν αδύνατον το ηθικό συναίσθημα οποιουδήποτε σώφρονος ανθρώπου να μην ενοχληθεί, το λιγότερο, από αυτές τις περιγραφές. Θεωρώ ότι σ' αυτό ακριβώς οφείλεται η μεγάλη επιρροή που άσκησε το συγκεκριμένο βιβλίο.

Όπως είπαμε, όμως, δεν περιορίζεται μόνο στις παραπάνω περιγραφές. Στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου, ο Singer διατυπώνει την ηθική του θεωρία για τα άλλα ζώα. Έτσι, ξεκινώντας από την έννοια της ισότητας, ακολουθεί τον Τζέρεμι Μπένθαμ: «Ο καθένας μετράει για έναν και κανένας για περισσότερο από έναν». Αυτή η φράση, που αποτέλεσε τη βασική αρχή της ωφελμιστικής θεωρίας του Μπένθαμ, σημαίνει ότι το καλό ή το συμφέρον του ενός δεν είναι πιο σημαντικό από το συμφέρον κάποιου άλλου, αλλά αντιθέτως, το συμφέρον του καθενός ξεχωριστά έχει ακριβώς ίση βαρύτητα και πρέπει να θεωρείται εξίσου σημαντικό. Η σημασία λοιπόν που θα δοθεί στο συμφέρον ενός ατόμου δεν έχει να κάνει με τα εσωτερικά ή εξωτερικά χαρακτηριστικά του. Το χρώμα του δέρματος, το φύλο, η διανοητική κατάσταση, ο δείκτης νοημοσύνης, καθώς και άλλα τέτοιου είδους χαρακτηριστικά δεν παίζουν κάποιο ρόλο στην απόδοση υψηλότερης ή κατώτερης αξίας στο άτομο. Το χαρακτηριστικό που πραγματικά μετράει είναι ότι το άτομο έχει συμφέροντα. (Singer, 1993, σ. 22) Αυτό το επιχείρημα, που είναι εύλογο για τις σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους σήμερα, μπορεί να χρησιμοποιηθεί, σύμφωνα με τον Singer, και για την υπεράσπιση των συμφερόντων των άλλων ζώων. Όπως ακριβώς το γεγονός ότι κάποιος δεν ανήκει στη φυλή στην οποία ανήκουμε εμείς ή είναι λιγότερο ευφυής από μας δεν μας επιτρέπει να τον εκμεταλλευτούμε για την

προώθηση των συμφερόντων μας, έτσι και το γεγονός ότι κάποιος (κάποιο ον) δεν ανήκει στο είδος μας ή είναι λιγότερο έξυπνος από μας δεν μας επιτρέπει να τον εκμεταλλευτούμε ή να υποτιμήσουμε τα συμφέροντά του. Υπ' αυτήν την έννοια, τα άλλα ζώα συμπεριλαμβάνονται στην ηθική κοινότητα, ως άτομα των οποίων τα συμφέροντα έχουν σημασία και πρέπει να εκτιμώνται με τον ίδιο ακριβώς τρόπο όπως κάθε άλλου ατόμου (Singer, 2002, σσ. 4-6) και (Singer, 1993, σσ. 55-56).⁴¹

Η συγκεκριμένη αρχή της ισότητας που χρησιμοποιεί ο Singer δεν είναι, όπως είπαμε, δική του επινόηση. Στηρίζεται στον Μπένθαμ, ο οποίος υποστήριξε ότι ενδεχομένως να έρθει κάποια μέρα που όλα αυτά τα χαρακτηριστικά, όπως «ο αριθμός των ποδιών, η τριχοφυΐα του δέρματος ή η κατάληξη του *ιερού οστού*», να αποτελούν ανεπαρκείς λόγους για την εκμετάλλευση των άλλων ζώων, και συνεχίζει διερωτώμενος για το πού θα μπορούσε τελικά να χαραχτεί η ανυπέρβλητη γραμμή για την ίση ηθική αντιμετώπιση των όντων: «Το ερώτημα δεν είναι: Μπορούν να συλλογίζονται; Ούτε Μπορούν να μιλούν; Αλλά, Μπορούν να υποφέρουν;» (Singer, 1993, σ. 57)

Το χαρακτηριστικό λοιπόν που θεώρησε ο Μπένθαμ ως κατάλληλο κριτήριο προκειμένου κάποιο άτομο να αξιώνει τη συμμετοχή του στην ηθική κοινότητα είναι η ικανότητά του να υποφέρει και συνεπακόλουθα η ικανότητα να αισθάνεται ευχαρίστηση. Είναι δηλαδή η ικανότητα του «αισθάνεσθαι» (sentience) το μόνο ικανό κριτήριο για τη συμπερίληψη κάποιου στην ηθική κοινότητα, με την έννοια ότι έχει το αναφαίρετο δικαίωμα τα συμφέροντά του να λαμβάνονται υπ' όψιν εξίσου, όπως ακριβώς λαμβάνονται τα συμφέροντα οποιουδήποτε άλλου ατόμου. (Singer, 1993, σσ. 57-58). Ο Singer στο βιβλίο του *Practical Ethics* αναφέρεται και σε μια βελτιωμένη ωφελμιστική ηθική, η οποία λαμβάνει υπ' όψιν της όχι απλώς τα

⁴¹ Ο Singer χρησιμοποιεί την αρχή «ίση εκτίμηση των συμφερόντων». Η αρχή αυτή φαίνεται να οδηγεί σε άνιση μεταχείριση, π.χ., όπως λέει ο ίδιος : «δύο δόσεις μορφίνης στον έναν, καμία στον άλλον», η οποία, όμως, εντέλει καταλήγει σε ένα πιο εξισωτικό τελικό αποτέλεσμα: Η διπλή δόση για τον πιο βαριά τραυματισμένο θα επιφέρει το αποτέλεσμα να μην υπάρχει μεγάλη διαφορά στον πόνο που αισθάνονται. Αντί να καταλήξουμε να έχουμε έναν που πονάει μέτρια και έναν που δεν πονάει καθόλου (αν δίνουμε μια δόση μορφίνης στον καθένα) θα έχουμε δύο που πονούν ελάχιστα. (Singer, 1993, σ. 24)

συμφέροντα του κάθε ατόμου, αλλά και τις προτιμήσεις και επιθυμίες του (Singer, 1993, σ. 94). Ωστόσο, όπως αναφέρει κι ο ίδιος, δεν υπάρχει μεγάλη διαφορά μεταξύ των διαφόρων όρων του ωφελισμού γενικά, καθώς οι όροι που χρησιμοποίησαν οι κλασικοί ωφελμιστές, ο Μπένθαμ και ο Μιλ, δηλαδή η «ευχαρίστηση» και ο «πόνος» είχαν ευρεία σημασία. (Singer, 1993, σ. 14)⁴²

Η αξίωση του Μπένθαμ, και κατ' επέκταση του Singer, να τεθεί το όριο της συμμετοχής στην ηθική κοινότητα στην ικανότητα του «αισθάνεσθαι» και να συμπεριλαμβάνει τα άλλα ζώα ίσως φαίνεται εύλογη σε πολλούς. Ωστόσο, ο Singer θέλησε να προλάβει ενδεχόμενες αντιρρήσεις και αμφιβολίες και ταυτόχρονα να αντιστρέψει το επιχείρημα που ίσως διατύπωνε κάποιος για να υποστηρίξει την αντίθετη θέση, ότι δηλαδή ο άνθρωπος και τα άλλα ζώα δεν μπορούν να είναι ίσα. Στην περίπτωση, λοιπόν, που κάποιος υποθετικά διατύπωνε την ακόλουθη αντίρρηση: «ο πόνος που αισθάνεται ένα ποντίκι στο εργαστήριο είναι μικρότερος από τον πόνο του ανθρώπου που πεθαίνει από καρκίνο και το γνωρίζει. Η γνώση ότι πεθαίνει αυξάνει το άγχος του, επομένως υποφέρει σε μεγαλύτερο βαθμό», θα είχε ήδη λάβει την απάντηση από τον Singer: Πράγματι, υπάρχουν περιπτώσεις όπου ένας φυσιολογικός ενήλικος άνθρωπος με «σώας τας φρένας» υποφέρει περισσότερο από ένα άλλο ζώο το οποίο θα βρισκόταν στην ίδια θέση. Ο Singer όμως θέλει να οδηγήσει την ενδεχόμενη συζήτηση ένα βήμα παρακάτω, ώστε να την αντιστρέψει προς την κατεύθυνση που τον εξυπηρετεί. Υποστηρίζει, λοιπόν, ότι μια τέτοια (υποθετική) περίπτωση όπου ο άνθρωπος υποφέρει περισσότερο από τα άλλα ζώα θα ήταν και η εξής: Ας υποθέσουμε ότι σε μια πόλη διεξαγόταν ένα θανατηφόρο πείραμα πάνω σε φυσιολογικούς ανθρώπους οι οποίοι απαγόταν από πάρκα της πόλης για το σκοπό αυτό. Ο τρόμος που θα επικρατούσε, ως αποτέλεσμα αυτής της πρακτικής, θα ήταν ένας επιπρόσθετος «πόνος», εφόσον οι άνθρωποι έχουν τη δυνατότητα να συμπεράνουν ότι υπάρχει ο κίνδυνος να τους απαγάγουν ανά πάσα στιγμή. Ο Singer λέει ότι αντίστοιχο πείραμα πάνω σε άλλα ζώα θα προκαλούσε μικρότερη ποσότητα πόνου, διότι δεν έχουν την ίδια διανοητική ικανότητα ώστε να συμπεράνουν ότι είναι επικίνδυνο να συχνάζουν σε

⁴² Με αυτό το σκεπτικό, κι εγώ εδώ χρησιμοποιώ τους διάφορους όρους της ωφελμιστικής ηθικής αδιάκριτα.

πάρκα επειδή υπάρχει ο κίνδυνος να απαχθούν. Αν αυτό το επιχείρημα μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι για τέτοιου είδους πειράματα είναι προτιμότερο να επιλέγουμε ζώα, τι μας εμποδίζει να επιλέξουμε και ανθρώπους οι οποίοι δεν έχουν την ικανότητα να κάνουν συλλογισμούς, όπως, π.χ., ανθρώπινα βρέφη ή ανθρώπους με βαριάς μορφής διανοητική αναπηρία; (Singer, 1993, σσ. 59-60) Το ερώτημα που τίθεται εδώ από τον Singer έχει πολύ μεγάλη σημασία. Με άλλα λόγια, τι είναι αυτό το χαρακτηριστικό που μας επιτρέπει να πειραματιστούμε πάνω στα άλλα ζώα, αλλά όχι στον άνθρωπο; Ποιο είναι δηλαδή το χαρακτηριστικό το οποίο μας διαφοροποιεί ως προς την ηθική αξία; Η νόηση; Όπως είδαμε, το επιχείρημα ότι ο άνθρωπος έχει λογική, ενώ τα άλλα ζώα όχι, καταρρίπτεται, εφόσον υπάρχουν περιπτώσεις ανθρώπων οι οποίοι δεν έχουν λογική.⁴³ ⁴⁴ Στην περίπτωση που η απάντηση είναι «τα άλλα ζώα δεν ανήκουν στο είδος άνθρωπος», αυτός είναι ο πιο ξεκάθαρος ειδικός (Singer, 2002, σ. 18). Όπως λέει η Alison Hills, το δίλημμα που θέτει εδώ ο Singer είναι ότι ή θα πρέπει να αποδείξουμε τη διαφορά ανάμεσα στα άλλα ζώα και στον άνθρωπο ή θα πρέπει να αποδεχθούμε ότι πρέπει να μεταχειριζόμαστε με τον ίδιο τρόπο τα άλλα ζώα και τους ανθρώπους. (Hills, 2005, σσ. 24-25)

Η χρήση της αρχής της ισότητας, από τον Singer, για τα άλλα ζώα προξένησε αρκετές αντιδράσεις.⁴⁵ Είναι ενδιαφέρουσα η αντίδραση του Roger Scruton, ο οποίος αποδοκιμάζει τη συνολική δουλειά του Singer, από την οποία, όπως λέει, σχεδόν απουσιάζει η φιλοσοφική επιχειρηματολογία, πράγμα αξιοσημείωτο για καθηγητή Φιλοσοφίας. Αντ' αυτού, υποστηρίζει ο Scruton, ο Singer αντλεί τα

⁴³ Αυτό είναι το λεγόμενο επιχείρημα από τις οριακές περιπτώσεις (argument from marginal cases) ή επιχείρημα από την αλληλοεπικάλυψη των ειδών (argument from species overlap).

⁴⁴ Το συγκεκριμένο επιχείρημα έχει προκαλέσει σοβαρές αντιδράσεις και σε πολλές περιπτώσεις πανικό. Πολλοί θεωρούν ότι η θεωρία του Singer είναι επικίνδυνη επειδή δεν αρκείται στο να επιχειρεί να αναβαθμίσει την αξία των άλλων ζώων, αλλά επειδή φτάνει, όπως ισχυρίζονται, στο σημείο να μειώνει την αξία του ανθρώπου. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το βιβλίο της Susan Lufkin Kranz, *Refuting Peter Singer's Ethical Theory*. Η Kranz κατηγορεί τον Singer ότι διακινδυνεύει ακόμη και την ύπαρξη της ηθικής, καθώς αυτή οφείλεται κυρίως στο γεγονός ότι στην ηθική ο άνθρωπος βρίσκεται σε κεντρική θέση. (Kranz, 2002, σσ. 97-110)

⁴⁵ Βλ. και την προηγούμενη υποσημείωση.

ριζοσπαστικά του συμπεράσματα από έναν κενό ωφελιμισμό⁴⁶ ο οποίος θεωρεί τον πόνο και την ευχαρίστηση όλων των ζωντανών πλασμάτων ίσης αξίας, και αγνοεί όλη τη φιλοσοφική συζήτηση η οποία έχει ασχοληθεί σχετικά με την πραγματική διάκριση ανάμεσα στα ζώα και στα πρόσωπα⁴⁷. (Scruton, 2000)⁴⁸ Ο Scruton χαρακτηρίζει σ' αυτό το σημείο τον ωφελιμισμό του Singer κενό, επειδή απουσιάζει απ' αυτόν η φιλοσοφική επιχειρηματολογία αλλά επίσης και επειδή απουσιάζει η φιλοσοφικά εδραιωμένη διάκριση ανάμεσα στα ζώα και τα πρόσωπα. Όμως, ο Singer ασχολείται με αυτή τη διάκριση και απ' ό,τι φαίνεται υιοθετεί την κοινώς αποδεκτή σημασία της έννοιας «πρόσωπο». Σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει στην έννοια, «πρόσωπο» είναι κάθε άτομο το οποίο έχει λογική (reason), αυτοσυνείδηση (self-conscious) και αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως διακριτή οντότητα με παρελθόν και μέλλον. Καθώς υπάρχουν πλέον αδιαμφισβήτητες αποδείξεις για την ύπαρξη αυτών των χαρακτηριστικών σε πολλά άλλα είδη εκτός από τον άνθρωπο, ο Singer θεωρεί σωστό μέλη κάποιων ειδών να θεωρούνται πλέον πρόσωπα (Singer, 1993, σσ. 110-119). Μάλιστα, προτείνει να αλλάξει το δόγμα για «την ιερότητα της ανθρώπινης ζωής» (sanctity of human life) σε «ιερότητα της ζωής των προσώπων» (sanctity of personal life) (Singer, 1993, σ. 117).

Παρόλο που δεν συμφωνώ με τον Scruton γενικά ως προς τις απόψεις του για τη σχέση ανθρώπων και άλλων ζώων, ξεχωρίζω ένα σημείο στην παρατήρησή του για τον Singer κι αυτό είναι η φράση «κενός ωφελιμισμός». Αν και ο Scruton φορτίζει τον χαρακτηρισμό «κενός» με την απουσία φιλοσοφικών επιχειρημάτων, όσον αφορά την ισότητα των άλλων ζώων και των ανθρώπων, εγώ εδώ στέκομαι

⁴⁶ Η έμφαση δική μου.

⁴⁷ Όσον αφορά τη διάκριση αυτή, γίνεται λόγος παρακάτω, στο Β' μέρος της παρούσας μελέτης.

⁴⁸ Ο ίδιος ο Scruton υποστηρίζει ότι η χρήση των άλλων ζώων είναι κάτι απόλυτα υγιές, διότι διατηρεί μια ιστορική ισορροπία η οποία έχει επιτρέψει στον άνθρωπο και στα ζώα να ζουν μαζί υπό ρεαλιστικούς όρους. Άλλωστε, αυτό που χαρακτηρίζει τον κόσμο των ζώων είναι ένας συνεχής αγώνας ζωής και θανάτου. Δυστυχώς, εδώ ο Scruton αναλαμβάνει τον «άχαρο» ρόλο της υπεράσπισης μιας φιλοσοφικής παράδοσης ως εάν αυτή να ήταν ένα σύνολο απόλυτων αληθειών. Επιπλέον, κατά τη γνώμη μου, ο Scruton υποπίπτει στο λογικό σφάλμα "argumentum ad naturam", συμπεραίνοντας για το «δέον» από το «είναι» του φυσικού κόσμου.

στον όρο «κενός» για να τον συνδέσω με ένα εγγενές πρόβλημα του ωφελισμού, το οποίο αφορά κυρίως τον υπολογισμό των συνεπειών που απαιτεί η θεωρία, και το οποίο (πρόβλημα) θα προσπαθήσω να αναδείξω στη συνέχεια.

Παρά το γεγονός ότι ο Singer, ορθώς κατά τη γνώμη μου, επιλέγει να στηρίξει τη θεωρία του στην ισότητα ανάμεσα στα άτομα οποιουδήποτε είδους (ανθρώπινου ή άλλου), υποστηρίζει μια ωφελμιστική ηθική που όπως γνωρίζουμε εξάγει τους ηθικούς κανόνες από τον υπολογισμό των συνεπειών των πράξεων. Με βάση, λοιπόν, την αρχή της ισότητας και της ίσης εκτίμησης των συμφερόντων (του καθενός ατόμου), η αρχή του ωφελισμού «η μέγιστη δυνατή ευτυχία για το μέγιστο δυνατό αριθμό» ή «η μέγιστη δυνατή ωφέλεια για τον μεγαλύτερο αριθμό» μπορεί να εφαρμόζεται εξίσου και για τους ανθρώπους και για τα άλλα ζώα και η τελική επιλογή της πράξης εξαρτάται από τις συνέπειες που θα επιφέρει σε όλους τους εμπλεκόμενους. Ο Singer, υποστηρίζοντας την ωφελμιστική ηθική, ισχυρίζεται ότι η Ηθική δεν μπορεί να είναι ένα θεωρητικά ιδανικό σύστημα το οποίο όμως δεν μπορεί να εφαρμοστεί στην πράξη. Αντιθέτως, το νόημα μιας ηθικής κρίσης είναι εντέλει να καθοδηγεί την πράξη⁴⁹. Σε αντίθεση με μια δεοντολογική ηθική που βασίζεται σε κανόνες και είναι ανεξάρτητη από τις συνέπειες, η ωφελμιστική ηθική (συνεπειοκρατία) ξεκινά από τους στόχους (Singer, 1993, σ. 3). Κι εφόσον ο στόχος είναι η επίτευξη της ευτυχίας και η αποφυγή του πόνου [η τελική ωφέλεια με άλλα λόγια], μια πράξη είναι ηθική από τη στιγμή που εξυπηρετεί αυτό τον στόχο. (Mill, 2002, σσ. 80-81) Ο Singer αποδίδει στη λογική έναν επαυξημένο ρόλο για τη διαμόρφωση μιας ηθικής απόφασης.⁵⁰ Υποστηρίζει πως, για να κρίνουμε αν

⁴⁹ Ο Gaverick Matheny υποστηρίζει ότι ο ωφελμισμός είναι η ηθική θεωρία που βρίσκεται πιο κοντά στην αντικειμενική πραγματικότητα προσφέροντας άμεσες λύσεις σε ζητήματα της καθημερινής ζωής, στηριζόμενη κυρίως στο τι είναι καλό με βάση τον κοινό νου. (Matheny, 2006, σσ. 15-16)

⁵⁰ Για την επικέντρωση στην ορθολογικότητα έχει δεχθεί κριτική από την Donovan η οποία αναγνωρίζει στον Singer τον φόβο μην τυχόν το κίνημα για την απελευθέρωση των ζώων συνδεθεί με έναν «γυναικείο» συναισθηματισμό και τελικώς ευτελιστεί. Για την Donovan αυτός ο φόβος απηχεί την τάση προς τον ορθολογισμό που διακρίνει τα επιχειρήματα που προσπαθούν να θεμελιώσουν τη χρήση των άλλων ζώων ήδη από την εποχή του Ντεκάρτ. (Donovan, 2003, σσ. 45-46). Η αλήθεια είναι ότι κάτι τέτοιο δεν φαίνεται από το απόσπασμα που παραθέτει. Ο Singer, αντιθέτως, αυτό που θέλει

κάποιος πράττει με βάση ηθικούς κανόνες, καθοριστικό ρόλο παίζει το να μπορεί αυτός ο κάποιος να δικαιολογήσει (justify) την εκάστοτε πράξη του στη βάση μιας πεποίθησης για το τι θεωρεί σωστό και τι όχι. Θα πρέπει δηλαδή η ηθική πράξη (η πράξη που αφορά την ηθική, θετικά ή αρνητικά) να είναι αποτέλεσμα μιας λογικής διεργασίας η οποία θα πηγάζει από τις ηθικές πεποιθήσεις του ατόμου. Η δικαιολόγηση μιας πράξης, εφόσον αυτή είναι ηθική, δεν πρέπει να βασίζεται στις προσωπικές προτιμήσεις του ατόμου ούτε στα προσωπικά του συμφέροντα. Αυτό είναι το σημείο που χρησιμοποιεί ο Singer για να μεταφέρει τη συζήτηση από το πεδίο του προσωπικού στο πεδίο ενός γενικότερου συμφέροντος, θέλοντας κυρίως να υποστηρίξει την καθολικότητα που πρέπει να έχει μια ηθική θεωρία (Singer, 1993, σσ. 10-11). Η καθολικότητα της ωφελμιστικής ηθικής, όπως την υποστηρίζει ο Singer, βρίσκεται στην πολύ βασική της αρχή, την ίση εκτίμηση των συμφερόντων. Στο γεγονός, δηλαδή, ότι, όταν σκέφτομαι ηθικά, παραβλέπω τα δικά μου συμφέροντα, επειδή δεν έχουν μεγαλύτερη αξία απ' τα συμφέροντα οποιουδήποτε άλλου, και επεκτείνω το ενδιαφέρον μου στα συμφέροντα ενός μεγαλύτερου συνόλου (του μεγαλύτερου δυνατού). Έτσι, αποφασίζω ηθικά, λαμβάνοντας υπ' όψιν τα συμφέροντα όλων των εμπλεκόμενων και υπολογίζοντας ποια συμπεριφορά θα επιφέρει τη μεγαλύτερη δυνατή ευτυχία σε όσο το δυνατόν μεγαλύτερο αριθμό ατόμων, απ' όσα επηρεάζονται από τις συνέπειες της πράξης μου (Singer, 1993, σ. 13). Βέβαια, εδώ τίθεται το ζήτημα του πώς γίνεται ο υπολογισμός της τελικής ωφέλειας.⁵¹ Μια απόπειρα υπολογισμού ενέχει πολύ σημαντικά προβλήματα. Εκτός από τις υπολογιστικές «μανούβρες» που μπορεί κάποιος να κάνει, όπως δείχνει η Julian Franklin (Franklin, 2005, σ. 6), προκειμένου

να τονίσει είναι την υποκρισία του σύγχρονου ανθρώπου, ο οποίος θεωρεί φιλοζωία το να έχει ως κατοικίδιο ένα ζώο συντροφιάς και ταυτόχρονα να απολαμβάνει το μοσχαρίσιο φιλέτο του. Επίσης, θέλει να δείξει ότι δεν είναι απαραίτητο να έχει κάποιος οποιαδήποτε σχέση με ένα άλλο ζώο ώστε να μπορεί να διακρίνει το ηθικό από το ανήθικο ως προς τη συμπεριφορά μας ως προς αυτά.

⁵¹ Ο Μπένθαμ, ο εισηγητής της ωφελμιστικής ηθικής, έχει δώσει ένα σύστημα αριθμητικού υπολογισμού της συνολικής τελικής ωφέλειας. Για το σύστημα αριθμητικού υπολογισμού της ωφέλειας του Μπένθαμ, βλ. Mitchell, W. C., (1918). Bentham's Felicific Calculus. *Political Science Quarterly*, 33(2), 161–183. Ο Singer, παρόλο που αναφέρεται πολύ συχνά στον Μπένθαμ, δεν αναφέρει κάπου ρητά ότι χρησιμοποιεί με κάποιον τρόπο το σύστημα αριθμητικού υπολογισμού του.

να παραχαράξει το αποτέλεσμα, υπάρχουν και άλλες πιο σοβαρές αδυναμίες. Κατ' αρχάς, η όλη διαδικασία υπολογισμού είναι πολύπλοκη και απαιτεί χρόνο, που πολλές φορές δεν δίνεται όταν καλούμαστε να πράξουμε γρήγορα. Ο Matheny παραδέχεται ότι σε πολλές περιπτώσεις το να προσπαθήσεις να υπολογίσεις τις συνέπειες πριν προχωρήσεις σε μια πράξη, οδηγεί σε σπατάλη χρόνου και σε φτωχά αποτελέσματα. Έτσι, τελικά ακόμη και οι ωφελιμιστές καταλήγουν να ακολουθούν κάποιους βασικούς κανόνες, κοινά αποδεκτούς (Matheny, 2006)⁵².

Η αδυνατότητα να προβλέψει κάποιος με επιτυχία τις όποιες συνέπειες μιας πράξης είναι σίγουρα μια από τις μεγαλύτερες αδυναμίες του ωφελιμισμού. Μήπως οι ενδεχόμενες συνέπειες τελικά εκτός από το γεγονός ότι είναι σχεδόν αδύνατον να υπολογιστούν, παρά μόνον ίσως κατά προσέγγιση, βασίζονται και σε υπολογισμούς που γίνονται σε εντελώς λανθασμένη βάση; Ο επινοητής του όρου «ειδισμός» Richard Ryder ασκεί μια καίρια κριτική κατά τη γνώμη μου. Πιο συγκεκριμένα, ο Ryder συμφωνεί όσον αφορά την ιδιότητα του «αισθάνεσθαι» (και κυρίως την ικανότητα του να υποφέρει κάποιος) ως το σημείο όπου πρέπει να τεθεί η διαχωριστική γραμμή της συμπερίληψης στην ηθική κοινότητα. Διαφωνεί όμως με τον ωφελιμισμό του Μπένθαμ και του Singer στα σημεία. Θεωρεί ότι η συμπερίληψη του αριθμού των ατόμων στον υπολογισμό της τελικής ωφέλειας είναι λανθασμένη, δίνοντας ένα ακραίο αλλά διαφωτιστικό παράδειγμα: Ας υποθέσουμε την περίπτωση ενός ομαδικού βιασμού. Η ωφέλεια των βιαστών αθροιστικά είναι μεγαλύτερη συγκρινόμενη με τον πόνο του θύματος. Αυτόματα, αυτό σημαίνει ότι ο ομαδικός αυτός βιασμός είναι μια ηθική πράξη; (Ryder R. , 2009) Με το ίδιο σκεπτικό, ας δούμε ένα ακόμη παράδειγμα, δικό μου, όχι και τόσο υποθετικό. Ας υποθέσουμε ότι οι ΗΠΑ μαζί με τις χώρες της Ε.Ε. κηρύσσουν τον πόλεμο στη Συρία γιατί έτσι θα διασφαλίσουν τις διόδους μέσω των οποίων μεταφέρεται πετρέλαιο προς τη Δύση. Οι ΗΠΑ με πληθυσμό 320.000.000 περίπου και η Ε.Ε. με πληθυσμό 507.416.607 περίπου θα ωφεληθούν από τον πόλεμο. Η Συρία, με πληθυσμό 17.951.639 περίπου, θα ισοπεδωθεί και όσοι κάτοικοί της επιζήσουν θα γίνουν πρόσφυγες και δυνητικά φθηνό εργατικό δυναμικό για τη Δύση. Η τελική ωφέλεια για τις ΗΠΑ και την ΕΕ, με συνολικό πληθυσμό 800.000.000

⁵² *Rules of the thumb*, όπως τους ονομάζει ο Matheny.

περίπου, θα είναι θεαματικά μεγαλύτερη συγκρινόμενη με τον συνολικό «πόνου» των Σύριων. Αυτό τι σημαίνει; Ότι αυτός ο πόλεμος μπορεί να θεωρηθεί ηθικός; Ακόμη κι αν η τελική ωφέλεια είναι συγκριτικά τεράστια για τους περισσότερους εμπλεκομένους;

Τα παραπάνω παραδείγματα ευλόγως οδηγούν στο συμπέρασμα ότι κάτι δεν πάει καλά με τον ωφελιμισμό, παρόλο που χρησιμοποιείται κατά κόρον στην πολιτική και στην οικονομία. Δεν μπορούμε να αμελήσουμε το γεγονός ότι όταν μιλάμε για τον ωφελιμισμό μιλάμε για μια ευθεία αναλογία με την «τυραννία της πλειοψηφίας», όπου τα συμφέροντα της πλειοψηφίας ακυρώνουν τα ατομικά δικαιώματα ή τα δικαιώματα της μειοψηφίας.⁵³ Έτσι, μπορούμε να πούμε ότι ο ωφελιμισμός είναι μια θεωρία που αντίκειται στα ατομικά δικαιώματα, συνεπώς και σε θεωρίες που βασίζονται σ' αυτά.⁵⁴ Παραδείγματος χάριν, για τον ωφελιμισμό, αν υπάρχει περίπτωση ο θάνατος ενός ατόμου να οδηγήσει σε μια συγκριτικώς μεγάλη ωφέλεια, τότε ο φόνος είναι επιτρεπτός. Αυτό από μόνο του αρκεί για να ξεσηκώσει αντιδράσεις εκ μέρους όσων είναι υπέρμαχοι των ατομικών δικαιωμάτων. Ο Ryder όμως «φωτίζει» και ένα ακόμη σημείο της ηθικής θεωρίας του Singer. Αυτό έχει να κάνει με το συνολικό άθροισμα του πόνου. Υποστηρίζει, λοιπόν, ότι δεν είναι δυνατόν να προσθέσουμε τους «πόνους» ή τις «ευτυχίες» διαφόρων ατόμων και να βγάλουμε κάποιο άθροισμα που να αναφέρεται σε κάτι. Ο κάθε «πόνος» βιώνεται από τον πάσχοντα και δεν υπάρχει πόνος αν δεν υπάρχει το βίωμά του. Επομένως,

⁵³ Βλ. επίσης *argumentum ad numerum* καθώς και το γνωστό «Παράδοξο της Δημοκρατίας», σύμφωνα με το οποίο στο πλαίσιο μιας δημοκρατίας υπάρχει συχνά ασυμβίβαστο μεταξύ μιας ατομικής επιλογής και της απόφασης της πλειοψηφίας. Αυτό νομίζω περισσότερο είναι εμφανές στη λειτουργία της Οικονομίας. Π.χ., από τη μια, έχουμε τα συμφέροντα ενός επιχειρηματία τα οποία καλύτερα εξυπηρετούνται μέσω της ελεύθερης αγοράς και, από την άλλη, έχουμε το αποτέλεσμα ενός [υποτιθέμενου] δημοψηφίσματος, κατά το οποίο ψηφίζεται ο αυστηρός έλεγχος της αγοράς από το κράτος, με στόχο την προάσπιση των συμφερόντων της πλειοψηφίας του λαού. Για περισσότερες πληροφορίες για το ζήτημα αυτό βλ. Goldstick, D.,(1973). An Alleged Paradox in the Theory of Democracy, *Philosophy & Public Affairs*, 2(2), 181–189 και Honderich, T.(1974). A Difficulty with Democracy, *Philosophy & Public Affairs*, 3(2), 221–226.

⁵⁴ Όπως είναι η θεωρία του Tom Regan, την οποία θα δούμε παρακάτω.

- ο Α βιώνει τον πόνο α
- ο Β βιώνει τον πόνο β
- κανείς όμως δεν βιώνει τον πόνο α+β

Τότε φαίνεται ότι ο πόνος α+β δεν έχει νόημα, γιατί ο πόνος για να είναι πόνος πρέπει κάποιος να έχει την εμπειρία του. Ακόμη κι αν τεχνικά μπορούμε να προσθέσουμε τους διαφορετικούς πόνους και να βγάζουμε ένα αποτέλεσμα, αναρωτιέται ο Ryder αν είναι αυτό το άθροισμα έγκυρο θεμέλιο για την Ηθική (Ryder R. , 2009) Βέβαια, κατά τη γνώμη μου, χωρίς το άθροισμα των ατόμων που βιώνουν μια ευχαρίστηση ή έναν πόνο δεν μπορεί να υπολογιστεί ο συνολικός πόνος που απαιτεί η ωφελμιστική ηθική. Με την έννοια του συνολικού πόνου να είναι κενή νοήματος, ο αριθμός των ατόμων που αισθάνονται αυτόν τον πόνο δεν έχει θέση μέσα στην εξίσωση και τελικώς ο ωφελμισμός είναι πράγματι «κενός», όπως είδαμε και νωρίτερα, αφού στη στόχευσή του περιέχεται εκτός από τη μεγαλύτερη δυνατή ευτυχία (ένταση) και ο μεγαλύτερος δυνατός αριθμός ατόμων (έκταση).

Ο Singer παραδέχεται ότι, παραδείγματος χάριν, ο πόνος είναι ένα απόλυτα υποκειμενικό συναίσθημα το οποίο βιώνεται από το άτομο, και οποιαδήποτε προσπάθεια κάποιου να περάσει το φράγμα της προσωπικής εμπειρίας, προκειμένου να γνωρίσει επακριβώς τον πόνο του άλλου, δεν μπορεί να έχει επιτυχία. Η μόνη γνώση για τον αλλότριο πόνο προέρχεται από περιγραφή (στην περίπτωση που υπάρχει γλωσσική ικανότητα) ή συμπεριφορική παρατήρηση. Βέβαια, ακόμη και χωρίς παρατήρηση της συμπεριφοράς, μπορούμε να ξέρουμε ότι κάθε ον το οποίο έχει συγκεκριμένη κατασκευή (π.χ., έχει κεντρικό νευρικό σύστημα) αισθάνεται πόνο (Singer, 1993, σσ. 69-70). Αυτό που είναι δύσκολο για τον υπολογισμό της τελικής ωφέλειας είναι η γνώση των λεπτών αποχρώσεων μιας αισθητικής εμπειρίας, η οποία εξαιτίας των διαφορών, σε ένα δεύτερο επίπεδο, μπορεί να είναι ποικίλες. Ας πάρουμε για παράδειγμα την περίπτωση ατόμων με εκ γενετής αναλγησία (Congenital Analgesia ή Congenital Insensitivity to Pain). Ανεξαρτήτως της έντασης του χτυπήματος, δεν υπάρχει περίπτωση να νιώσουν πόνο. Επομένως, οι περισσότερες επιμέρους μεταβλητές για τον υπολογισμό, που απαιτεί η ωφελμιστική ηθική, στην πραγματικότητα είναι σχεδόν άγνωστες ή

τουλάχιστον μη μετρήσιμες ικανοποιητικά. Το μόνο που είναι πραγματικά γνωστό είναι ο αριθμός των ατόμων, δηλαδή η *έκταση*. Επομένως, ο αποκλεισμός αυτής της μεταβλητής, όπως θα ήθελε ο Ryder, θα οδηγούσε στην κατάρρευση της θεωρίας του Singer, όπως είδαμε και στην προηγούμενη παράγραφο. Αυτό δείχνει τη σημαντικότητα της έννοιας του αριθμού των ατόμων για τον ωφελιμισμό, και γιατί ο Singer φαίνεται να επιμένει τόσο πολύ.⁵⁵

Ένα από τα σπουδαιότερα, αν όχι το σπουδαιότερο, κατά τη γνώμη μου, πρόβλημα του ωφελιμισμού είναι κυρίως το γεγονός ότι, παρόλο που αξιώνει αντικειμενικότητα στην παραγωγή κρίσεων, αφού είναι μια θεωρία που στηρίζεται σε εμπειρικά δεδομένα, τελικώς το μόνο που μπορεί να αξιώνει είναι μια εκ των υστέρων αποτίμηση. Διότι, παρόλο που ο συλλογισμός σε μια ωφελιμιστικού τύπου ηθική κρίση ξεκινά από τις συνέπειες, οι συνέπειες πάντα έπονται της πράξης. Αυτό που πραγματικά υπάρχει πριν από την πράξη είναι η υποκειμενική εκτίμηση για το πιθανό αποτέλεσμα. Στην πραγματικότητα, δηλαδή, ο ωφελιμισμός είναι μια θεωρία που στηρίζεται σε υποθέσεις και πιθανότητες. Ακόμη κι αν στηριχτούμε στην ύπαρξη επαναλαμβανόμενων μοτίβων, δηλαδή μια συγκεκριμένη πράξη οδηγεί συνήθως στο τάδε αποτέλεσμα, δεν παύει αυτό να είναι μια πιθανότητα η οποία κινδυνεύει να ανατραπεί ανά πάσα στιγμή.

Με βάση τον ωφελιμισμό, θα μπορούσε κάποιος να πει ότι, από τη στιγμή που τα άλλα ζώα χρησιμοποιούνται ως ανθρώπινη τροφή, η τελική ωφέλεια είναι ασύγκριτα μεγάλη για τον άνθρωπο, διότι και όσοι ασχολούνται με τη βιομηχανία αυτή αποκομίζουν τεράστια κέρδη και οι άνθρωποι τρέφονται και απολαμβάνουν το φαγητό τους σε χαμηλές τιμές χάρη στη βιομηχανοποιημένη κτηνοτροφία. Ο Singer όμως θεωρεί ότι η συνολική ποσότητα πόνου που υφίστανται τα άλλα ζώα γι' αυτόν τον σκοπό δεν συγκρίνεται με την ωφέλεια που εντέλει έχει ο άνθρωπος. Πρακτικά είναι αδύνατον να παραχθούν ζώα για τροφή σε μεγάλη κλίμακα, χωρίς να υπάρχει σημαντικό ποσοστό πόνου, καθώς αυτή η διαδικασία αναγκαστικά περιλαμβάνει πρακτικές όπως ο ευνουχισμός, ο χωρισμός της μητέρας από το μωρό

⁵⁵ Για τη διαφωνία του Singer και του Ryder, σε προσωπική τους συνομιλία, κάνει λόγο ο ίδιος ο Ryder στο *Painism vs Utilitarianism*. (Ryder R., *Painism Versus Utilitarianism*, 2009)

της, η διάρρηξη των κοινωνικών ομάδων, το μαρκάρισμα, η μεταφορά στο σφαγείο και η ίδια η σφαγή (Singer, 2002, σ. 160) και (Hills, 2005, σσ. 22-23).

Αν η θεωρία στην οποία προσπαθεί να θεμελιώσει ο Singer την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων είναι αδύναμη, αυτό δεν οφείλεται στην πρότασή του για ισότιμη εκτίμηση των συμφερόντων καθενός ατόμου, αλλά στις αδυναμίες που βρίσκονται εγγενώς στον ωφελιμισμό⁵⁶ και που σε πολλές περιπτώσεις φέρνουν αντιμέτωπη την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων με τη θεωρία την ίδια (του ωφελιμισμού). Υπ' αυτήν την έννοια, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, αν κάποιες από τις προτάσεις του Singer δεν ήταν τόσο «θορυβώδεις», η εντύπωση της ηθικής θεωρίας του δεν θα ήταν τόσο έντονη.

⁵⁶ Ο ωφελιμισμός υποπίπτει και στο λογικό σφάλμα της νατουραλιστικής πλάνης. Ο ίδιος ο επινοητής της, G. E. Moore, χρησιμοποίησε τον Ωφελιμισμό ως παράδειγμα του λογικού αυτού σφάλματος, στο έργο του *Principia Ethica*. Περισσότερη συζήτηση για τη νατουραλιστική πλάνη γίνεται στο Β' μέρος της παρούσας μελέτης.

2.2. Richard D. Ryder (painism)

Η σύγχρονη συζήτηση για την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων χρωστάει πολλά στον Richard Ryder. Κατ' αρχάς, είναι ο επινοητής του όρου «ειδισμός» και απ' τους πρώτους που ξεκίνησαν ακτιβιστική δράση υπέρ των άλλων ζώων. Ήταν επίσης μέλος της «Ομάδας της Οξφόρδης» (The Oxford Group) η οποία αποτελείτο από μέλη της ακαδημαϊκής κοινότητας της Οξφόρδης, οι οποίοι ήταν πρωτοστάτες στην κινητοποίηση για την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων ⁵⁷ (Ryder R. D., 1998, σ. 261). Στις επόμενες σελίδες, δεν αναφέρομαι συγκεκριμένα στα άλλα ζώα, όμως αναφέρομαι σε άτομα ή υποκείμενα και εννοώ τα μέλη οποιουδήποτε είδους. Άλλωστε, η ηθική θεωρία του Ryder διαμορφώθηκε στο πλαίσιο της συζήτησης για τα άλλα ζώα (Ryder R. D., 2002, σ. 118).

Όπως αναφέρει ο ίδιος στο άρθρο του "Painism versus Utilitarianism", αρχικά οι θέσεις του όσον αφορά την Ηθική ήταν αυτές του ωφελιμισμού. Αργότερα, όμως, διακρίνοντας το κύριο ελάττωμα του ωφελιμισμού, το γεγονός δηλαδή ότι αντίκειται στα ατομικά δικαιώματα, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, κατέληξε στη διαμόρφωση της δικής του ηθικής θεωρίας την οποία ονόμασε "rainism"⁵⁸. Η θεωρία αυτή προέκυψε κυρίως από την προσπάθεια να συμφιλιωθεί ο ωφελιμισμός με τη θεωρία των δικαιωμάτων. (Ryder R. D., 2002, σ. 34) Ως βάση της ηθικής θεωρίας του ο Ryder τοποθετεί την ικανότητα του ατόμου να αισθάνεται πόνο. Λέγοντας πόνο, ο Ryder περιλαμβάνει κάθε είδους ψυχολογική ή σωματική ταλαιπωρία και δυσφορία καθώς και τον φυσικό πόνο⁵⁹. (Ryder R. D.,

⁵⁷ Μέλος της ομάδας ήταν και ο Peter Singer (ως μεταπτυχιακός φοιτητής). (Ryder R. D., 1998)

⁵⁸ Δεν υπάρχει δόκιμος όρος στα ελληνικά για την έννοια αυτή. Η πιο απλή και ακριβής μετάφραση θα ήταν «αλγισμός» (από το άλγος και -ισμός, χρησιμοποιώντας την ίδια λογική με τον αγγλικό όρο)

⁵⁹ Σε αντίθεση με τον Ryder, ο Varner θεωρεί ότι είναι λάθος να θεωρούμε ότι η ψυχική ταλαιπωρία ή η ταλαιπωρία (suffering) ταυτίζεται με τον καθαρά φυσικό πόνο (pain). Όπως λέει, κάποιος μπορεί να υποφέρει από κατάθλιψη (suffer from depression), χωρίς να νιώθει πόνο και αντίστοιχα ένας μαζοχιστής να αισθάνεται πόνο, παρ' όλα αυτά, να μην υποφέρει (Varner, 2012, σ. 106). Εδώ, βέβαια, ο Varner αναφέρεται σε ακραίες περιπτώσεις, παρ' όλα αυτά, νομίζω ότι δεν έχει

1998, σ. 269) και (Ryder R. D., 2002, σ. 26) Πριν προχωρήσει στη διαμόρφωση αυτής της θεωρίας ο Ryder υποστήριζε τη θεωρία του “sentientism”^{60 61}, η οποία τοποθετεί ως κριτήριο της ηθικής αντιμετώπισης την ύπαρξη συνείδησης (Linzey, 1998, σ. 311). Τελικά μεταστράφηκε στη θεωρία του “rainism”, θέλοντας κυρίως να συρρικνώσει τον κύκλο των συναισθημάτων στα αρνητικά, από τη στιγμή μάλιστα που ο όρος “sentientism” μπορούσε να θεωρηθεί ότι αναφέρεται σε κάθε είδους συναίσθημα ή αίσθηση. Επίσης, δεν ήταν ένας εύληπτος όρος ώστε να μπορεί να γίνει άμεσα χρησιμοποιήσιμος, σε αντίθεση με τον όρο “rainism”. (Ryder R. D., 1998, σ. 270) και (Ryder R. D., 2002, σ. 34)

Στο βιβλίο του *Painism: A Modern Morality*, ο Ryder καταπιάνεται κατά κάποιο τρόπο με το πρόβλημα της νατουραλιστικής πλάνης (naturalistic fallacy) το οποίο φαίνεται να χαρακτηρίζει την ωφελμιστική θεωρία. Η νατουραλιστική πλάνη, σύμφωνα με τον G. E. Moore, αφορά τον ορισμό του «καλού» με βάση κάποια άλλη, φυσική έννοια όπως είναι, π.χ., το «ευχάριστο», δηλαδή την ταύτισή τους: Το

απόλυτο δίκιο, καθώς τις περισσότερες φορές η διάκριση ανάμεσα στις δύο καταστάσεις δεν είναι καθόλου σαφής. Πράγματι, όπως θεωρεί ο Varner, όταν λέμε ότι κάποιος υποφέρει (suffer) αναφερόμαστε σε μια πιο ευρεία κατάσταση, όπου ο φυσικός σωματικός πόνος μπορεί να είναι ή να μην είναι μέρος αυτής. Ο David deGrazia επίσης θεωρεί την ταλαιπωρία (suffering) ως κάτι ευρύτερο από τον πόνο και την ορίζει ως μια ιδιαιτέρως δυσάρεστη συναισθηματική κατάσταση η οποία συνδέεται με κάτι πολύ περισσότερο από τον απλό πόνο και την απλή δυσφορία (deGrazia, 1996, σ. 116). Παρ’ όλα αυτά, δεν μπορούμε να αρνηθούμε ότι ο ψυχικός πόνος ή η ψυχική και συναισθηματική ταλαιπωρία αποτελεί ένα εσωτερικό γεγονός το οποίο είναι αντικείμενο του «αισθάνεσθαι» και βιώνεται ως ένας γενικευμένος πόνος. Επιπρόσθετα, πιστεύω ότι δεν μπορούμε να αποκόψουμε την έννοια του «υποφέρω» από την έννοια του «πόνου», καθώς είναι αυτονόητο ότι αυτός που αισθάνεται πόνο εκείνη τη στιγμή υποφέρει –με εξαίρεση φυσικά την ακραία περίπτωση του μαζοχιστή. Ακόμη κι αν ο πόνος νευρολογικά μπορεί να διαχωριστεί από τη δυσφορία ή ταλαιπωρία, θεωρώ ότι ο Ryder πολύ σωστά χρησιμοποιεί τον όρο «πόνος» με την ευρεία του σημασία, κυρίως αφού, όσον αφορά τη συζήτηση για τα άλλα ζώα, ο όρος «πόνος» τοποθετείται πάντα ως ο αντίθετος του όρου «ευχαρίστηση» (pleasure), ο οποίος είναι εξίσου ευρύς όπως η «δυσφορία» ή «ταλαιπωρία»(suffering).

⁶⁰ Ο όρος αυτός επινοήθηκε από τον Andrew Linzey το 1980 και επίσης δεν υπάρχει δόκιμος όρος στα ελληνικά. Δεν πρέπει να συγχέεται με τη συνειδησιοκρατία (conscientialismus).

⁶¹ Βλ. επίσης σχετικά Ryder, R.D., (1993) “Sentientism” στο Cavalieri, P. & Singer, P. (eds), *The Great Ape Project*, σ.σ. 220-222, New York: St. Martin’s Press.

«καλό» είναι το «ευχάριστο». Όμως, το «καλό» δεν μπορεί να οριστεί (καθαυτό) διότι δεν αποτελεί κάποια φυσική ιδιότητα. Στην πραγματικότητα το «καλό» είναι από εκείνα τα πράγματα της σκέψης, τα οποία αποτελούν, από μόνα τους, τους απόλυτους όρους, βάσει των οποίων, οτιδήποτε υπάρχει μπορεί να ορίζεται. Ο Moore κάνει τον εξής παραλληλισμό: Παραλληλίζει το «καλό» με την έννοια «κίτρινο», για να δώσει ένα εναλλακτικό παράδειγμα. Ισχυρίζεται λοιπόν ότι μπορούμε να περιγράψουμε το κίτρινο ως την κατάσταση όπου «ενός ορισμένου μήκους κύματος φως» διεγείρει ένα φυσιολογικό μάτι και δημιουργείται η αίσθηση του κίτρινου. Αυτό που όμως τελικά δημιουργείται, το κίτρινο, δηλαδή η αίσθηση που έχει ο δέκτης του ερεθίσματος, δεν μπορεί να περιγραφεί. Ούτε μπορούμε να ταυτίσουμε το φυσικό φαινόμενο «φως με ορισμένο μήκος κύματος» με την αίσθηση αυτή. Είναι μια «κατάσταση» η οποία γίνεται αντιληπτή υποκειμενικά και διαισθητικά, όπως ακριβώς και το καλό (Moore, 1903, παρ. 10). Ο Ryder στηρίζεται σ' αυτόν τον παραλληλισμό και αγνοεί την υπόλοιπη παράγραφο του Moore. Έτσι, αναρωτιέται αν ο Moore κάνει λάθος, μια και η αίσθηση του ευχάριστου είναι η υποκειμενική αίσθηση του ηθικώς καλού. Όμως, ο Moore έχει ήδη ξεκαθαρίσει ότι αν δυο ιδιότητες περιγράφουν ένα πράγμα δεν σημαίνει ότι οι δυο ιδιότητες ταυτίζονται, π.χ., ευχάριστο = καλό. Αυτό είναι και για τον Ryder, νομίζω, η βάση απ' την οποία ξεκινά, σύμφωνα με τη δική του ομολογία: «Ποιο είναι αυτό που έχουν κοινό όλα τα καλά πράγματα; Όλα δίνουν ευχαρίστηση. Ποιο είναι αυτό που έχουν κοινό όλα τα κακά πράγματα; Όλα προξενούν πόνο.» (Ryder R. D., 2002, σ. 36). Ο Ryder όμως με την παραπάνω «σοφιστεία» θέλει να ακυρώσει την ύπαρξη της νατουραλιστικής πλάνης γενικά, ως μη έχουσας σημασία για την Ηθική.⁶²

Η νατουραλιστική πλάνη είναι όμοια με το πρόβλημα του είναι = δέον, σύμφωνα με το οποίο δεν μπορούμε να συναγάγουμε μια πρόταση του «πρέπει» από μια πρόταση του «είναι», όπως επίσης ομοιάζει και με το πρόβλημα *argumentum ad naturam* (*appeal to nature fallacy*), σύμφωνα με το οποίο αν κάτι είναι φυσικό (συμβαίνει στη φύση) αξιολογείται ως καλό. Αυτοί οι τρεις τύποι λογικού σφάλματος είναι ελαφρώς διαφορετικοί μεταξύ τους όσον αφορά τη

⁶² Ή ως ένα εμπόδιο στη θεμελίωση της Ηθικής, βλ. σχετικά και Ryder R. D., (2002) *Painism, A Modern Morality*, σ. 17.

διατύπωση και δεν πρέπει να συγχέονται σε ένα πολύ ειδικό πλαίσιο, όμως νομίζω ότι εδώ μπορούμε να κάνουμε μια γενίκευση, διότι στην πραγματικότητα και για τους τρεις ισχύει το λογικό χάσμα ανάμεσα στην εμπειρική πραγματικότητα και στην Ηθική, κι αυτό είναι που μας ενδιαφέρει εδώ, κυρίως για να παρακολουθήσουμε κριτικά τον συλλογισμό του Ryder⁶³. Ο Ryder λοιπόν προτείνει μια μετάθεση της διάκρισης είναι=δέον από αυτό που αντιπροσωπεύει παραδοσιακά σε ένα άλλο πιο ειδικό επίπεδο (Ψυχολογία-Δέον). Θεωρεί ότι το πρόβλημα του είναι=δέον στην πραγματικότητα αφορά μια σύγχυση ανάμεσα στην Ψυχολογία και την Ηθική και πιο συγκεκριμένα αφορά τη σύγχυση ανάμεσα στα κίνητρα γενικώς και στα κίνητρα μιας ηθικής πράξης.

Σύμφωνα με τον Ryder, όταν λέμε ότι κάτι με οδηγεί (drive) να συμπεριφέρομαι με τον έναν ή τον άλλο τρόπο (είναι), μιλάμε με όρους της Ψυχολογίας. Όταν, όμως, λέμε ότι πρέπει να κάνω αυτό ή το άλλο (δέον) μιλάμε με όρους της Ηθικής. Έπειτα απ' τον παραπάνω διαχωρισμό, ο Ryder προχωρά σε μια επιπλέον διάκριση. Λέει: Ότι αφορά πράξεις από διάφορα κίνητρα, π.χ., την κοινωνική αναγνώριση, είναι πράξεις που κάνω για τον εαυτό μου και επομένως πράξεις που αφορούν την Ψυχολογία (είναι). Οι πράξεις που κάνω για τους άλλους, αυτές ενδιαφέρουν την Ηθική. Επομένως, σύμφωνα με τα λεγόμενα του Ryder, έχουμε ένα σχήμα, όπως το ακόλουθο:

Είναι	Δέον
<ul style="list-style-type: none"> • Ψυχολογία • Κίνητρα μιας οποιασδήποτε πράξης • Κίνητρα που αφορούν αποκλειστικά τον εαυτό. Π.χ., ανάγκη για κοινωνική καταξίωση 	<ul style="list-style-type: none"> • Ηθική • Κίνητρα μιας ηθικής πράξης • Κίνητρα που αφορούν αποκλειστικά τους άλλους. Π.χ, συμπόνια

Εικόνα 2

⁶³ Στο δεύτερο μέρος της παρούσας μελέτης, θα προσπαθήσω να δείξω έναν ειδικότερο τρόπο με τον οποίο οι τρεις αυτοί τύποι λογικού σφάλματος μπορούν να συνδεθούν.

Ένα παράδειγμα που αντικατοπτρίζει τη σύγχυση που διακατέχει τις διάφορες ηθικές θεωρίες, για τον Ryder, είναι η διαμάχη ανάμεσα στην Ηθική ενορασιοκρατία (intuitionism), δηλαδή στους υποστηρικτές της λογικής, από τη μια, και στους υποστηρικτές του συναισθήματος, δηλαδή στην ηθική συναισθηματοκρατία/συγκινησιοκρατία (emotivism), από την άλλη, για το ποιο από τα δύο αυτά χαρακτηριστικά, η λογική ή το συναίσθημα, μπορεί να οδηγεί στην ηθική πράξη. (Ryder R. D., 2002, σ. 16) Η απάντηση που δίνει ο Ryder στην παραπάνω ερώτηση, δηλαδή για το ποιο από τα δύο οδηγεί την ηθική πράξη, είναι ότι και τα δύο μαζί μπορεί να το κάνουν αυτό. Απ' τα συναισθήματα, αυτό που ξεχωρίζει για να παίξει αυτόν τον ρόλο είναι η «συμπόνια» (compassion) και είναι ένα κίνητρο (drive) που τις περισσότερες φορές οδηγεί σε ηθική συμπεριφορά (εξαιτίας της σχέσης του με τον «άλλον»). Πώς, όμως, μπορεί να «συνεργαστεί» με τη λογική; Έχουμε, για παράδειγμα, έναν παιδόφιλο ο οποίος μπορεί να καταπιέσει το πάθος του για χάρη της λογικής, επειδή θεωρεί ότι αυτό είναι λάθος εξαρχής. Μπορεί, όμως, η λογική να υποβοηθηθεί και από το συναίσθημα της συμπόνιας για το παιδί από τον ίδιο τον παιδόφιλο. (Ryder R. D., 2002, σ. 16)

Επομένως, για τον Ryder, το συναίσθημα της συμπόνιας και η λογική έχουν θέση στην Ηθική. Αυτό που δεν έχει σχέση είναι άλλα κίνητρα, όπως π.χ. ο εγωισμός (βλ. σχήμα 2). Όποιο συναίσθημα ή κίνητρο οδηγεί σε πράξη προς τον εαυτό είναι αδιάφορο για την Ηθική. Το συναίσθημα της συμπόνιας όμως ο άνθρωπος το δείχνει προς τους άλλους. Έτσι, η συμπόνια είναι σαφώς ένα ηθικώς σχετικό συναίσθημα, σύμφωνα με τον Ryder. (Ryder R. D., 2002, pp. 17-19)

Αν η ωφελμιστική θεωρία χρησιμοποιεί το «αισθάνεσθαι» (γενικά) ως το κριτήριο απόδοσης ηθικού στάτους και τη μεγιστοποίηση της ευχαρίστησης, έναντι του πόνου, ως σκοπό, η θεωρία του "painism" χρησιμοποιεί την ικανότητα του πόνου ως το κριτήριο για τη συμπερίληψη στην ηθική κοινότητα, αλλά και την ίδια την ύπαρξη του πόνου ως το απόλυτο κακό (Ryder R. D., 2002, σσ. 35-36), το οποίο θα πρέπει να αποτρέπει η ηθική συμπεριφορά. Ο σκοπός της Ηθικής λοιπόν αφορά την αποτροπή του πόνου στους άλλους. (Ryder R. D., 2002, σσ. 26-27)

Όπως είδαμε και στο κεφάλαιο για τον Singer, ο Ryder δεν συμφωνεί με την τακτική του ωφελιμισμού να αθροίζει τους πόνους διαφορετικών υποκειμένων και να καταλήγει σε ένα άθροισμα πόνου, αφού στην πραγματικότητα δεν είναι πόνος γιατί δεν βιώνεται από κάποιον. Παρ' όλα αυτά, ο Ryder θεωρεί ότι η πρόσθεση των διαφορετικών πόνων ενός ατόμου είναι δυνατή, όπως είναι δυνατόν να υπάρχει σε ένα άτομο ένα μείγμα διαφόρων συναισθημάτων την ίδια στιγμή. Π.χ., ένας πονοκέφαλος, μια αγχωτική σκέψη, η ευχαρίστηση από ένα ζεστό ρόφημα (δηλαδή αισθήσεις και συναισθήματα), αν τα αθροίσουμε όλα μαζί μας δίνουν τη συνολική κατάσταση ενός ατόμου. Φυσικά, όπως και ο Singer, ο Ryder στηρίζεται στη συμπεριφορά (καθώς και τη λεκτική επικοινωνία) για να μετρήσει το μέγεθος του πόνου που βιώνει ένα άτομο. Κεντρικό μέρος της ηθικής θεωρίας του Ryder αποτελεί το άτομο, και μάλιστα το άτομο που υποφέρει περισσότερο. Αυτό που προκύπτει είναι ότι ο σκοπός της ηθικής συμπεριφοράς τελικά είναι η όσο το δυνατόν μεγαλύτερη μείωση του πόνου του ατόμου που υποφέρει περισσότερο. (Ryder R. D., 2002, σ. 28) Αυτή η θέση νομίζω ότι έχει κάποια πλεονεκτήματα σε σχέση με τον ωφελιμισμό. Ένα από αυτά είναι το ότι δεν ανέχεται να υπάρχουν άτομα που υποφέρουν προς όφελος μιας πλειοψηφίας.

Αυτό που είναι αξιοπερίεργο, και θα μπορούσε να το αποφύγει ο Ryder με το να μην το αναφέρει, είναι ένα παράδειγμα που δίνει και το οποίο ανοίγει την πόρτα σε μια άλλη διάσταση της θεωρίας του painism. Ισχυρίζεται λοιπόν ο Ryder ότι, από τη στιγμή που αυτό που έχει σημασία είναι το άτομο που υποφέρει περισσότερο, το να πεθάνουν 100 άτομα χωρίς πόνο είναι περισσότερο ανεκτό από το να βασανιστεί ένα απ' αυτά μέχρι θανάτου (Ryder R. D., 2002, σ. 28). Αυτό φυσικά το λέει ο Ryder για να τονίσει ότι ο αριθμός των ατόμων δεν έχει σημασία, όσο έχει σημασία το μέγεθος του πόνου σε κάθε ένα άτομο. Όμως, το ερώτημα παραμένει. Σε ποια ακριβώς ατομικά δικαιώματα δεν αντίκειται τελικά και η θεωρία του painism, αν το πρώτο και κυριότερο είναι το δικαίωμα στη ζωή; Υπάρχουν ανήθικες πράξεις περισσότερο ανεκτές, από τη στιγμή μάλιστα που περιλαμβάνουν αφαίρεση της ζωής; Ας υποθέσουμε ότι γίνεται ένας πόλεμος. Είναι πιο ανεκτό μια

βόμβα μεγατόνων να εξολοθρεύσει τον πληθυσμό μιας πόλης, ακαριαία⁶⁴, άρα και χωρίς πόνο, προκειμένου να μην πιαστεί κάποιος αιχμάλωτος και βασανιστεί βάνουσα; Το θέμα μου εδώ δεν είναι να αντιστρέψω εντελώς το παράδειγμα του Ryder, για να οδηγηθώ στο συμπέρασμα ότι είναι πιο ανεκτό να πιαστεί κάποιος αιχμάλωτος, με ό,τι αυτό σημαίνει. Επιχειρώ απλώς να αναδείξω το γεγονός ότι δεν μπορεί να υπάρχει προτιμητέα ανηθικότητα.⁶⁵ Αυτό το παράδειγμα, κατά τη γνώμη μου, είναι ένα σφάλμα του Ryder.

Το γεγονός ότι ο Ryder επιχειρεί να υποβαθμίσει τη σημασία της νατουραλιστικής πλάνης, εμμέσως αλλά σαφώς, μας υπενθυμίζει ότι η ηθική θεωρία του υποπίπτει σ' αυτή την πλάνη. Ουσιαστικά, η θεωρία του Ryder δεν διαφέρει πολύ από τη θεωρία του Singer. Είναι αλήθεια ότι προσφέρει μια σχετική βελτίωση στο πρόβλημα που αντιμετωπίζει η ωφελμιστική οπτική, αυτό της αντίθεσης με τα ατομικά δικαιώματα. Το πετυχαίνει αυτό με την επικέντρωσή της στο άτομο, το οποίο δεν αντιμετωπίζεται ως απλό μέλος μιας μάζας, αλλά ως υποκείμενο που απαιτεί ηθική αντιμετώπιση καθαυτό, ως ον που έχει συνείδηση και μπορεί να αισθάνεται πόνο.⁶⁶ Όπως και στον sentientism, έτσι και στον painism, κεντρικό ρόλο παίζει η συνείδηση (consciousness), την ατομικότητα της οποίας δεν μπορούμε να αρνηθούμε. Η ύπαρξη της συνείδησης είναι απαραίτητη για να βιώσει ένα άτομο πόνο. (Ryder R. D., 2002, σ. 35)

Γενικότερα, και η ωφελμιστική ηθική και η θεωρία του "painism", ως προέκτασή της, είναι δυο θεωρίες που έρχονται «εκ των υστέρων» σε έναν ήδη συγκροτημένο κόσμο να δώσουν λύσεις σε προβλήματα του παρόντος, ενδεχομένως και να βελτιώσουν τις συνθήκες για τα άλλα ζώα, σεβόμενες όμως πάντα το πλαίσιο στο οποίο λειτουργούν. Γι' αυτόν τον λόγο και εκ πρώτης όψεως

⁶⁴ Αυτό, βέβαια, είναι μόνο μια υπόθεση που απέχει από την πραγματικότητα. Τη χρησιμοποιώ, όμως, για χάρη του επιχειρήματος.

⁶⁵ Παρ' όλα αυτά, ο Ryder παραθέτει τους λόγους σύμφωνα με τους οποίους θεωρεί ότι το να σκοτώνει κάποιος κάποιον είναι κακό, αυτό καθαυτό. Βλ. σχετικά και Ryder R. D., (2002) *Painism, A Modern Morality*, σ.σ. 60-62.

⁶⁶ Ακόμη κι αν υπάρξει κάποτε τεχνητή νοημοσύνη που θα έχει συνείδηση και θα αισθάνεται πόνο, τότε θα είναι κι αυτή υποκείμενη στην ηθική. (Ryder R. D., 2002, σ. 34)

φαίνεται ότι είναι σε θέση να χρησιμοποιηθούν εδώ και τώρα. Αυτό, όμως, που δεν μπορούν να πετύχουν είναι η θεμελίωση της Ηθικής ως ενός στέρεου συστήματος το οποίο δεν θα είναι ευάλωτο στην κριτική, και επομένως, δεν θα είναι οι όποιες κατακτήσεις του ευάλωτες στην αναίρεση.

2.3. Tom Regan (η υπόθεση των δικαιωμάτων των άλλων ζώων)

Κατά τον ωφελισμό, τα άτομα έχουν το δικαίωμα για την ίση εκτίμηση των συμφερόντων τους, τα οποία (συμφέροντα) κατ' ουσία συμπεκνώνονται στην ευχαρίστηση και την αποφυγή του πόνου. Η εκτίμηση των συμφερόντων γίνεται αδιακρίτως για τα άτομα όλων των ειδών. Είδαμε στα προηγούμενα κεφάλαια ότι ο ωφελισμός, κατά την εφαρμογή του, έρχεται σε αντίθεση με τα ατομικά δικαιώματα. Ως αντίθετη του ωφελισμού, η θεωρία των δικαιωμάτων προκρίνει τα ατομικά δικαιώματα ως το όριο αλλά και τη βάση για οποιαδήποτε συμπεριφορά. Ένα βασικό ερώτημα, το κυριότερο για το δικό μας θέμα, είναι «Έχουν τα άλλα ζώα δικαιώματα;». Για τον Tom Regan η απάντηση είναι καταφατική. Πριν προχωρήσουμε στη εξέταση της θεωρίας του, ας δούμε έναν μικρό διαχωρισμό εν είδει σύντομης εισαγωγής.

Στη συζήτηση όσον αφορά την Ηθική για τα άλλα ζώα δεσπόζουν δύο τάσεις. Από τη μια, είναι ο ωφελισμός και, από την άλλη, είναι η θεωρία των δικαιωμάτων. Αυτές οι δυο τάσεις θεωρούνται αντίθετες γιατί, όπως έχουμε δει, η μια αντίκειται στην άλλη. Όσον αφορά τα ίδια τα άλλα ζώα, ο ωφελισμός ανέχεται την υπό όρους χρησιμοποίησή τους, ενώ η θεωρία των δικαιωμάτων «απαγορεύει» τη χρήση τους, διότι κάθε άτομο πρέπει να θεωρείται σκοπός καθαυτόν. Απ' αυτό βλέπουμε ότι η θεωρία των δικαιωμάτων χρησιμοποιεί κατά ένα μέρος το θεωρητικό οπλοστάσιο της καντιανής ηθικής, με μια μικρή επέκταση ώστε να συμπεριλαμβάνει και τα άλλα ζώα (Regan, 1998). Η μεγαλύτερη πρόκληση για τη θεωρία των δικαιωμάτων είναι να μπορέσει να δώσει μια σαφή και ικανή απάντηση στο ποια είναι η βάση (δηλαδή το κριτήριο για να θεωρούνται τα άλλα ζώα φορείς δικαιωμάτων. Μιλώντας για δικαιώματα, πρέπει να πούμε ότι μιλάμε για τα φυσικά δικαιώματα και όχι βέβαια για τα νομικά. Δευτερεύον αλλά εξίσου σημαντικό είναι να απαντηθεί το ερώτημα πώς γίνεται τα άλλα ζώα να έχουν δικαιώματα χωρίς την ίδια στιγμή να έχουν υποχρεώσεις (Regan, 1998).

Το δεύτερο ερώτημα πραγματικά είναι ένα εμπόδιο για οποιαδήποτε θεωρία θέλει να αποδώσει δικαιώματα στα μέλη των άλλων ειδών, καθώς ανακύπτει σχεδόν αυτόματα έπειτα από οποιαδήποτε κατάφαση για τα δικαιώματα των άλλων ζώων⁶⁷. Επομένως, φαίνεται ότι η απάντηση σ' αυτό είναι καίριας σημασίας, κυρίως για την αποφυγή αντιρρήσεων. Ο Regan στο βιβλίο του *The Case for Animal Rights*, προτού προχωρήσει στην απάντηση του πρώτου ερωτήματος, επιχειρεί έναν διαχωρισμό που επιλύει το πρόβλημα της αμοιβαιότητας των υποχρεώσεων. Αυτός ο διαχωρισμός έχει καταστεί πλέον σημαντικό τμήμα στην αρχή της μεθοδολογικής πορείας όλων των θεωριών για τα άλλα ζώα, όπως άλλωστε θα δούμε και σε επόμενα κεφάλαια.

Θεωρεί, λοιπόν, σκόπιμο ο Regan να κάνει τον διαχωρισμό ανάμεσα στον ηθικό πράττοντα (moral agent) και στον ηθικό «πάσχοντα»⁶⁸ (moral patient). Ο ηθικός πράττων είναι το άτομο που έχει την ικανότητα να φέρει αμερόληπτες ηθικές αρχές, με βάση τις οποίες καθορίζεται το τι είναι δέον να γίνει. Με βάση το τι είναι σωστό να γίνει, το άτομο είναι σε θέση να πράξει ελεύθερα, επιλέγοντας είτε το καλό είτε το κακό. Ακριβώς αυτή η ελευθερία της επιλογής του το κάνει ηθικά υπεύθυνο για την πράξη του. Από την άλλη μεριά, ο ηθικός πάσχων είναι το άτομο το οποίο, σε αντίθεση με τον ηθικό πράττοντα, δεν έχει την ικανότητα να φέρει ηθικές αρχές. Από τη στιγμή που το άτομο δεν φέρει ηθικές αρχές με βάση τις οποίες καθορίζεται το δέον, προφανώς, τότε δεν μπορεί να κατευθύνει τις πράξεις του με βάση το τι είναι σωστό. Αυτό σημαίνει ότι οι πράξεις του είναι τυχαίες (και αδιάφορες όσον αφορά την ηθική αξιολόγηση), δεν αποδίδεται δηλαδή ηθική ευθύνη. Ακόμη κι αν τελικά πράξει κάτι λανθασμένο (ηθικά), η πράξη δεν μπορεί να

⁶⁷ Η έννοια του δικαιώματος είναι μια έννοια που συνοδεύεται σχεδόν πάντα από την αντίθετή της, την έννοια της υποχρέωσης (π.χ., δικαιώματα και υποχρεώσεις των πολιτών). Πρόκειται για ένα ακόμη ζεύγος αντίθετων εννοιών.

⁶⁸ Εδώ δεν μεταφράζω το moral patient ως ηθικός αποδέκτης γιατί υπάρχει σημαντική διαφορά ανάμεσα στο τι σημαίνει ηθικός αποδέκτης και τι θέλει να ονομάσει ο Regan. Ο «ηθικός πάσχων» δεν είναι μόνο ο αποδέκτης μιας ηθικής πράξης αλλά αυτός που συγχρόνως δεν έχει τη δυνατότητα να πράξει ο ίδιος ηθικά. Παραδείγματα τέτοιων περιπτώσεων είναι οι νοητικά ανάπηροι, τα παιδιά κ.τ.λ.. Γενικά, ο όρος αναφέρεται στα άτομα που είναι μόνο ηθικοί αποδέκτες και δεν μπορούν να είναι ηθικοί πράττοντες.

του καταλογιστεί. Ο ίδιος ο Regan αναφέρει χαρακτηριστικά: «Αλλά ακόμη κι όταν ο ηθικός πάσχων προξενεί σημαντικό πλήγμα σε κάποιον άλλον, ακόμη και τότε ο ηθικός πάσχων δεν έκανε λάθος⁶⁹. Μόνο ο ηθικοί πράττοντες μπορούν να κάνουν λάθος.» (Regan, 2004, σσ. 153-154) Στους ηθικούς πάσχοντες ανήκουν, π.χ., τα ανθρώπινα βρέφη, οι ψυχικά διαταραγμένοι κ.α. Όσον αφορά τα άλλα ζώα, αυτά ανήκουν αναμφίβολα στους ηθικούς πάσχοντες. Ο Regan κάνει έναν περαιτέρω διαχωρισμό: Διαχωρίζει τους ηθικούς πάσχοντες σε δυο διακριτές ομάδες⁷⁰: α) στα άτομα τα οποία έχουν συνείδηση και αισθήσεις (μπορούν να αισθανθούν ευχαρίστηση και πόνο), αλλά δεν έχουν άλλες διανοητικές ικανότητες και β) στα άτομα τα οποία έχουν συνείδηση, αισθήσεις και διαθέτουν και άλλες διανοητικές ικανότητες που συντρέχουν στην επιλογή μιας πράξης (όπως πεποιθήσεις, μνήμη κ.α.). Για τον Regan, ορισμένα είδη άλλων ζώων ανήκουν στην πρώτη ομάδα, ενώ τα υπόλοιπα ανήκουν στη δεύτερη. (Regan, 2004, σ. 153)

Η έννοια «ηθικός πάσχων» σαφώς λοιπόν περιλαμβάνει τα άλλα ζώα της ομάδας β. Ορισμένοι άνθρωποι οι οποίοι ικανοποιούν τα παραπάνω κριτήρια είναι ηθικοί πάσχοντες. Τέτοιοι άνθρωποι είναι τα μικρά παιδιά και κάποιοι διανοητικά ανάπηροι. (Regan, 2004, σ. 153)

Ο διαχωρισμός που κάνει ο Regan ανάμεσα σε ηθικούς πράττοντες και ηθικούς πάσχοντες είναι ένας αυστηρός διαχωρισμός. Με αυτό θέλω να πω ότι τα άτομα που εμπίπτουν στην ομάδα των ηθικών πασχόντων δεν μπορούν να είναι ταυτόχρονα και ηθικοί πράττοντες (σε άλλη περίπτωση). Εδώ δηλαδή δεν υπάρχει ο κλασικός διαχωρισμός ανάμεσα στον ηθικό πράττοντα και τον ηθικό αποδέκτη (moral subject), όπου ο ηθικός αποδέκτης μπορεί να είναι την ίδια στιγμή και ηθικός πράττων. Ο ηθικός πάσχων δεν είναι υπεύθυνος για τις πράξεις του όσο ζημιογόνες κι αν είναι για έναν ηθικό πράττοντα. Ταυτόχρονα, όμως, ο ηθικός πράττων είναι υπεύθυνος για τις πράξεις του προς έναν ηθικό πάσχοντα. Αυτό επιλύει για τον Regan το πρόβλημα της έλλειψης αμοιβαιότητας ως προς τις υποχρεώσεις ανάμεσα στους πράττοντες και τους πάσχοντες και συνεπακόλουθα

⁶⁹ Έμφαση δική μου.

⁷⁰ Αυτή η δεύτερη διάκριση στην οποία προχωράει ο Regan θα του επιτρέψει στη συνέχεια να αποφύγει κάποια άλλα προβλήματα που προκύπτουν και θα δούμε παρακάτω.

ανάμεσα στους ανθρώπους και στα άλλα ζώα. Με λίγα λόγια, ο ηθικός πράττων έχει υποχρεώσεις και δικαιώματα ενώ ο ηθικός πάσχων έχει μόνο δικαιώματα.

Από πού προκύπτει όμως το γεγονός ότι οι ηθικοί πράττοντες και ηθικοί πάσχοντες μοιράζονται κάποια δικαιώματα; Είναι απαραίτητο να υπάρχει ένα τουλάχιστον χαρακτηριστικό το οποίο μοιράζονται οι ηθικοί πάσχοντες και οι ηθικοί πράττοντες, ούτως ώστε να αιτιολογείται η ύπαρξη ίδιων δικαιωμάτων. Προφανώς, όλα τα άτομα που έχουν εγγενή αξία, καθαυτά, έχουν και δικαιώματα τα οποία πρέπει να γίνονται σεβαστά. Το ερώτημα είναι ποιο είναι αυτό το χαρακτηριστικό το οποίο αποτελεί αναγκαία συνθήκη για την απόδοση εγγενούς αξίας; Ο Regan αναφέρει ότι θα ήταν επιπόλαιο να πούμε ότι κάποιος που ζει έχει εγγενή αξία, επειδή ζει. Μ' αυτόν τον τρόπο έχουμε να αντιμετωπίσουμε νέα προβλήματα, όπως το να είμαστε αναγκασμένοι να αποδώσουμε εγγενή αξία σε μια πατάτα (διότι έχει ζωή)⁷¹ ή σε ολόκληρο χωράφι με πατάτες (διότι κι αυτό έχει ζωή). Αν δεν αποδώσουμε εγγενή αξία και σε τέτοιες περιπτώσεις ζωής, τότε με κάποιο τρόπο πρέπει να τροποποιήσουμε την απάντησή μας ώστε να είμαστε σε θέση, από τη μια, να θέσουμε την ύπαρξη ζωής ως αναγκαία προϋπόθεση, και από την άλλη, να μην τη θεωρούμε ταυτόχρονα μόνη ικανή συνθήκη (Regan, 2004, σ. 242).

Ο Regan για να επιλύσει αυτό το πρόβλημα επινοεί το κριτήριο του «υποκειμένου μιας ζωής». (Regan, 2004, σ. 243) Τα «υποκείμενα μιας ζωής» είναι τα άτομα τα οποία έχουν επιθυμίες, πεποιθήσεις, αντίληψη, μνήμη και μπορούν να δράσουν με πρόθεση, έχουν μια αίσθηση του μέλλοντος, συμπεριλαμβανομένου και του δικού τους μέλλοντος, έχουν συναισθηματική ζωή, έχουν σχηματίσει ψυχολογική ταυτότητα με τον χρόνο, είναι σε θέση να αναγνωρίζουν το καλό τους και να το επιδιώκουν και η ζωή τους έχει σημασία γι' αυτά τα ίδια. Έχουμε ήδη δει ότι ο Regan, εκτός από τον διαχωρισμό σε ηθικούς πράττοντες και ηθικούς πάσχοντες, έχει κάνει έναν περαιτέρω διαχωρισμό πάνω στην έννοια των ηθικών πασχόντων. Την περιγραφή του τι είναι υποκείμενο μιας ζωής την έχουμε ήδη συναντήσει στον διαχωρισμό που έκανε ο Regan ανάμεσα στα άτομα που έχουν συνείδηση, αισθάνονται ευχαρίστηση και πόνο και στα άτομα που έχουν όλες

⁷¹ Λανθασμένο παράδειγμα, εκτός κι αν εννοεί το φυτό της πατάτας.

εκείνες τις διανοητικές ικανότητες ώστε η ζωή τους να έχει ένα νόημα γι' αυτά τα ίδια. (Τα άτομα που έχουν επιθυμίες, πεποιθήσεις, αντίληψη, μνήμη και μπορούν να δράσουν με πρόθεση, έχουν μια αίσθηση του μέλλοντος συμπεριλαμβανομένου και του δικού τους μέλλοντος, έχουν συναισθηματική ζωή, έχουν σχηματίσει ψυχολογική ταυτότητα με τον χρόνο, είναι σε θέση να αναγνωρίζουν το καλό τους και να το επιδιώκουν και η ζωή τους έχει σημασία γι' αυτά τα ίδια). Τα υποκείμενα μιας ζωής βλέπουμε ότι για τον Regan έχουν τα χαρακτηριστικά της δεύτερης κατηγορίας, της οποίας τα μέλη έχουν μια ξεχωριστή εγγενή αξία, πράγμα το οποίο επιτάσσει άμεσες υποχρεώσεις απέναντί τους.

Αν όλα τα άτομα έχουν την ίδια εγγενή αξία, τότε οποιαδήποτε αρχή που αξιώνει το ποια θα ήταν μια δίκαιη συμπεριφορά απέναντί τους πρέπει να λαμβάνει αυτήν την ισότητα πολύ σοβαρά υπ' όψιν. Η αρχή την οποία επιστρατεύει ο Regan, ως αρχή της δίκαιης συμπεριφοράς, είναι η «αρχή του σεβασμού» (the respect principle). Έτσι, πρέπει να συμπεριφερόμαστε σε όλα τα άτομα που έχουν εγγενή αξία με τρόπο τέτοιο ώστε να εκφράζεται ο σεβασμός στην εγγενή τους αξία. Η εγγενής αξία των υποκειμένων μιας ζωής, η οποία πρέπει να γίνεται σεβαστή αυτή καθαυτήν, φυσικά δεν εξαρτάται από το βαθμό αξιότητας των επιμέρους χαρακτηριστικών του ατόμου. Κάθε ένα υποκείμενο μιας ζωής έχει ακριβώς την ίδια αξία με κάθε ένα άλλο. Αυτό που είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον από τη θέση του Regan είναι το γεγονός ότι δεν αποδέχεται την ηθική πράξη, με αποδέκτη ένα υποκείμενο μιας ζωής, να εκπορεύεται από συναισθήματα ευγένειας ή συμπόνιας⁷². Αντίθετα, θεωρεί ότι η ηθική πράξη προς ένα υποκείμενο μιας ζωής πηγάζει από τον σεβασμό προς την εγγενή του αξία. Η εγγενής αξία είναι λοιπόν το στοιχείο το οποίο χαρακτηρίζει και τους ηθικούς πράττοντες αλλά και τους ηθικούς πάσχοντες και με βάση το οποίο και οι δύο αυτοί έχουν τα ίδια ακριβώς δικαιώματα.

Ο Regan χρησιμοποιεί το επιχείρημα από τις οριακές περιπτώσεις (argument from marginal cases) για να απαντήσει σε όλες εκείνες τις απόψεις που

⁷² Εδώ βλέπουμε μια διαφορά με τον Ryder, ο οποίος θεωρεί ότι η συμπόνια κατέχει σημαντική θέση στην Ηθική.

υποστηρίζουν ότι τα άλλα ζώα έχουν μικρότερη εγγενή αξία από τον άνθρωπο δίνοντας εξηγήσεις του τύπου: Οι άνθρωποι έχουν την απαιτούμενη νοημοσύνη, έχουν αυτονομία κ.α. Ο Regan απαντά ότι και πολλοί άνθρωποι δεν πληρούν αυτά τα κριτήρια, αλλά, πολύ ορθώς, αντιμετωπίζονται σαν να έχουν αξία ανεξάρτητη από τη χρησιμότητά τους. (Regan, 2012, σ. 70) Τέτοιοι άνθρωποι είναι τα βρέφη, οι διανοητικά ανάπηροι κ.τ.λ.

Ο Regan δεν σταματά τη σκέψη του απλώς στην απόδοση δικαιωμάτων και εγγενούς αξίας στα άλλα ζώα. Επιθυμεί να δώσει στη θεωρία του τη δυνατότητα να μπορεί να αναμετρηθεί με τα καθημερινά προβλήματα. Έτσι, θεωρεί ότι πρέπει να της δώσει και τα στοιχεία εκείνα που θα της επιτρέψουν να εφαρμόζεται στις καθημερινές συνθήκες. Για τον σκοπό αυτό, εντάσσει αρχικά στη θεωρία του την έννοια της «συγκρίσιμης βλάβης» (comparable harm). Έπειτα, διαχωρίζει τις βλάβες σε δύο είδη: τις βλάβες που είναι προσβολές (infringements) και τις βλάβες που είναι στερήσεις (deprivations). Με τη στέρηση, ένα άτομο στερείται τη δυνατότητα να πράξει με τρόπο που θα του επιφέρει ικανοποίηση. Με την προσβολή, σε ένα άτομο μειώνεται κάτι από την ποιότητα ζωής του. Γενικώς, η προσβολή είναι πιο σοβαρή βλάβη από τη στέρηση, γιατί, όχι μόνο το άτομο δεν μπορεί να προσθέσει μια ακόμη ικανοποίηση σ' αυτές που ήδη έχει, αλλά γιατί η προσβολή αφαιρεί από αυτές που ήδη έχει. Αν δηλαδή σε ένα άτομο η ποιότητα διαβίωσής του βαθμολογείται με 8, με τη στέρηση δεν θα μπορέσει να ανέβει στο 9 και θα παραμείνει εκεί που είναι, ενώ με την προσβολή θα πέσει στο 7. Με βάση αυτή την αποσαφήνιση, δυο βλάβες είναι συγκρίσιμες όταν αφαιρούν το ίδιο ποσοστό από την ποιότητα διαβίωσης ενός ατόμου ή περισσότερων. Ακόμη κι ο θάνατος μπορεί να είναι ένα είδος συγκρίσιμης βλάβης όταν η απώλεια των ευκαιριών τις οποίες ανακόπτει είναι ίδιες σε οποιεσδήποτε δυο περιπτώσεις. (Regan, 2004, σσ. 303-304)

Από την έννοια της «συγκρίσιμης βλάβης» ο Regan επινοεί δυο αρχές, τις οποίες πρέπει να χρησιμοποιήσει κάποιος σε περιπτώσεις που υπάρχει δίλημμα όσον αφορά την επιλογή μιας πράξης. Οι δυο αυτές αρχές είναι α) η «αρχή της ελαχιστοποίησης της καταπάτησης»⁷³ (the minimize overriding ή the minimize

⁷³ Ελαχιστοποίηση της καταπάτησης των δικαιωμάτων.

principle) και β) η «αρχή της χειροτέρευσης»⁷⁴ (the worse-off principle). Σύμφωνα με την πρώτη αρχή, όταν σε μια περίπτωση έχουμε να επιλέξουμε ανάμεσα στο να καταπατήσουμε τα δικαιώματα των λίγων ή τα δικαιώματα των πολλών, κι αφού όλα αυτά τα άτομα θα ζημιωθούν με τον ίδιο ακριβώς τρόπο, τότε πρέπει να επιλέξουμε να καταπατήσουμε τα δικαιώματα των λίγων. Αν όμως η βλάβη που θα έχουν να αντιμετωπίσουν τα άτομα δεν είναι συγκρίσιμη, τότε δεν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε την πρώτη αρχή. Σε μια τέτοια περίπτωση, θα πρέπει να χρησιμοποιήσουμε τη δεύτερη αρχή η οποία λέει ότι θα πρέπει να καταπατήσουμε τα δικαιώματα των πολλών, αν η βλάβη προκαλέσει στους λίγους χειροτέρευση της κατάστασής τους μεγαλύτερη απ' αυτήν που θα προκαλέσει στους πολλούς. Ο Regan επισημαίνει ότι αυτές οι δυο αρχές προέκυψαν για να βοηθούν στην επίλυση πολύ εξαιρετικών περιπτώσεων, όμως τελικά φαίνεται ότι μάλλον εξυπηρετούν σε κάθε περίπτωση κατά την οποία μια σύγκρουση πρέπει να επιλυθεί. (Regan, 2004, σσ. 305-308)

Μια τέτοια σύγκρουση είναι και το γνωστό παράδειγμα με τη σωσίβια λέμβο που χρησιμοποιεί ο Regan για να δείξει τη χρήση των δύο παραπάνω αρχών. Ας υποθέσουμε ότι σε μια σωσίβια λέμβο βρίσκονται 4 φυσιολογικοί ενήλικες άνθρωποι κι ένας σκύλος. Στη βάρκα όμως υπάρχει χώρος μόνο για 4 άτομα. Ποιος πρέπει να θυσιαστεί; Σύμφωνα με τον Regan, πρέπει να θυσιαστεί ο σκύλος. Για τον Regan, αυτή η επιλογή μπορεί να εξηγηθεί πλήρως με βάση τις παραπάνω αρχές. Σύμφωνα με τη θεωρία των δικαιωμάτων, όλοι όσοι βρίσκονται μέσα στη λέμβο έχουν ακριβώς την ίδια εγγενή αξία, επομένως και τα ίδια δικαιώματα. Το κατά πόσον ο θάνατος είναι ζημία συναρτάται από τις ευκαιρίες για ικανοποίηση τις οποίες ανακόπτει. Έτσι, θεωρεί ο Regan ότι το να θυσιαστεί οποιοσδήποτε από τους 4 ανθρώπους θα προκαλούσε μεγαλύτερη ζημία (στο ίδιο το άτομο πάντα) από το να θυσιαστεί ο σκύλος. (Regan, 2004, σ. 351) Το αξιοπερίεργο είναι ότι ο Regan αναφέρει ότι οποιοσδήποτε λογικός άνθρωπος μπορεί να συμπεράνει κάτι τέτοιο. Βέβαια, τα άτομα που υποθετικά βρίσκονται στη λέμβο δεν τα γνωρίζουμε, έτσι μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τις δύο αρχές του Regan «εν κενώ» και ενδεχομένως να καταλήξουμε λογικά στο συμπέρασμα που κατέληξε και ο Regan.

⁷⁴ Χειροτέρευση της θέσης ενός ατόμου.

Ας υποθέσουμε όμως ότι τα πρόσωπα πάνω στη λέμβο τα γνωρίζουμε, οι 4 άνθρωποι είναι ο Χίτλερ, ο Στάλιν ο Πινοςέτ και ο Τσαουσέσκου, και ο σκύλος είναι η τηλεοπτική «Λάσι». Εφαρμόζοντας με τον ίδιο ακριβώς τρόπο τις αρχές του Regan, ποιος λογικός άνθρωπος θα συμφωνούσε ότι αυτός που πρέπει να θυσιαστεί είναι ο σκύλος;

Επίσης, το γεγονός ότι η τελική επιλογή βασίστηκε στη σκέψη ότι ο άνθρωπος έχει περισσότερες ευκαιρίες και δυνατότητες, αν επιζήσει, από έναν σκύλο δεν σημαίνει ότι η επιλογή βασίστηκε, σε τελική ανάλυση, σε χαρακτηριστικά του είδους; Αυτό νομίζω ότι είναι ξεκάθαρος ειδισμός. Ο Regan δεν παραδέχεται ότι αυτό είναι ειδισμός γιατί, όπως λέει, η επιλογή δεν γίνεται με κριτήριο το είδος στο οποίο ανήκει κάποιος, αλλά βασίζεται στην αξιολόγηση των ευκαιριών που χάνει κάθε άτομο. Εντούτοις, η αξιολόγηση των ευκαιριών δεν οδηγεί αυτόματα στο να σκεφτούμε ότι το διακύβευμα εδώ δεν είναι τα δικαιώματα του ατόμου, ή το ίδιο το άτομο, αλλά οι ευκαιρίες που έχει με βάση το είδος στο οποίο ανήκει; Επιπροσθέτως, εδώ ο Regan έρχεται αντιμέτωπος με τα ίδια τα λόγια του, όταν αλλού, ασκώντας κριτική στη θεωρία του Singer, αναφέρει ότι, όταν λέμε ότι τα άτομα έχουν εγγενή αξία, λέμε κάτι διαφορετικό και περισσότερο από το ότι είναι δοχεία των πραγμάτων που έχουν αξία. Αντιθέτως, έχουν αξία αυτά καθαυτά, η οποία αξία δεν μειώνεται στην ενδεχόμενη αξία απλών εμπειριών. (Regan, 2004, σ. 263)

Κατά τη γνώμη μου, οι δυο αυτές αρχές του Regan είναι προβληματικές, διότι αυτό που κάνουν στην πραγματικότητα είναι να παρασύρουν τη θεωρία των δικαιωμάτων σε μια ωφελμιστική λογική. Πράγματι, αν το σκεφτούμε λίγο καλύτερα, σε περιπτώσεις διλήμματος, τελικά, η μόνη διέξοδος ακόμη και για τη θεωρία του Regan, όπως διαμορφώνεται με την προσθήκη αυτών των δύο αρχών, είναι να σκεφτούμε το αποτέλεσμα που θα επιφέρει στον καθένα η κάθε επιλογή. Στην πραγματικότητα η θεωρία του Singer δεν διαφέρει και πολύ. Μάλιστα, ενδεχομένως σε κάποιες περιπτώσεις, με τον ωφελμισμό του Singer τα άλλα ζώα ευνοούνται. Η θεωρία του Regan, όμως, δεν αφήνει πολλά περιθώρια για τα άλλα ζώα. Ειδικά, όσον αφορά τον θάνατο, τα άλλα ζώα, συγκρινόμενα με τον άνθρωπο, δεν έχουν ελπίδα. Ο Gary Francione σημειώνει ότι η ομοιότητα των δύο θεωριών

βρίσκεται στο γεγονός ότι και οι δύο φιλόσοφοι, παρόλο που στηρίζονται στην ισότητα ανάμεσα στα είδη, όταν έρχεται η στιγμή να επιλυθεί μια σύγκρουση, καταλήγουν να βασίζονται στην ιδέα ότι κάποιων όντων οι εμπειρίες έχουν μεγαλύτερη αξία (Francione, 1995).

Με την κατηγορία ότι το παράδειγμα της σωσίβιας λέμβου «βυθίζει» τελικά ολόκληρη τη θεωρία του Regan, ο Francione δεν συμφωνεί. Θεωρεί ότι η θεωρία του Regan ως το σημείο πριν εισαγάγει την έννοια της «συγκρίσιμης βλάβης» είναι σωστή. Για τον Francione, ο στόχος του Regan ήταν να επιλύσει το πρόβλημα της καταπάτησης των δικαιωμάτων των άλλων ζώων ως άτομα που χρησιμοποιούνται από τον άνθρωπο πάντα μόνο ως μέσα και όχι ως σκοποί αυτά τα ίδια (Francione, 1995). Από την αποδοχή ότι τα άλλα ζώα έχουν δικαιώματα προκύπτουν νέα ζητήματα συγκρούσεων ανάμεσα στους κατόχους δικαιωμάτων, αλλά αυτά υπάρχουν ούτως ή άλλως, ακόμη κι αν δεν αποδώσουμε δικαιώματα στα άλλα ζώα. Πράγματι, αυτό είναι εύκολο να το αντιληφθούμε αν υποθέσουμε, για παράδειγμα, ότι στη σωσίβια λέμβο δεν είναι 4 άνθρωποι και ένας σκύλος, αλλά 5 άνθρωποι. Στην πραγματικότητα, δηλαδή, ο Regan έκανε λάθος με το να θεωρήσει ότι η θεωρία του μπορούσε να δώσει απάντηση σε περίπτωση μιας σύγκρουσης ανάμεσα στα δικαιώματα των άλλων ζώων και του ανθρώπου, ενώ κατ' ουσίαν η θεωρία του μάλλον περιορίζεται στο να απαντήσει απλώς στο πρόβλημα της χρήσης των άλλων ζώων μόνο ως μέσων και όχι ως σκοπών (Francione, 1995).

Όπως θα φανεί και στο δεύτερο μέρος της παρούσας μελέτης, το γεγονός ότι ο Regan έθεσε συγκεκριμένα χαρακτηριστικά ως κριτήριο για το ποια όντα μπορούν να είναι «υποκείμενα μιας ζωής», επομένως φορείς εγγενούς αξίας, είναι και ο λόγος για τον οποίο η παρούσα θεωρία δεν είναι ουσιαστικά σωστή, καθώς δεν στηρίζεται με ικανό τρόπο ο παραπάνω διαχωρισμός ανάμεσα στα όντα. Η εγγενής αξία, στην περίπτωση του Regan, εξαρτάται από χαρακτηριστικά που μπορούν να γίνουν πολύ εύκολα αντικείμενο διαμάχης και φυσικά μπορούν να αλλάζουν, ανάλογα με την πρόοδο της γνώσης μας όσον αφορά τους άλλους οργανισμούς.

Αυτό που παρατηρούμε γενικότερα είναι ότι ενώ όλοι οι φιλόσοφοι ξεκινούν θέτοντας ως βάση την ισότητα ανάμεσα σε όλα τα άτομα όλων των ειδών, ακόμη κι

αν αυτό δεν ισχύει απόλυτα για τον Regan όπως είδαμε στην αμέσως προηγούμενη παράγραφο, μόλις αποπειραθούν να εφαρμόσουν τη θεωρία τους σε ηθικά διλήμματα της καθημερινότητας (υποθετικές κατασκευές όμως πάντα), ξαφνικά αντιμετωπίζουν σοβαρά προβλήματα ανθρωποκεντρισμού. Πιο συγκεκριμένα, για τον Regan, εκτός από την αρχικό διαχωρισμό ανάμεσα στα όντα που είναι υποκείμενα μιας ζωής και στα όντα που δεν είναι, βλέπουμε τελικώς ότι υπάρχει κι ένας επιπλέον διαχωρισμός ανάμεσα στα όντα που είναι υποκείμενα μιας ζωής-άνθρωποι και στα υποκείμενα μιας ζωής-όχι άνθρωποι.

2.4. Paul Taylor (βιοκεντρικός εξισωτικός ατομικισμός)

Ο Paul W. Taylor μιλάει για την αλλαγή της νοοτροπίας, προτείνοντας μια νοοτροπία περισσότερο ολιστική η οποία αφορά όλη τη Φύση και όχι μόνο τα άλλα ζώα, αλλά σαφώς με συνέπειες για τα άλλα ζώα.

Το βασικό έργο του Taylor είναι το *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, στο οποίο προτείνει μια βιοκεντρική οπτική (biocentric outlook), ως τη νοοτροπία εκείνη που θα πρέπει να αντικαταστήσει την έως τώρα εδραιωμένη ανθρωποκεντρική οπτική που χαρακτηρίζει τις θεωρίες της Περιβαλλοντικής Ηθικής. Θεωρεί ότι η νέα αυτή οπτική είναι η ύψιστη στάση απέναντι στο σύνολο της Φύσης και την ονομάζει «Σεβασμό για τη Φύση» (Respect for Nature). Η στάση αυτή συνίσταται στην αποδοχή των καθηκόντων μας ως προς όλα τα έμβια όντα του πλανήτη (ως άτομα), τα οποία καθήκοντα είναι επιπρόσθετα στα καθήκοντά μας προς τους ανθρώπους, όμως είναι ανεξάρτητα από τα αυτά (Taylor, 1981).

Όπως είδαμε, ο Regan, ως πρώτο βήμα για την παρουσίαση της θεωρίας του, έκανε έναν διαχωρισμό ανάμεσα στον ηθικό πράττοντα και στον ηθικό πάσχοντα (moral patient). Ο Taylor προβαίνει σε μιαν ανάλογη διάκριση, αλλά αρκείται στον διαχωρισμό ανάμεσα στον ηθικό πράττοντα (moral agent) και στον ηθικό αποδέκτη (moral subject) μιας πράξης ηθικά ενδιαφέρουσας. Σ' αυτήν την περίπτωση, ο αποδέκτης μιας πράξης μπορεί ο ίδιος να είναι σε άλλη περίπτωση ο ηθικός πράττων (Taylor, 2011, σ. 16).

Παρόλο που και οι δυο οπτικές (του Taylor και του Regan) συμφωνούν στο ποιος μπορεί να ονομάζεται ηθικός πράττων, δεν συμφωνούν στο ποιος μπορεί να είναι ηθικός αποδέκτης. Πράγματι, και στους δύο τύπους θεωρίας, ηθικός πράττων είναι αυτός που πράττει σύμφωνα με συγκεκριμένες ικανότητες, έχει καθήκοντα και υποχρεώσεις, και φυσικά μπορεί να του καταλογιστεί η πράξη του. Στην ομάδα των ηθικών πραττόντων συμπεριλαμβάνονται οι άνθρωποι, όχι όμως όλοι, επειδή δεν έχουν όλοι οι άνθρωποι τις ικανότητες που απαιτούνται. Αυτές οι ικανότητες είναι η ικανότητα διαμόρφωσης κρίσεων όσον αφορά το καλό και το κακό, η ικανότητα της

πράξης από πρόθεση και με βάση ηθικούς κανόνες και φυσικά η ικανότητα του να είναι κάποιος υπόλογος για την πράξη του στην περίπτωση που δεν έπραξε ηθικά. Ο Taylor αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο να κατατάσσονται στους ηθικούς πράττοντες και κάποια άλλα ζώα εκτός από τον άνθρωπο (π.χ. τα δελφίνια, τα πρωτεύοντα κ.α.). Στην εύλογη ερώτηση «Γιατί μόνο για τους ηθικούς πράττοντες μπορούν να ισχύουν οι ηθικοί κανόνες;» ο Taylor απαντά ότι αυτό συμβαίνει γιατί ένας κανόνας μπορεί να εφαρμοστεί μόνο όταν κάποιος έχει την ικανότητα να κάνει ηθικές κρίσεις και να μπορεί να χρησιμοποιήσει έναν κανόνα ως κανονιστικό οδηγό των επιλογών και της συμπεριφοράς του. (Taylor, 2011, σσ. 14-15) Επομένως, ο ηθικός πράττων μπορούμε να πούμε ότι είναι το «όργανο» εφαρμογής ενός ηθικού κανόνα. Ωστόσο, ο ηθικός κανόνας δεν υφίσταται χωρίς την ύπαρξη του πράττοντος ο οποίος είναι αυτός που «νομοθετεί» και εκτελεί με βάση τον νόμο αυτό (Taylor, 2011, σ. 48).

Ο ηθικός αποδέκτης (moral subject), με άλλα λόγια ο αποδέκτης μιας πράξης, είναι αυτός ο οποίος υπόκειται σε μια ηθική συμπεριφορά. Ο ηθικός πράττων μπορεί να πράξει ηθικώς σωστά ή ηθικώς εσφαλμένα, αλλά ο ηθικός αποδέκτης υφίσταται μια πράξη ηθικώς σωστή ή ηθικώς εσφαλμένη. Επομένως, ο ηθικός αποδέκτης είναι αυτός ο οποίος επηρεάζεται άμεσα από μια ηθική πράξη. Με βάση αυτό, η έννοια του ηθικού αποδέκτη είναι μια ευρύτερη έννοια. Περιλαμβάνει οποιοδήποτε άτομο μπορεί να είναι αποδέκτης μιας πράξης η οποία το επηρεάζει. Όπως είδαμε, κάθε ηθικός πράττων είναι ηθικός αποδέκτης, αλλά κάθε ηθικός αποδέκτης δεν είναι πάντα και ηθικός πράττων (Taylor, 2011, σσ. 16-17). Για να έχει νόημα η ύπαρξη καθηκόντων του πράττοντος προς τον αποδέκτη, πρέπει η ζωή του αποδέκτη να επηρεάζεται από την ηθική πράξη του πράττοντος, σωστή ή εσφαλμένη, είτε προς το καλύτερο είτε προς το χειρότερο αντίστοιχα. Φαίνεται λοιπόν ότι ο ηθικός αποδέκτης είναι οποιαδήποτε οντότητα η οποία έχει ένα δικό της καλό, το οποίο επιδιώκει. Για τον Taylor, κάθε ζωντανός οργανισμός καθώς και ορισμένες ομάδες ζωντανών οργανισμών είναι ηθικοί αποδέκτες. (Taylor, 2011, σσ. 17-18) Όταν ο Taylor αναφέρεται σε κάθε ζωντανό οργανισμό, πρέπει να έχουμε υπ' όψιν μας ότι μιλάει όχι μόνο για τα άλλα ζώα αλλά και για τα φυτά και τους μικροοργανισμούς.

Ο Taylor εξετάζοντας τη δομή της Ανθρώπινης Ηθικής (human ethics)⁷⁵ επιχειρεί μian αντιπαραβολή ανάμεσα στην «Ανθρώπινη» και την Περιβαλλοντική Ηθική, προκειμένου να καταδείξει ότι οι δυο αυτές διακριτές περιοχές της Ηθικής χαρακτηρίζονται από δομική συμμετρία. Η συμμετρία προφανώς προκύπτει από το γεγονός ότι και οι δυο αυτές περιοχές είναι συστήματα ηθικής. Κάθε ηθικό σύστημα (ας το πούμε έτσι) έχει τρεις συνιστώσες:

1. Ένα σύστημα πεποιθήσεων.
2. Μια ύψιστη στάση, δηλαδή μια στάση η οποία είναι συμβατή με το σύστημα πεποιθήσεων και πηγάζει απ' αυτό.
3. Ένα σύνολο κανόνων τους οποίους οφείλει κάποιος να τηρεί προκειμένου να είναι ηθικός.

Για την περιοχή της «ανθρώπινης» ηθικής, το σύστημα πεποιθήσεων επιτρέπει το να βλέπει ο κάθε άνθρωπος τον άλλον με έναν συγκεκριμένο τρόπο, εν προκειμένω, να τον βλέπει ως «πρόσωπο» όπως ακριβώς βλέπει τον εαυτό του. Η ύψιστη στάση με βάση αυτό το σύστημα πεποιθήσεων είναι ο «σεβασμός για τα πρόσωπα»⁷⁶, και οι κανόνες που συμπληρώνουν την ανθρώπινη ηθική είναι τέτοιοι, ώστε να εφαρμόζεται στην πράξη η παραπάνω ηθική στάση. (Taylor, 2011, σσ. 41-43)

Σε αναλογία με την κατασκευή της «Ανθρώπινης» Ηθικής, για την Περιβαλλοντική Ηθική, το σύστημα πεποιθήσεων απαρτίζει μια συγκεκριμένη οπτική σχετικά με την τάξη της φύσης και τη θέση του ανθρώπου σ' αυτήν. Αυτήν την οπτική ο Taylor την ονομάζει «βιοκεντρική οπτική προς τη Φύση» (The biocentric outlook on nature). Από τη στιγμή που κάποιος υιοθετεί αυτή την οπτική, ως συνέπεια αρχίζει να βλέπει τον εαυτό του ως μέλος της ζωικής κοινότητας της Γης. Ισχυρίζεται ότι το να δει κάποιος τον εαυτό του υπό αυτό το φως, δεν σημαίνει ότι πρέπει να αποτινάξει την προσωπικότητά του (personhood), αλλά, αντιθέτως, με αυτόν τον τρόπο, κάποιος αντιλαμβάνεται τον πραγματικό εαυτό του (τον συνολικό

⁷⁵ Εννοείται η ηθική που «χρησιμοποιούν» η άνθρωποι στις μεταξύ τους σχέσεις.

⁷⁶ Εδώ πρέπει να έχουμε υπ' όψιν μας ότι ο Taylor χρησιμοποιεί αυτή την έννοια όπως ο Καντ.

εαυτό του, θα έλεγα εγώ), συμπεριλαμβάνοντας στην ιδέα του εαυτού και το βιολογικό μέρος του. (Taylor, 2011, σ. 44) Η τρίτη συνιστώσα της Περιβαλλοντικής Ηθικής του Taylor, δηλαδή το σύνολο των κανόνων, είναι, κατ' αναλογία με την Ανθρώπινη Ηθική, οι κανόνες μέσω των οποίων εφαρμόζεται ή εκδηλώνεται η παραπάνω ύψιστη στάση του «Σεβασμού για τη Φύση». (Taylor, 2011, σ. 46)

Στην εισαγωγή της παρούσας μελέτης, έκανα μίαν αναφορά στο πεδίο όπου εμφανίζεται να ισχύει ο ειδισμός (ως πρακτική). Έχοντας στο μυαλό μας την εικόνα Νο.1, μπορούμε τώρα να αντιληφθούμε, με τη βοήθεια και του Taylor, ότι ο ειδισμός είναι κάτι που προκύπτει στο πεδίο των σχέσεών μας με τη Φύση. Επομένως, ο ειδισμός είναι ανάλογος με τον ρατσισμό, τον σεξισμό κ.τ.λ. και προκύπτει ως *κατασκευαστική ανωμαλία* στη δομή της Περιβαλλοντικής Ηθικής, όπως ακριβώς ο ρατσισμός (και τα υπόλοιπα) στη δομή της Ανθρώπινης Ηθικής. Αυτή η ανωμαλία εδράζεται στο σύστημα πεποιθήσεων και επηρεάζει, όπως είναι αναμενόμενο, και την ύψιστη στάση αλλά και τους κανόνες συμπεριφοράς, δηλαδή ολόκληρη την κατασκευή της Ηθικής.

Όσον αφορά την αντιπαράθεση των δύο περιοχών της Ηθικής, έχει ενδιαφέρον το γεγονός ότι για τον Taylor αυτές οι περιοχές παραμένουν διακριτές. Αυτό που έχει επίσης μεγάλο ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι στο βιβλίο του περιλαμβάνεται και ένα μικρό κεφάλαιο που αφορά τη σχέση της Βιολογίας με την Ηθική. Στο κεφάλαιο αυτό ο Taylor, όπως φαίνεται, ακολουθώντας τον Καντ, δίνει έμφαση στη διάκριση ανάμεσα στη ζωική φύση του ανθρώπου και στη φύση του ως ηθικού πράττοντος. Αυτός ο δυϊσμός είναι θεμελιώδης για τον Taylor και προσπαθεί να βρει ποια μπορεί να είναι η σύνδεση ανάμεσα στη βιολογική φύση του ανθρώπου και στις επιλογές που είναι υποχρεωμένος να κάνει ως ηθικός πράττων (Taylor, 2011, σ. 48). Σε κάθε περίπτωση όμως προσπαθεί με κάθε τρόπο να αποφύγει τη νατουραλιστική πλάνη.

Σ' αυτό το σημείο, πρέπει να αναφερθούμε σε δυο έννοιες πολύ βασικές όσον αφορά τον «Σεβασμό για τη Φύση». Η έννοια του «καλού ενός όντος» (the good of a being) και η έννοια της «εγγενούς αξίας» (inherent worth) ενός όντος. Αυτές οι δυο έννοιες κατέχουν κεντρική θέση στη θεωρία του Taylor. Όταν μιλάμε

για το «καλό» κάποιου, αναφερόμαστε σε ένα σύνολο πραγμάτων όπως είναι η επιβίωσή του, η ανεμπόδιστη ανάπτυξη όλων των ικανοτήτων και δυνατοτήτων του σε ένα περιβάλλον κατάλληλο για το είδος του, το να μπορεί αυτό το ον να διανύσει ολόκληρο τον κύκλο της ζωής του με ασφάλεια.⁷⁷ Το καλό ενός όντος είναι άμεσα συνδεδεμένο, όπως είναι άλλωστε φυσικό, με πράγματα που αντικειμενικά προωθούν το καλό του, καθώς και με πράγματα που αντικειμενικά εμποδίζουν το κακό του. Τα πράγματα που προωθούν το καλό ενός όντος είναι καλά για το ον, και αντίστοιχα, τα πράγματα που εμποδίζουν το καλό του είναι κακά για το ον. Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν ότι στα όντα που μπορεί να τους αποδοθεί ότι έχουν «το δικό τους καλό» είναι όλα αυτά τα όντα που έχουν τη δυνατότητα να ωφελούνται ή να ζημιώνονται. Τα πράγματα που τους συμβαίνουν, καλά ή δυσάρεστα, μπορούν να αξιολογηθούν από τη δική τους οπτική γωνία ως προς το αν είναι πράγματι καλά ή όχι. Εδώ δεν πρέπει να θεωρήσουμε ότι το ίδιο το ον πρέπει να κάνει αυτή την αξιολόγηση, διότι η θεωρία του Taylor δεν έχει να κάνει με τις υποκειμενικές κρίσεις του κάθε ατόμου. Όταν λέμε ότι η αξιολόγηση πρέπει να γίνεται από την οπτική γωνία του ατόμου, εννοούμε μιαν αντικειμενική αξιολόγηση για το τι είναι καλό για το συγκεκριμένο άτομο. (Taylor, 2011, σ. 65) Αυτή η διαδικασία απαιτεί τη λειτουργία της ενσυναίσθησης, της ικανότητας δηλαδή κάποιου να μπορεί να αντιλαμβάνεται την υποκειμενική πραγματικότητα ενός άλλου οργανισμού, όπως τη βιώνει ο άλλος οργανισμός. Ακριβώς επειδή ο Taylor αναφέρεται σε αντικειμενική γνώση της θέσης του άλλου οργανισμού, αυτό προϋποθέτει τη γνώση των χαρακτηριστικών του είδους στο οποίο ανήκει ο οργανισμός αυτός, πέρα από τις

⁷⁷ Μπορεί πολλές φορές, όπως λέει ο Taylor, το καλό κάποιου να συγχέεται με τα ενδιαφέροντά του, τα πράγματα δηλαδή που ο ίδιος επιδιώκει για τον εαυτό του, όμως αυτό δεν είναι σωστό. Στην περίπτωση ενός ανθρώπου, π.χ., πολλές φορές ο ίδιος δεν γνωρίζει ποιο είναι το καλό του και επιδιώκει πράγματα που να μην είναι θετικά, αλλά δεν προωθούν πραγματικά το καλό του όπως το εννοεί ο Taylor (Taylor, 2011, σ. 63). Ο Taylor θεωρεί ότι πρέπει να κάνει αυτήν την αποσαφήνιση όσον αφορά τη λέξη “interest” επειδή ο συγκεκριμένος όρος χρησιμοποιείται στα αγγλικά για να δηλώσει και το «ενδιαφέρον» και το «συμφέρον». Έτσι, ο Taylor αποδεσμεύει τη σημασία «ενδιαφέρον» από τον όρο όπως αυτός χρησιμοποιείται στη θεωρία του. Η σημασία που τον ενδιαφέρει είναι αυτή του «συμφέροντος» με την έννοια ότι «κάτι είναι προς το συμφέρον ενός όντος» δηλαδή για το καλό του, ασχέτως αν αυτό το κάτι ανήκει στα ενδιαφέροντά του ή όχι. Όπως καταλαβαίνουμε, στα ελληνικά αυτή η σύγχυση δεν συμβαίνει διότι οι όροι είναι διαφορετικοί.

επιμέρους ιδιαιτερότητες του συγκεκριμένου οργανισμού. Τα χαρακτηριστικά του είδους, στα οποία αναφέρεται ο Taylor περιλαμβάνουν την κυτταρική δομή του, την εσωτερική λειτουργία των διαφόρων μερών του και τις εξωτερικές σχέσεις που αναπτύσσει ο οργανισμός αυτός με άλλους οργανισμούς και με τις βιοχημικές πτυχές του περιβάλλοντός του (Taylor, 2011, σ. 68)

Με βάση τα παραπάνω, για τον Taylor, τα όντα τα οποία έχουν «το δικό τους καλό» είναι όλα τα ζώα, όσο διαφορετικά απ' τον άνθρωπο κι αν είναι, και όλα τα φυτά. Για την περίπτωση που κάποιος έχει αμφιβολία για το αν αυτή η βασική αρχή της θεωρίας του είναι δυνατόν να εφαρμόζεται σ' αυτά τα όντα, ο Taylor παραθέτει το παράδειγμα μιας πεταλούδας. Ακόμη κι αν μια πεταλούδα δεν είναι η ίδια σε θέση να αξιολογήσει όλα αυτά που της συμβαίνουν ως καλά ή όχι, από τη στιγμή που κάποιος κατανοεί ποιος είναι ο κύκλος της ζωής της και γνωρίζει ποιες είναι οι κατάλληλες περιβαλλοντικές συνθήκες για να επιβιώσει και να ζήσει υγιής, τότε αμέσως μπορεί να κρίνει τι είναι ωφέλιμο ή ζημιογόνο γι' αυτήν (Taylor, 2011, σ. 66). Όντας ένα ον που τα πράγματα μπορεί να είναι καλά ή κακά γι' αυτό καθαυτό, πρέπει να παραδεχτούμε ότι η πεταλούδα έχει «το δικό της καλό». Με τον ίδιο τρόπο μπορούμε να σκεφτούμε για οποιονδήποτε ζωντανό οργανισμό, ζώο ή φυτό. Εννοείται ότι τα άψυχα αντικείμενα δεν διαθέτουν το **δικό**⁷⁸ τους καλό. (Taylor, 2011, σσ. 60-61) Για παράδειγμα, δεν έχει νόημα να μιλάμε για το καλό ενός αυτοκινήτου και ότι αυτό το καλό έχει σημασία γι' αυτό το ίδιο. Πράγματι, αν κάνουμε όλα τα σέρβις που χρειάζονται και λαδώνουμε τον κινητήρα όπως πρέπει, είναι γεγονός ότι ωφελούμε το αυτοκίνητο. Όμως, η ωφέλεια που προκύπτει δεν έχει σημασία για το ίδιο -δεν θα είχε νόημα άλλωστε- αλλά είναι άμεσα συνδεδεμένη με έναν σκοπό έξω από το αυτοκίνητο. Αποσκοπεί στη δική μας απρόσκοπτη χρήση του.

Η ιδέα του Taylor για το καλό των ίδιων των όντων φαίνεται να έχει μεγάλη ομοιότητα με την άποψη του Regan για το ότι πρέπει να αντιμετωπίζουμε τα άλλα ζώα ως σκοπούς και όχι μόνο ως μέσα. Ας φανταστούμε το εξής: Το να μειώσουμε, με τη βοήθεια νέων τεχνολογιών και της Βιολογίας, την εμφάνιση διαφόρων

⁷⁸ Δική μου έμφαση.

παθήσεων από τις οποίες κινδυνεύουν τα βοοειδή που χρησιμοποιούνται από τις κτηνοτροφικές μονάδες δεν προάγει το δικό τους καλό. Πρώτον, παραβλέπουμε το γεγονός ότι δεν βρίσκονται στο φυσικό τους περιβάλλον, το οποίο είναι το πρώτο βασικό και απαραίτητο στοιχείο για να αναπτυχθούν στο μέγιστο των δυνατοτήτων τους. Δεύτερον, είναι μια πράξη που είναι συνδεδεμένη με τη ανθρώπινη χρήση αυτών των ζώων. Από τη σκοπιά όσων αξιοποιούν την αλυσίδα παραγωγής και εκμετάλλευσης των βοοειδών, είναι κάτι που πραγματικά προωθεί τη βελτίωση της παραγωγής, όμως, από τη σκοπιά των ίδιων των ζώων, αν και τα γλιτώνει από τον ενδεχόμενο κίνδυνο της ασθένειας, δεν προωθεί το δικό τους καλό, το οποίο, φυσικά δεν συνδέεται με το καλό της επιχείρησης που τα εκμεταλλεύεται. Ουσιαστικά, δηλαδή, η έννοια του «καλού» του ίδιου του οργανισμού συνιστά τη χρήση του ποτέ μόνο ως μέσου, αλλά πάντα και ως σκοπού.⁷⁹ Η παραίνεση του Taylor ότι και τα άλλα ζώα έχουν το δικό τους καλό κατ' ουσίαν δεν διαφέρει απ' την παραίνεση του Regan και αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές όσον αφορά την έννοια της «εγγενούς αξίας».

Όπως ακριβώς για τον Regan, έτσι και για τον Taylor, η έννοια της «εγγενούς αξίας» κατέχει σημαντική θέση στη θεωρία του. Όταν θεωρούμε ότι, π.χ., οι άνθρωποι έχουν εγγενή αξία, τότε η ηθική συμπεριφορά μας προς αυτούς προκύπτει αβίαστα, ως φυσικό αποτέλεσμα αυτής της πεποίθησής μας. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Taylor θεωρεί ότι αυτή η έννοια, είναι θεμελιώδης προϋπόθεση για τη οπτική του «Σεβασμού για τη Φύση». Παρ' όλα αυτά, πώς μπορεί να συνδεθεί αυτή η έννοια με την έννοια του «καλού ενός οργανισμού»; Όπως είδαμε και νωρίτερα, ο Taylor δεν θέλει να υποπέσει στο σφάλμα της νατουραλιστικής πλάνης⁸⁰. Θεωρεί

⁷⁹ Φυσικά, ο Taylor δεν υιοθετεί τη διεύρυνση της έννοιας του «προσώπου» ώστε να περιλαμβάνει τα άλλα ζώα. Ουσιαστικά η έννοια «πρόσωπο» για τον Taylor έχει λόγο ύπαρξης στις σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους. (Taylor, 2011, σ. 26)

⁸⁰ Εδώ χρησιμοποιώ την «νατουραλιστική πλάνη» με την ευρεία της έννοια, κυρίως χάριν ευκολίας. Δηλαδή, χρησιμοποιώντας τον όρο αναφέρομαι και στις τρεις περιπτώσεις σφάλματος που έχω αναφέρει ήδη, στη νατουραλιστική πλάνη κατά Moore, στο σφάλμα του είναι=δέον, και στο *argumentum ad naturam*. Περισσότερα για τη νατουραλιστική πλάνη αναφέρω στο πρώτο κεφάλαιο του Β' μέρους.

ότι η έννοια του «καλού ενός οργανισμού» είναι μια πρόταση του «είναι» καθώς περιγράφει μια φυσική πραγματικότητα. Είναι δυνατόν λοιπόν μια τέτοια πρόταση να αξιώνει για τον οργανισμό που διαθέτει «δικό του καλό» να αντιμετωπίζεται ηθικά από τους ηθικούς πράττοντες; Αν απαντήσουμε καταφατικά υποπίπτουμε στη νατουραλιστική πλάνη. Για να το αποφύγει αυτό ο Taylor, επιστρατεύει την έννοια της «εγγενούς αξίας» στον ρόλο του συνδεδετικού κρίκου ανάμεσα στην πρόταση που περιγράφει τη φυσική πραγματικότητα (ότι όλοι οι ζώντες οργανισμοί έχουν το δικό τους καλό) και στην πρόταση ότι οι ηθικοί πράττοντες οφείλουν να αντιμετωπίζουν ηθικά όλους τους οργανισμούς που έχουν «δικό τους καλό». Όταν θεωρούμε ότι όλα τα έμβια όντα έχουν εγγενή αξία, αυτό σημαίνει ότι τα θεωρούμε αντικείμενα αξία σεβασμού κι έτσι υιοθετούμε αυτή τη στάση (τον σεβασμό) και την ανάλογη συμπεριφορά προς αυτά (Taylor, 2011, σ. 71).

Ο Taylor παραδέχεται ότι η «εγγενής αξία» (inherent worth), όπως την εννοεί ο ίδιος, ταυτίζεται ως έννοια με την «εγγενή αξία» (inherent value) όπως την εννοεί ο Regan (Taylor, 2011, σ. 75 υποσ.). Βέβαια, αιτία αυτής της παρατήρησης εκ μέρους του Taylor είναι η προσπάθεια αποσαφήνισης της έννοιας αυτής, η οποία είναι τόσο σημαντική για τη θεωρία του. Η έννοια της «εγγενούς αξίας» για τον Taylor δεν έχει σχέση με την αξία που αποδίδει ο άνθρωπος σε σκοπούς, ενδιαφέροντα, πράγματα, ακόμη και ζώα. Βέβαια, η αποσαφήνιση που κάνει ο Taylor είναι πολύ πιο ιδιαίτερη και αφορά περισσότερο την αγγλική γλώσσα. Για μας εδώ αρκεί να πούμε ότι η «εγγενής αξία» ενυπάρχει σε κάθε ζωντανό οργανισμό ανεξάρτητα από την αξία που θα μπορούσε να της αποδώσει ο άνθρωπος (χρηστική, εμπορική, συναισθηματική κ.α.) (Taylor, 2011, σσ. 72-74) και (Taylor, 1984). Ακόμη κι αν ο άνθρωπος δεν υπήρχε ως είδος, έστω μόνο για να νοήσει τη συγκεκριμένη αξία, η αξία αυτή θα υπήρχε ούτως ή άλλως. Η «εγγενής αξία», λοιπόν, όπως την ορίζει ο Taylor, είναι η αξία που μπορεί να αποδοθεί μόνο σε όντα που έχουν «το δικό τους καλό» και είναι ανεξάρτητη από οποιαδήποτε χρησιμότητα τους, από κάθε αξία τυχόν τους αποδίδεται έξωθεν, και τέλος, ανεξάρτητη από το καλό οποιουδήποτε άλλου όντος. (Taylor, 2011, σ. 75) Η ύπαρξη της «εγγενούς αξίας» σε ένα ον περιλαμβάνει ως άμεση και αναγκαία συνέπειά της το γεγονός ότι το ον αυτό είναι ηθικός αποδέκτης και ότι όλοι οι ηθικοί πράττοντες

έχουν υποχρέωση να προωθούν και να προφυλάσσουν το καλό του όντος αυτού. Η δήλωση ότι «κάποιος έχει εγγενή αξία» είναι μια κανονιστική (normative) πρόταση. (Taylor, 1984) Έχουν υποχρέωση λοιπόν οι ηθικοί πράττοντες να αντιμετωπίζουν αυτό το ον ως σκοπό καθαυτό⁸¹. (Taylor, 2011, σ. 75) Αυτό που τελικώς προκύπτει μέσω της έννοιας αυτής είναι ότι το «καλό ενός οργανισμού» έχει ηθική σημασία.

Όπως είδαμε, η ύψιστη στάση όσον αφορά τη Φύση είναι ο σεβασμός προς αυτήν, ο οποίος πηγάζει από την εγγενή αξία που αναγνωρίζουμε σε κάθε ζωντανό οργανισμό. Τι είναι όμως αυτό που δικαιολογεί το ότι αυτή η συγκεκριμένη στάση είναι πράγματι η ύψιστη;⁸² Κατ' αρχάς, όπως λέει ο Taylor, αυτή η στάση δεν πηγάζει από κάποια άλλη ανώτερη ηθική στάση. Αντιθέτως, είναι αυτή η πιο θεμελιώδης (ηθική στάση) που μπορεί κάποιος να υιοθετήσει (Taylor, 2011, σ. 90). Επίσης, δεν υπάρχει κάποια σύνδεση της στάσης αυτής με την αγάπη για τη Φύση. Τα συναισθήματα που μπορεί κάποιος να έχει για συγκεκριμένα ζώα και φυτά και επομένως επιθυμεί ή προασπίζει το καλό τους δεν σημαίνει ότι αυτός ο κάποιος χαρακτηρίζεται από «Σεβασμό για τη Φύση». Για να ισχύει το τελευταίο θα πρέπει η προάσπιση του καλού ενός, π.χ., άλλου ζώου να υποκινείται ξεκάθαρα από ηθική δέσμευση (Taylor, 2011, σσ. 90-91). Η αγάπη για τη Φύση καθώς και άλλες στάσεις που μπορεί κάποιος να υιοθετήσει απέναντι στη Φύση, όπως η επιστημονική περιέργεια ή η αισθητική εκτίμηση της ομορφιάς της, είναι στάσεις κατώτερου επιπέδου. Αν μια τέτοια στάση συνυπάρχει με την ηθική στάση του σεβασμού, τότε η δευτερεύουσα στάση σε καμιά περίπτωση δεν υποσκελίζει την ηθική. Στην περίπτωση που μια δευτερεύουσα στάση τελικά υπερνικά την ηθική, τότε έχουμε παραβίαση των ηθικών αρχών (Taylor, 2011, σσ. 90--91).

Υπάρχει, όμως, ένα ενδιαφέρον σημείο στη θεωρία του Taylor όσον αφορά τα παραπάνω. Ας πούμε ότι υπάρχει, π.χ., η ανάγκη για επιστημονική έρευνα σχετικά με σοβαρούς κινδύνους που αντιμετωπίζει ο άνθρωπος. Σε αυτή την

⁸¹ Ο Taylor αντιπαραβάλλει τη σύνδεση αυτή με τη σύνδεση στο πλαίσιο της Ανθρώπινης Ηθικής, όπου η εγγενής αξία των προσώπων επιβάλλει τον σεβασμό προς αυτά απ' όλους τους ηθικούς πράττοντες. (Taylor, 2011, σ. 78)

⁸² Εδώ δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Taylor τη θεωρεί ως την ύψιστη στάση στο πλαίσιο της Περιβαλλοντικής Ηθικής.

περίπτωση είναι δυνατόν να δικαιολογηθεί ο υποσκελισμός της ηθικής στάσης του σεβασμού για τη Φύση από την ηθική στάση του σεβασμού για τα πρόσωπα. Εδώ δεν έχουμε σύγκρουση μιας ηθικής στάσης με μια δευτερεύουσα στάση, αλλά έχουμε δυο ηθικές στάσεις σε σύγκρουση μεταξύ τους (Taylor, 2011, σ. 93). Ακολουθώντας την πορεία της σκέψης του Taylor, όπως παρουσιάζεται στο βιβλίο του, τους κανόνες που θεωρεί ότι πρέπει να ισχύουν για τις περιπτώσεις τέτοιων συγκρούσεων θα τους αναφέρω στο τέλος, όπως κάνει κι αυτός.

Για τις ανθρώπινες σχέσεις, η ύψιστη στάση θεωρείται ο «σεβασμός για τα πρόσωπα» και αυτή η στάση έχει ως πεδίο εφαρμογής και έκφρασης την κοινωνία των ανθρώπων. Για τις σχέσεις του ανθρώπου με την υπόλοιπη Φύση, η ύψιστη στάση είναι ο «σεβασμός για τη Φύση» με πεδίο εφαρμογής την κοινότητα της ζωής πάνω στη Γη. Όπως είπαμε όμως και νωρίτερα στο κεφάλαιο αυτό, η ηθική στάση του «σεβασμού για τη Φύση» προϋποθέτει ένα σύστημα πεποιθήσεων που αναγνωρίζει τον άνθρωπο ως μέλος της ζωικής κοινότητας της Γης και αυτό είναι η «βιοκεντρική οπτική προς τη Φύση». Οι πεποιθήσεις που συνιστούν αυτή την οπτική είναι τέσσερις και είναι οι εξής:

(1) Ο άνθρωπος θεωρείται μέλος της κοινότητας της ζωής πάνω στη Γη, και υπόκειται στους ίδιους ακριβώς όρους όπως και τα μη ανθρώπινα μέλη της κοινότητας αυτής. Στη βάση της βιοκεντρικής οπτικής μας, βρίσκεται η βιολογική διάσταση της ύπαρξής μας. Αυτό που υπερτερεί είναι η συνειδητοποίηση των ομοιοτήτων που έχουμε με όλα τα άλλα είδη πάνω στη Γη. (Taylor, 2011, σ. 101)

(2) Το φυσικό οικοσύστημα της Γης ως σύνολο είναι ένα πολύπλοκο δίκτυο αλληλένδετων στοιχείων. Η καλή βιολογική λειτουργία ενός όντος εξαρτάται από την καλή βιολογική λειτουργία των άλλων. Σύμφωνα με τη βιοκεντρική οπτική του Taylor, ο άνθρωπος ως το τελευταίο είδος που εμφανίστηκε στη γη έχει ανάγκη όλα τα υπόλοιπα είδη για να υπάρχει. Αντίθετα, ο ίδιος δεν είναι αναγκαίος για το υπόλοιπο οικοσύστημα, μάλιστα, όπως υποστηρίζει ο Taylor, αν το ανθρώπινο είδος

εξαφανιζόταν, αυτό θα ήταν προς το συμφέρον της εναπομείνουσας ζωής⁸³ στον πλανήτη (Taylor, 2011, σ. 114).

(3) Κάθε οργανισμός θεωρείται *τελλολογικό κέντρο ζωής*, που επιδιώκει το δικό του καλό, με τον τρόπο του. Αυτό το τμήμα της βιοκεντρικής οπτικής τονίζει τη σημαντικότητα της ζωής κάθε συγκεκριμένου φορέα ζωής. Η γνώση μας για τα υπόλοιπα έμβια όντα έχει διευρυνθεί με την πρόοδο της επιστήμης. Αυτό μας δίνει τη δυνατότητα να αναγνωρίζουμε ότι κάθε συγκεκριμένος οργανισμός είναι διαφορετικός. Ακόμη και δυο οργανισμοί του ίδιου είδους είναι διαφορετικοί. Οι άνθρωποι που περνούν ένα μακρύ χρονικό διάστημα κοντά σε άλλα ζώα, μπορούν να εκτιμήσουν τη διαφορετική προσωπικότητα που διαθέτει κάθε ένα από αυτά. Όσο περισσότερο κάποιος έρχεται κοντύτερα με έναν άλλο οργανισμό, τόσο περισσότερο είναι σε θέση να κατανοήσει τον τρόπο που ο άλλος οργανισμός αντιμετωπίζει τον κόσμο και τελικώς είναι σε θέση να μπει στη θέση του άλλου οργανισμού. Αυτή η σταδιακή πορεία από την αντικειμενική αποστασιοποιημένη γνώση στην ολοκληρωτική γνώση της θέσης του άλλου οργανισμού είναι η όξυνση της συνείδησης στο να μπορεί κάποιος να αντιλαμβάνεται έναν οργανισμό ως ένα τελλολογικό κέντρο ζωής⁸⁴. Αυτό σημαίνει ότι όλες του οι λειτουργίες εσωτερικές και εξωτερικές εργάζονται προς τον σκοπό της συντήρησης του οργανισμού⁸⁵. (Taylor, 2011, σσ. 119-122) Αυτό που πρέπει να διασαφηνίσουμε εδώ είναι ότι δεν μπορεί κάποιος (ένας ηθικός πράττων) να μπει

⁸³ Εδώ ο Taylor εννοεί ότι, αν ο άνθρωπος με κάποιον τρόπο εξαφανιζόταν, αυτό θα ήταν θετικό για την απρόσκοπτη ανάπτυξη της βιοποικιλότητας στο μέγιστο δυνατό, καθώς θα έλειπε η αποδεδειγμένα ανασταλτική πίεση της ανθρώπινης παρέμβασης. Δεν νομίζω ότι ο Taylor αποδίδει κάποιο συμφέρον στη Φύση ως ολότητα με την παραπάνω φράση, καθώς αυτό θα ήταν λάθος και ο Taylor εμφανίζεται να είναι ιδιαίτερα προσεκτικός.

⁸⁴ Ο άνθρωπος είναι δυνατόν να «μπει στη θέση» ενός άλλου οργανισμού και να τον κατανοήσει, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι αναγνωρίζει στον οργανισμό ανθρώπινα χαρακτηριστικά (ανθρωπομορφισμός). Αυτή η δυνατότητα βασίζεται στη διάκριση που κάνει ο Taylor ανάμεσα στον ηθικό πράττοντα (moral agent) και τον ηθικό αποδέκτη (moral subject). Ο ηθικός πράττων μπορεί να μπει στη θέση του ηθικού αποδέκτη και να κρίνει πώς πρέπει να συμπεριφέρεται κάποιος προς τον αποδέκτη, κρίνοντας από τη θέση του ίδιου του αποδέκτη. Σ' αυτές τις κρίσεις βασικό στοιχείο είναι η διατήρηση της ευημερίας του αποδέκτη (Taylor, 2011, σ. 17)

⁸⁵ Προς το καλό του οργανισμού.

στη θέση του συνόλου ενός είδους, αυτό είναι κάτι αδύνατο. Ο ηθικός αποδέκτης πρέπει να είναι φορέας ζωής (κι όχι μια αόριστη έννοια), είτε είναι ζώο είτε είναι φυτό. Γι' αυτό και η θέση του Taylor καλείται *βιοκεντρικός εξισωτικός ατομικισμός* (Biocentric Egalitarian Individualism), διότι θεωρεί ότι αποδέκτες ηθικής είναι μόνο τα άτομα και όχι σύνολα ατόμων.

(4) Είτε ασχολούμαστε με πρότυπα αξιών είτε με την έννοια της εγγενούς αξίας, η θέση ότι ο άνθρωπος είναι ανώτερος από τα άλλα είδη είναι μια αβάσιμη αξίωση και πρέπει να απορριφθεί με βάση τα (1), (2) και (3). Αυτό είναι ένα πολύ σημαντικό μέρος της βιοκεντρικής οπτικής, η απόρριψη δηλαδή της ιδέας της ανθρώπινης υπεροχής. Τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί ο Taylor για να αντικρούσει την πεποίθηση σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος είναι ανώτερος από τα άλλα ζώα είναι πολύ ενδιαφέροντα. Κατ' αρχάς, σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του, πρόκειται για μια αδικαιολόγητη προκατάληψη. Το επιχείρημα ότι ο άνθρωπος είναι ανώτερος επειδή έχει ικανότητες που τα άλλα ζώα δεν έχουν καταρρέει εύκολα, αν συλλογιστούμε ότι τα άλλα είδη έχουν ικανότητες που δεν έχει ο άνθρωπος. Όσον αφορά το επιχείρημα ότι ο άνθρωπος είναι ανώτερος επειδή οι ικανότητές του είναι μεγαλύτερης αξίας, είναι μια αδικαιολόγητη κρίση που αποδίδει αξία βασιζόμενη σε συγκεκριμένη οπτική, δηλαδή την οπτική του ανθρώπου. Από την οπτική της γάτας, το να έχει κάποιος ακονισμένα νύχια έχει πολύ μεγαλύτερη αξία απ' το να μπορεί να φιλοσοφεί. Το ίδιο ισχύει και για το επιχείρημα ότι ο άνθρωπος είναι ηθικά ανώτερος από τα άλλα ζώα. Κάτι τέτοιο τοποθετεί τη μη ανθρώπινη ζωή υπό μια κρίση που πάλι έχει συγκεκριμένη οπτική, κι αυτή είναι η οπτική του ηθικού πράττοντος (moral agent). Προφανώς, ο άνθρωπος (ο οποίος ανήκει στην κατηγορία των ηθικών πραττόντων) μπορεί να αξιολογήσει αν μια πράξη είναι ηθικά καλή ή κακή, αλλά η κρίση μπορεί να γίνει μόνο για κάποιον που ανήκει στην κατηγορία των ηθικών πραττόντων. Η κρίση ότι τα άλλα ζώα είναι ηθικώς κατώτερα απ' τον άνθρωπο δεν έχει νόημα διότι ο άνθρωπος είναι ηθικός πράττων και τα άλλα ζώα είναι ηθικοί αποδέκτες. (Taylor, 2011, σσ. 129-134)⁸⁶

⁸⁶ Ο Taylor δεν αρνείται ότι υπάρχει αυτός ο διαχωρισμός.

Μέσα από τη βιοκεντρική οπτική, ο άνθρωπος, χωρίς να χρειάζεται να απαρνηθεί τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και τη μοναδικότητά του, είναι σε θέση να αντιληφθεί ότι δεν αποτελεί παρά ένα ακόμη ζωικό είδος πάνω στη Γη. Από αυτή τη συνειδητοποίηση μπορεί κατόπιν να γίνει αντιληπτό ότι, όσον αφορά την αξία (εγγενή), δεν υπάρχει κάποιο είδος που είναι μεγαλύτερης αξίας έναντι κάποιου άλλου. (Taylor, 2011, σ. 156) Επομένως, η ζωή και η ευημερία καθενός μετράει το ίδιο και οι ηθικοί πράττοντες οφείλουν να αντιμετωπίζουν κάθε οργανισμό με τον ίδιο ακριβώς τρόπο.

Ο Taylor δίνει κάποιους κανόνες που συνιστούν το σύστημα κανόνων του «σεβασμού για τη Φύση» Αυτοί είναι:

- 1) Ο κανόνας της μη πρόκλησης βλάβης
- 2) Ο κανόνας της μη παρεμβολής
- 3) Ο κανόνας της πίστης και
- 4) Ο κανόνας της επανορθωτικής δικαιοσύνης (Taylor, 2011, σ. 172).

Ο κανόνας της μη πρόκλησης βλάβης, όπως είναι φυσικό, αφορά την αποχή από οποιαδήποτε πράξη προξενεί κακό σε έναν οργανισμό, όπως, π.χ., η θανάτωση, ο τραυματισμός, η εκμετάλλευση κ.α. Ο δεύτερος κανόνας της μη παρεμβολής αναφέρεται στην αποχή από την επιβολή περιορισμών στην ελευθερία ενός οργανισμού καθώς και στην ολοκληρωτική αποχή από την παρέμβαση σε ολόκληρα οικοσυστήματα αλλά και σε μεμονωμένους οργανισμούς⁸⁷. Με την έννοια *ελευθερία* ο Taylor εννοεί την *ελευθερία από* διάφορους περιορισμούς (παγίδευση, φυλάκιση, επιβολή αστίας, ασθένειες, δηλητηρίαση, τραυματισμούς κ.α) [αρνητική έννοια ελευθερίας] και την *ελευθερία για να* [θετική έννοια ελευθερίας], δηλαδή το να αφήνουμε ελεύθερους τους οργανισμούς να ζουν τη ζωή τους στο φυσικό τους περιβάλλον (Taylor, 2011, σσ. 173-174). Ο κανόνας της πίστης αφορά τη συμπεριφορά των ανθρώπων σε σχέση με τα άλλα ζώα. Ο κανόνας αυτός απαιτεί την εκ των προτέρων υιοθέτηση (εκ μέρους του ανθρώπου) μιας σχέσης πίστης με

⁸⁷ Εδώ δεν θέλει να πει ότι ένα ολόκληρο οικοσύστημα έχει ηθική υπόσταση, αλλά το αναφέρει διότι οι οργανισμοί που αποτελούν το συγκεκριμένο οικοσύστημα θα ζημιωθούν από την ανθρώπινη επέμβαση.

οποιοδήποτε άλλο ζώο, σαν να είχε προηγηθεί μια συμφωνία ανάμεσα στον άνθρωπο και το άλλο ζώο. Κάθε πράξη που παραβιάζει αυτήν την πίστη, προδίδει δηλαδή τη σχέση πίστης, παραβιάζει και τον κανόνα. Τέτοιες πράξεις είναι οποιεσδήποτε ενέχουν εξαπάτηση όπως το ψάρεμα, το κυνήγι, η παγίδευση (Taylor, 2011, σσ. 179-186). Τέλος, ο τελευταίος κανόνας της επανορθωτικής δικαιοσύνης αφορά την αποκατάσταση της ισορροπίας της δικαιοσύνης ανάμεσα σε έναν ηθικό πράττοντα και έναν ηθικό αποδέκτη όταν ο αποδέκτης έχει αδικηθεί από τον πράττοντα. Αυτός ο κανόνας απαιτεί ένα είδος αποζημίωσης σε περιπτώσεις όπου οι προηγούμενοι τρεις κανόνες έχουν παραβιαστεί (Taylor, 2011, σσ. 187-191). Από όλους τους παραπάνω κανόνες, ο πιο σημαντικός είναι ο κανόνας της μη πρόκλησης βλάβης, ο οποίος θα πρέπει να υπερισχύει σε περιπτώσεις όπου υπάρχουν συγκρούσεις ανάμεσα στους ανωτέρω κανόνες. Τα παραπάνω αφορούν τις συγκρούσεις που προκύπτουν ανάμεσα στους κανόνες του «σεβασμού για τη Φύση». Υπάρχουν όμως και συγκρούσεις που προκύπτουν ανάμεσα στον «σεβασμό για τη Φύση» και στον «σεβασμό για τα πρόσωπα». Σ' αυτές τις περιπτώσεις διλημάτων πώς μπορεί κάποιος να επιλέξει την ηθικά ορθότερη πράξη;

Εδώ θα πρέπει να πούμε ότι ο Taylor δεν αναγνωρίζει στα άλλα ζώα την ύπαρξη ηθικών δικαιωμάτων, διότι κάτι τέτοιο φαίνεται ως μη έχον νόημα, και θα δούμε παρακάτω πώς το υπερασπίζεται αυτό ο Taylor. Παρ' όλα αυτά, τους αναγνωρίζει την ύπαρξη νομικών δικαιωμάτων, διότι γενικώς αυτά (τα νομικά δικαιώματα) εξαρτώνται από τους νόμους, οι οποίοι είναι φτιαγμένοι από ανθρώπους. Επομένως, τα νομικά δικαιώματα είναι ανθρώπινες κατασκευές τις οποίες η εξουσία απονέμει στα άτομα της κοινωνίας. Φαίνεται ότι τα νομικά δικαιώματα ως τέτοια, ως ανθρώπινες κατασκευές, μπορούν να αποδοθούν και στους άλλους οργανισμούς. (Taylor, 2011, σσ. 221--222) Ο Taylor αναφέρει ότι τα νομικά δικαιώματα αποδίδονται και σε ανθρώπους που έχουν μια αναπηρία καθώς και στα βρέφη. Τα άτομα αυτά δεν έχουν τη δυνατότητα να αντιληφθούν τι σημαίνει να είσαι κάτοχος δικαιωμάτων ούτε γνωρίζουν πώς να τα υπερασπιστούν. Εντούτοις, τους αποδίδονται δικαιώματα ώστε το «καλό» τους να προστατεύεται. Με την ίδια λογική, μπορούν να αποδοθούν νομικά δικαιώματα και στα άλλα ζώα. (Taylor, 2011, σ. 222) Ο λόγος τώρα που δεν μπορεί να έχουν ηθικά δικαιώματα οι

άλλοι οργανισμοί, σύμφωνα με τον Taylor, έχει να κάνει με το γεγονός ότι για να έχει κάποιος ηθικά δικαιώματα πρέπει να ισχύουν ορισμένες προϋποθέσεις, οι οποίες συνδέονται με το να είναι κάποιος πρόσωπο : α) Πρέπει να είναι μέλος της κοινότητας των ηθικών πραττόντων, β) τα ηθικά δικαιώματα συνδέονται με την έννοια του αυτοσεβασμού, με την έννοια ότι αυτός που έχει ηθικά δικαιώματα αναγνωρίζει στον εαυτό του την εγγενή του αξία , γ) το γεγονός ότι κάποιος έχει ένα ηθικό δικαίωμα σημαίνει ότι έχει τη δυνατότητα να το ασκήσει ως δικαίωμα (αν επιθυμεί) και δ) ο κάτοχος ενός ηθικού δικαιώματος έχει δευτέρας τάξης δικαιώματα σε σχέση με το δικαίωμά του, όπως, π.χ., το δικαίωμα να διαμαρτυρηθεί για τη μη αναγνώριση των δικαιωμάτων του από τους άλλους. (Taylor, 2011, σσ. 245--251) Θα μπορούσαμε ενδεχομένως να επεκτείνουμε την έννοια των ηθικών δικαιωμάτων, και τότε να μπορούσαμε να τα αποδώσουμε και στους άλλους οργανισμούς. Ο Taylor όμως θεωρεί ότι δεν χρειάζεται κάτι τέτοιο που, όπως λέει, διαστρεβλώνει τις έννοιες, όταν μάλιστα το ζητούμενο μπορεί να επιτευχθεί με τον «σεβασμό για τη Φύση» και την «βιοκεντρική οπτική»⁸⁸. (Taylor, 2011, σ. 226)

Για να επανέλθουμε τώρα στο ζήτημα των συγκρούσεων ανάμεσα στον «σεβασμό για τη Φύση» και στο «σεβασμό για τα πρόσωπα», με βάση την προηγούμενη παράγραφο, μπορούμε να πούμε ότι έχουμε να κάνουμε με διλήμματα ανάμεσα στα ανθρώπινα δικαιώματα και στην εγγενή αξία των άλλων οργανισμών. Κατ' αρχάς, το γεγονός ότι οι μεν άνθρωποι έχουν δικαιώματα και οι άλλοι οργανισμοί όχι, δεν σημαίνει ότι σ' αυτού του είδους τις συγκρούσεις οι άλλοι οργανισμοί βρίσκονται σε δυσχερή ή άνιση θέση, όπως διαβεβαιώνει ο Taylor (Taylor, 2011, σ. 262). Για τη επίλυση τέτοιων συγκρούσεων, λοιπόν, επιστρατεύει πέντε νέες αρχές οι οποίες είναι:

1. Η αρχή της αυτοάμυνας.
2. Η αρχή της αναλογικότητας.

⁸⁸ Κατά τη γνώμη μου, αυτό δεν επιτυγχάνεται με τον τρόπο που το παρουσιάζει ο Taylor και αυτό προσπαθώ να το παρουσιάσω και εδώ αλλά και στο Β' μέρος της παρούσας εργασίας, προτείνοντας ταυτόχρονα και την απαραίτητη βελτίωση, ώστε η θεωρία του Taylor να είναι πραγματικά επιτυχημένη.

3. Η αρχή της ελάχιστης βλάβης.
4. Η αρχή της διανεμητικής δικαιοσύνης.
5. Η αρχή της επανορθωτικής δικαιοσύνης. (Taylor, 2011, σ. 263)

Η αρχή της αυτοάμυνας είναι ακριβώς αυτό που ισχύει και στην Ανθρώπινη Ηθική. Σε περιπτώσεις που κινδυνεύει η ζωή ενός ηθικού πράττοντα από τη βίαιη και καταστρεπτική συμπεριφορά ενός οργανισμού, ο ηθικός πράττων έχει το δικαίωμα να βλάψει τον οργανισμό που τον απειλεί. Βασική προϋπόθεση αυτής της αρχής είναι ότι ο ηθικός πράττων δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει κάποιον άλλον τρόπο για να προστατευθεί. Όλες οι υπόλοιπες αρχές προϋποθέτουν ότι οι άλλοι οργανισμοί είναι ακίνδυνοι για τον άνθρωπο, διότι, στην περίπτωση που δεν είναι, ισχύει η πρώτη αρχή (της αυτοάμυνας). (Taylor, 2011, σσ. 264-269)

Προτού ο Taylor προχωρήσει στις άλλες αρχές, εισάγει ακόμη δύο έννοιες, την έννοια των βασικών συμφερόντων (basic interests) και την έννοια των μη βασικών συμφερόντων (non-basic interests). Για τον άνθρωπο, τα βασικά συμφέροντά του έχουν άμεση σχέση με την υπόστασή του ως πρόσωπο, δηλαδή αφορούν οτιδήποτε του επιτρέπει να λειτουργεί ως τέτοιο. Τα μη βασικά συμφέροντά του έχουν να κάνουν με όλες τις επιμέρους επιδιώξεις του. Όσον αφορά τους άλλους οργανισμούς, τα συμφέροντα μπορούν να αξιολογηθούν ως βασικά ή μη, ανάλογα με τη σοβαρότητά τους για τον οργανισμό. (Taylor, 2011, σσ. 269-271)

Με βάση λοιπόν την ανωτέρω διάκριση, η αρχή της αναλογικότητας καθώς και η αρχή της ελάχιστης βλάβης έχει να κάνει με τη σύγκρουση ανάμεσα στα βασικά συμφέροντα των άλλων οργανισμών και στα μη βασικά συμφέροντα του ανθρώπου. Τέτοια μη βασικά ανθρώπινα συμφέροντα είναι αυτά τα οποία ακυρώνουν την εγγενή αξία των άλλων οργανισμών χάριν της ανθρώπινης ευχαρίστησης. Ως τέτοια συμφέροντα ο Taylor αναφέρει το κυνήγι⁸⁹, το ψάρεμα κ.α. Αυτά τα συμφέροντα είναι εγγενώς ασύμβατα με τον «σεβασμό για τη Φύση», διότι μεταχειρίζονται τους άλλους οργανισμούς ως έχοντες κατώτερη αξία από τον

⁸⁹ Δεν συμπεριλαμβάνει φυσικά το κυνήγι ή το ψάρεμα που γίνονται εξαιτίας της ανάγκης εξεύρεσης τροφής.

άνθρωπο. Σ' αυτού του είδους τις περιπτώσεις, εφαρμόζεται η αρχή της αναλογικότητας, σύμφωνα με την οποία, τα βασικά συμφέροντα δεν μπορούν να υποσκελιστούν από τα μη βασικά. Υπάρχουν όμως και μη βασικά ανθρώπινα συμφέροντα που δεν είναι εγγενώς ασύμβατα με τον σεβασμό για τη Φύση, εντούτοις οδηγούν σε δυσάρεστες επιπτώσεις για τους άλλους οργανισμούς. Τέτοιο συμφέρον μπορεί να είναι η ανέγερση ενός μουσείου σε περιοχή που αποτελεί το φυσικό περιβάλλον για μια πλειάδα οργανισμών κ.α. Σε αυτές τις περιπτώσεις πρέπει να ισχύει η αρχή της ελάχιστης βλάβης, σύμφωνα με την οποία πρέπει να μειώνονται, όσο είναι δυνατόν, οι αρνητικές επιπτώσεις πάνω στα βασικά συμφέροντα των άλλων οργανισμών. Η τέταρτη αρχή της διανεμητικής δικαιοσύνης αφορά συγκρούσεις ανάμεσα σε βασικά συμφέροντα. Σε αυτές τις περιπτώσεις πρέπει όλα τα συμφέροντα (είτε ανθρώπινα είτε των άλλων οργανισμών) να αντιμετωπίζονται με τον ίδιο ακριβώς τρόπο, ως έχοντα την ίδια ακριβώς βαρύτητα. Κατά την εφαρμογή αυτής της τέταρτης αρχής, όπως λέει ο Taylor, αντιλαμβανόμαστε ότι δεν μπορεί να υπάρχει τέλεια δικαιοσύνη, οπότε είναι επιβεβλημένο να χρησιμοποιείται και η πέμπτη αρχή της επανορθωτικής δικαιοσύνης, όπου κρίνεται απαραίτητο. Αυτή η πέμπτη αρχή πρέπει να χρησιμοποιείται και στις περιπτώσεις κατά τις οποίες χρησιμοποιήθηκε η τρίτη αρχή της ελάχιστης βλάβης, αφού κάποια βλάβη έχει οπωσδήποτε υπάρξει, όσο ελάχιστη κι αν ήταν. (Taylor, 2011, σσ. 263-306)

Γενικώς, όμως, ο Taylor περιορίζει την αναφορά του στα άλλα ζώα, κάτι που γίνεται επανειλημμένα στο βιβλίο του, στην άγρια ζωή. Αποφεύγει να αναφερθεί, παραδείγματος χάριν, στα άλλα ζώα που υπόκεινται σε διαδικασίες βιομηχανοποιημένης εκτροφής για την παραγωγή κρέατος. Ωστόσο, αν έπρεπε να εφαρμόζονται με κάποιον τρόπο οι αρχές που διατυπώνει για τη ρύθμιση των προτεραιοτήτων των συμφερόντων όλων των έμβιων οργανισμών, θεωρώ ότι αυτές θα έβρισκαν εφαρμογή και στις περιπτώσεις εκείνες, κατά τις οποίες τα άλλα ζώα γεννιούνται και πεθαίνουν σε κατάσταση αιχμαλωσίας και εκμετάλλευσης για τις επισιτιστικές ανάγκες του ανθρώπου. Είναι αξιοπερίεργο το γεγονός ότι δεν συμπεριέλαβε τα είδη αυτά στην προσέγγισή του. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, από τη μία μεριά, έχουμε ένα όχι σίγουρα βασικό συμφέρον του ανθρώπου

(παρόλο που η κοινή πεποίθηση είναι διαφορετική, καθώς η επιβίωση του ανθρώπου θεωρείται ότι εξαρτάται από την κρεοφαγία) και, από την άλλη, έχουμε ένα βασικό συμφέρον ενός άλλου οργανισμού (της ελεύθερης ζωής και της επιβίωσης). Στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε με απόλυτη βεβαιότητα ότι σε μια τέτοια σύγκρουση διακυβεύεται ένα βασικό δικαίωμα του ανθρώπου. Αν η επιβίωσή του είναι απόλυτα εξαρτημένη από την κρεοφαγία, τότε μιλάμε για ένα βασικό δικαίωμα. Αν όμως η επιβίωση του ανθρώπου δεν είναι εξαρτημένη από την κρεοφαγία, τότε πρέπει να μιλάμε για ένα δευτερεύον μη βασικό δικαίωμα, που είναι ικανοποίηση της γεύσης. Θεωρώ ότι δεν μπορούμε να είμαστε απόλυτοι στο ότι η επιβίωση του ανθρώπου εξαρτάται σε τέτοιο βαθμό από τη διατροφή του με κρέας⁹⁰. Συγκρίνοντάς τα, υπό αυτό το φως και με βάση τις παραπάνω αρχές του Taylor, νομίζω ότι το δικαίωμα της βρώσης κρέατος υποσκελίζεται από το βασικό συμφέρον που έχει ένας άλλος οργανισμός να μην ζήσει ολόκληρη τη ζωή του σε κατάσταση που υπονομεύει τη φύση του, και τελικώς να μην επιβιώσει.

Επιπροσθέτως, η παραπάνω πρακτική ενέχει και ένα είδος εξαπάτησης, κάτι που ο Taylor καταδικάζει, αναγνωρίζοντάς την όμως περισσότερο σε πρακτικές όπως το κυνήγι και το ψάρεμα. Θα ήταν χρήσιμο να συγκρίνουμε, π.χ., το κυνήγι με το να έχει κάποιος ένα άλλο ζώο στην ιδιοκτησία του, προκειμένου να το χρησιμοποιήσει ως τροφή. Στην περίπτωση του κυνηγιού, ιδωμένου ως μέσο εξεύρεσης τροφής και όχι ως σπορ⁹¹ (κάτι σπάνιο για τη σύγχρονη εποχή), η εξαπάτηση διαρκεί μια στιγμή και, ακόμη κι αν το άλλο ζώο δεν αντιμετωπίζεται με ίσους όρους, έχει ακόμη τη δυνατότητα να μην εξαπατηθεί. Στην άλλη περίπτωση, όμως, όπου το ζώο κρατείται και αναπτύσσεται για να σφαγιασθεί τελικά, η εξαπάτηση διαρκεί καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του. Στο χρονικό διάστημα αυτό, παρ' όλη την αιχμαλωσία του, σφυρηλατείται μια σχέση εμπιστοσύνης από το άλλο

⁹⁰ Ειδικά σήμερα που προσφέρονται πολλές επιλογές όσον αφορά τη διατροφή.

⁹¹ Ο Taylor φυσικά αναφέρεται στο δεύτερο είδος κυνηγιού το οποίο εξυπηρετεί ένα δευτερεύον συμφέρον του ανθρώπου κι όχι ένα βασικό.

ζώο προς τον άνθρωπο φροντιστή, η οποία εντέλει προδίδεται και αυτή από τον άνθρωπο ο οποίος συμπεριφέρθηκε εκούσια κατ' αυτόν τον τρόπο.⁹²

Η θεωρία του Taylor, κατά τη γνώμη μου, είναι η πιο ικανοποιητική ως τώρα, κυρίως διότι εισάγει την ιδέα μιας διαφορετικής οπτικής (βιοκεντρική) για τη Φύση, πράγμα που φαίνεται να είναι απαραίτητο για την ορθή εκτίμηση των σχέσεων του ανθρώπου με τα άλλα ζώα. Στις διάφορες θεωρίες που είδαμε ως τώρα, κάθε φιλόσοφος προσπαθεί να εξοικονομήσει «κάποιο χώρο» για τα άλλα ζώα στην υπάρχουσα ηθική, χωρίς να λαμβάνει υπ' όψιν του ότι οι σχέσεις του ανθρώπου με τα άλλα ζώα συμβαίνουν σε διαφορετικό επίπεδο απ' ό,τι οι σχέσεις μεταξύ ανθρώπων. Μια ιδέα έχουμε σχηματίσει με το σχήμα της σελίδας 13. Ο Taylor ορθώς, κατά τη γνώμη μου, διέγινωσε τη θεμελιώδη διαφορά ανάμεσα στα δύο είδη σχέσεων. Από τη μία μεριά, ο άνθρωπος ως κοινωνικό ον σχηματίζει κοινωνίες που αποτελούνται από μέλη του είδους του, οι οποίες διέπονται από κανόνες (ηθικούς και νομικούς) και νόρμες⁹³. Θεωρώ ότι είναι χωρίς νόημα να προσπαθούμε να φανταστούμε τα άλλα ζώα ως μέλη αυτής της κοινωνίας. Από την άλλη, ο άνθρωπος είναι ένας οργανισμός. Με αυτή του την ιδιότητα, ο άνθρωπος είναι μέλος μιας μεγαλύτερης κοινότητας, αποτελούμενης από όλα τα έμβια όντα του πλανήτη. Σ' αυτήν την κοινότητα οι σχέσεις που ο άνθρωπος αναπτύσσει με τα υπόλοιπα είδη δεν είναι ίδιες μ' αυτές που αναπτύσσονται μεταξύ των μελών του ανθρώπινου είδους. Ο Taylor προσπάθησε να ανιχνεύσει πάνω σε ποιες αρχές θα μπορούσε να στηρίξει μια Ηθική για τις σχέσεις αυτές, αφού συμπεριέλαβε στη συζήτηση και τα φυτά καθώς και τους μικροοργανισμούς, λογική συνέπεια της θεωρίας του, διότι πράγματι και αυτοί οι οργανισμοί είναι έμβια όντα με το δικό τους καλό. Αυτό που προκύπτει νομίζω εύλογα είναι ότι, αν τελικά η συμπερίληψη αυτή είναι σωστή, τότε μήπως πρέπει να συμπεριλάβουμε και τα φυτά στα είδη που υφίστανται ειδικισμό;

⁹² Αυτό το παράδειγμα νομίζω ότι φωτίζει και τη σημασία που έχει η προαίρεση και ο χαρακτήρας για την ηθική συμπεριφορά. Η σημασία του χαρακτήρα δεν υποτιμάται από τον Taylor, ο οποίος τον συνδέει άμεσα με την ηθική συμπεριφορά. (Taylor, 2011, σσ. 27-31)

⁹³ Εδώ πρέπει να διακρίνουμε ένα αδύναμο σημείο στη θέση του Taylor, το οποίο όμως θα σχολιάσω παρακάτω.

Ο Robert Heeger και ο Frans W.A. Brom διακρίνουν ένα πρόβλημα σ' αυτήν ακριβώς τη συμπερίληψη των φυτών στα όντα που αξιώνει την ίδια ηθική αντιμετώπιση. Εστιάζοντας στην εφαρμογή των αρχών για την επίλυση των διαφόρων συγκρούσεων, που είδαμε παραπάνω, οι Heeger και Brom λένε ότι το να πούμε ότι τα μη βασικά συμφέροντα δεν πρέπει ποτέ να υποσκελίζουν τα βασικά, δεν φτάνει. Μια τέτοια πρόταση συνεπάγεται ότι, π.χ., το να μαζέψει κάποιος λουλούδια για να τα βάλει στο βάζο του είναι περίπτωση ίδιας ηθικής βαρύτητας με το να αιχμαλωτίσει ωδικά πτηνά για να τα βάλει σε κλουβί. Θεωρώντας ότι έχουμε υποχρεώσεις απέναντι στα φυτά, τότε δεν θα έπρεπε να θεωρούμε ότι οι υποχρεώσεις μας απέναντι στα ανώτερα ζώα είναι ακόμη πιο ισχυρές; (Heeger & Brom, 2001) Ενδεχομένως, εδώ οι Heeger και Brom κάνουν μια παρατήρηση η οποία έχει κάποιο νόημα. Αν, όμως, θέλουμε να είμαστε περισσότερο συνεπείς με τη ίδια τη θεωρία του Taylor, πρέπει να αποδεχθούμε ότι με βάση τον πυρήνα της (θεωρίας) δεν μπορούμε να κάνουμε κανένα διαχωρισμό στα άλλα είδη, από τη στιγμή που και τα φυτά είναι έμβιοι οργανισμοί με το «δικό τους καλό». Επιπλέον, όπως και οι ίδιοι οι συγγραφείς παραδέχονται, «το καλό» του κάθε οργανισμού είναι διαφορετικό (εξαρτάται από το είδος αλλά και τον ίδιο τον οργανισμό). Έτσι, εφόσον μια πράξη στερεί από έναν οργανισμό (όποιος κι αν είναι αυτός) αυτό που προωθεί το καλό του, αυτή η πράξη είναι ηθικά επιλήψιμη.⁹⁴ Σε κάποιες περιπτώσεις μάλιστα, δέχεται ο Taylor, απαντώντας σε ανάλογη κριτική, το να σκοτώσεις έναν άνθρωπο είναι λιγότερο κακό από το να πατήσεις πάνω σε ένα αγριολούλουδο (Taylor, 1983).

⁹⁴ Θα ήθελα να κάνω μια διευκρίνιση σχετικά με το παράδειγμα που χρησιμοποιούν οι Heeger και Brom, καθώς θεωρώ ότι δεν είναι απολύτως επιτυχημένο. Κατ' αρχάς, τα άνθος του φυτού αποτελεί αναπαραγωγικό του όργανο. Επομένως, από τη στιγμή που το φυτό είναι σε θέση να το παραγάγει εκ νέου, η βλάβη που υφίσταται δεν είναι μεγάλη. Από την άλλη, το να αιχμαλωτίσει κάποιος ένα ωδικό πτηνό έχει να κάνει με την άμεση στέρηση από τον οργανισμό ενός σημαντικού για το είδος του χαρακτηριστικού, του πετάγματος. Ο οργανισμός δεν είναι σε θέση να ασκήσει μια πολύ βασική λειτουργία του, η οποία είναι απόλυτα συνδεδεμένη με το είδος του, ούτε μπορεί να την αναπληρώσει. Νομίζω ότι εδώ επιβεβαιώνεται ο Taylor όταν λέει ότι πρέπει να γνωρίζουμε το καλό ενός οργανισμού από τη θέση του ίδιου του οργανισμού για να μπορούμε να κάνουμε ηθικές κρίσεις.

Σ' αυτό που θα συμφωνήσω με τους Heeger και Brom είναι στο ότι καταλογίζουν στον Taylor ότι τα βασικά συμφέροντα που αποδίδει στον άνθρωπο είναι μια έννοια πολύ ευρύτερη από τα βασικά συμφέροντα που αποδίδει στα άλλα είδη. Κατά συνέπεια, το ζύγισμα των συμφερόντων του ανθρώπου σε σχέση με τα συμφέροντα των άλλων ειδών αναπόφευκτα καταλήγει πολύ άσχημα για τα άλλα είδη τις περισσότερες φορές (Heeger & Brom, 2001). Κάτι ανάλογο είδαμε ότι συμβαίνει και με τη θεωρία του Regan στο παράδειγμα με τη σωσίβια λέμβο. Αυτή η υπερεκτίμηση της ανθρώπινης ύπαρξης έχει την αιτία της στο γεγονός ότι οι φιλόσοφοι που παράγουν αυτές τις θεωρίες είναι και οι ίδιοι μέλη του ανθρώπινου είδους. Αυτό φυσικά δεν μπορεί να θεωρηθεί δικαιολογία, όμως, είναι χαρακτηριστικό του γεγονότος ότι είναι πάρα πολύ δύσκολο να ξεφύγει κάποιος από την ανθρωποκεντρική οπτική που συνοδεύει τόσους αιώνες τον ανθρώπινο πολιτισμό. Όπως πολύ σωστά επισημαίνουν οι Heeger και Brom, τουλάχιστον για τον Taylor, αυτό υπονομεύει τον εξισωτικό χαρακτήρα της θεωρίας του (Heeger & Brom, 2001). Πράγματι, αν δεχθούμε ότι όλοι οι οργανισμοί έχουν εγγενή αξία, οι άνθρωποι φαίνεται να έχουν κάτι παραπάνω για τον Taylor, έχουν ηθικά δικαιώματα και είναι πρόσωπα. Αυτομάτως, η αξία τους, στα μάτια των ηθικών πρακτόντων, αυξάνεται κι ας μην το αναφέρει ο Taylor.

Το συγκεκριμένο πρόβλημα της θεωρίας του, κατά τη γνώμη μου, εντείνεται και από τον διαχωρισμό που έκανε σε ανθρώπινη Ηθική και Περιβαλλοντική Ηθική, θεωρώντας τις διακριτές και τοποθετώντας τις σε πλήρη αναλογία. Αυτό όμως είναι κάτι που θα προσπαθήσω να πραγματευθώ στο τελευταίο μέρος της μελέτης μου. Προς το παρόν, και παρ' όλες τις αντιρρήσεις που μπορεί κάποιος να έχει με τη θεωρία του Taylor, νομίζω ότι η συγκεκριμένη θεωρία καταφέρνει να δώσει στη συζήτηση για την Ηθική που αφορά τα άλλα ζώα μια εναλλακτική κατεύθυνση. Από τη μία, τονίζει την ανάγκη για τη διαμόρφωση μιας θεωρίας μη ανθρωποκεντρικής και, από την άλλη, παρέχει βασικά εργαλεία και επιχειρήματα για την υπεράσπιση μιας τέτοιας θεωρίας, η οποία δεν θα έχει ως κέντρο της τον άνθρωπο αλλά κάθε έμβιο οργανισμό με το δικό του καλό.

2.5. Christine Korsgaard (Καντ)

Η Christine Korsgaard, όσον αφορά τα δικαιώματα των άλλων ζώων και το αν ο άνθρωπος έχει υποχρεώσεις απέναντί τους, χρησιμοποιεί και αναδεικνύει μια ενδιαφέρουσα πτυχή της καντιανής ηθικής. Η Korsgaard προσφέρει μια εναλλακτική ερμηνεία στο μέρος εκείνο της καντιανής ηθικής που οδήγησε αρχικά τον ίδιο τον Καντ να προτάξει την ουσιαστική και αξιολογική διαφορά του ανθρώπου από τα άλλα ζώα. Για την Korsgaard, με βάση την ηθική του Καντ, όχι μόνο υπάρχει χώρος να υποθέσουμε ότι ο άνθρωπος έχει ηθική υποχρέωση απέναντι στα άλλα ζώα, αλλά προκύπτει ότι ο άνθρωπος είναι πράγματι ηθικά υποχρεωμένος απέναντι τους, την ίδια στιγμή που τα άλλα ζώα δεν έχουν καμιά ηθική υποχρέωση απέναντι στον άνθρωπο. Στο προηγούμενο κεφάλαιο για τον Paul Taylor, είδαμε ότι όλη η σκέψη του ώστε να απαντήσει στα ερωτήματα της Ηθικής για τα άλλα ζώα αλλά και για να αποφύγει τα βασικά προβλήματά της, στηρίχτηκε σε έναν βασικό διαχωρισμό, αυτόν ανάμεσα στον ηθικό πράττοντα και τον ηθικό αποδέκτη. Κάτι παρόμοιο θα δούμε ότι επιχειρεί και η Korsgaard.

Σύμφωνα με την Korsgaard, ο άνθρωπος έχει μια ιδιαίτερη μορφή αυτοσυνειδησίας που του επιτρέπει να γνωρίζει τα κίνητρα βάσει των οποίων δρα, αλλά ταυτόχρονα του επιτρέπει να αξιολογεί αυτά του τα κίνητρα. Καθώς είναι έλλογο⁹⁵ ον χρειάζεται να μπορεί να δικαιολογήσει τις πράξεις του. Ο άνθρωπος είναι ο μόνος που αντιμετωπίζει το πρόβλημα της κανονιστικότητας (normativity).⁹⁶ Είναι το μόνο ον που μπορεί να σκεφτεί σχετικά με τις πεποιθήσεις, τα ένστικτά του και τις παρορμήσεις του. Μπορεί να απομακρυνθεί από αυτά και να διερωτηθεί αν αυτά είναι ικανοί λόγοι (reasons) για να πράξει. Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να αναστοχάζεται όσον αφορά τους λόγους που βρίσκονται πίσω από μια πράξη. Αντιθέτως, τα άλλα ζώα δεν έχουν την ικανότητα να σκεφτούν σχετικά με την απόφασή τους. Οι πεποιθήσεις τους είναι η αντίληψή τους και η βούλησή τους είναι οι επιθυμίες τους (Korsgaard, 1996, σ. 93). Για να δικαιολογήσει ο

⁹⁵ Εδώ ο όρος «έλλογο» (rational) νομίζω ότι έχει την έννοια του ορθολογικού.

⁹⁶ Πρβλ. τη διάκριση του Taylor σχετικά με τον ηθικό πράττοντα και τον ηθικό αποδέκτη.

άνθρωπος το γιατί (τον λόγο που) αποφασίζει να πράξει με συγκεκριμένο τρόπο, υποθέτει ότι ο στόχος που επιδιώκει με αυτή του την πράξη είναι καλός απολύτως. Ο άνθρωπος όμως δεν έχει πρόσβαση στη σφαίρα των εγγενών αξιών ώστε να μπορεί να γνωρίζει αν αυτός ο στόχος είναι καλός απολύτως. Το μόνο «χειροπιαστό» που έχει είναι το ότι κάποια πράγματα είναι καλά ή δυσάρεστα γι' αυτόν καθαυτόν. Εξαιτίας αυτού του γεγονότος, ο άνθρωπος θεωρεί ότι οι στόχοι του έχουν σημασία απολύτως, γιατί θεωρεί ότι ο εαυτός του έχει σημασία απολύτως. Κάνει χρήση δηλαδή της αξίας που αποδίδει στον εαυτό του. «Εαυτός» εδώ δεν μπορεί να σημαίνει μόνο τον εαυτό ως έλλογον, διότι πολλά από τα πράγματα που ο άνθρωπος θεωρεί πολύτιμα και σημαντικά -το φαγητό, η ελευθερία από τον φόβο, το σεξ- δεν αποτιμώνται με βάση την ύπαρξη του λόγου του, αλλά μάλλον με τη ζωικότητά του (animality). Αποτιμά λοιπόν ο άνθρωπος τον εαυτό του στην ολότητά του. Αυτό είναι κάτι που πρέπει να κρατήσουμε υπ' όψιν όσον αφορά την άποψη της Korsgaard, καθώς είναι ο πυρήνας της θέσης της.

Μπορούμε ήδη να διακρίνουμε ότι η θέση της Korsgaard στηρίζεται σε μια ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στον άνθρωπο και τα άλλα ζώα⁹⁷. Ο διαχωρισμός που επιχειρεί είναι όμοιος με τον διαχωρισμό που κάνει ο Taylor. Η διαφορά ανάμεσα στις δύο προσεγγίσεις (του Taylor και της Korsgaard) βρίσκεται στο γεγονός ότι ο Taylor εκκινεί από τον γενικό και κάπως αόριστο διαχωρισμό ανάμεσα στον ηθικό πράττοντα και τον ηθικό αποδέκτη, χωρίς να κατονομάζει εξαρχής ότι πρόκειται για τον άνθρωπο από τη μία και τα άλλα ζώα από την άλλη. Η Korsgaard, από την άλλη πλευρά, έχοντας ως βάση τη βασική διαφορά ανάμεσα στον άνθρωπο και τα άλλα ζώα, τοποθετεί ως αφετηρία της θέσης της το πρόβλημα της κανονιστικότητας, το οποίο διακρίνει αποκλειστικά τον άνθρωπο και το οποίο, πιθανότατα, όπως αναφέρει, είναι προϊόν εξελικτικής διαδικασίας. (Korsgaard, 2011, σσ. 91-92)

Παρ' όλα αυτά, κι ενώ η Korsgaard ξεκινά από τη διαφορά που ξεχωρίζει τον άνθρωπο από τα άλλα ζώα, δεν υπαινίσσεται ταυτόχρονα και την ηθική

⁹⁷ τη διαφορά δηλαδή που πολλοί φιλόσοφοι (Carruthers, deGrazia κ.α.) χρησιμοποιούν για να αποδώσουν μεγαλύτερη ηθική αξία στον άνθρωπο έναντι των άλλων ζώων, η Korsgaard τη χρησιμοποιεί ως αφετηρία για την απόδοση περισσότερων υποχρεώσεων στον άνθρωπο και όχι ηθικής αξιότητας.

ανωτερότητα του ανθρώπου έναντι των άλλων ζώων. Αντιθέτως, χρησιμοποιεί τη διαφορά αυτή, προκειμένου να καταδείξει την ηθική υποχρέωση που έχει ο άνθρωπος, ως έλλογο ηθικό ον, απέναντι στα άλλα ζώα, χωρίς να ισχύει ταυτόχρονα το αντίστροφο. Έτσι, αποφεύγει ένα βασικό πρόβλημα της Ηθικής για τα άλλα ζώα, το πρόβλημα της αμοιβαιότητας των υποχρεώσεων⁹⁸, ακριβώς όπως κάνει και ο Taylor.

Στη συνέχεια, η Korsgaard ακολουθεί τη σκέψη του Καντ ως ένα σημείο, ως αυτό της ουσιαστικής διαφοράς ανάμεσα στον άνθρωπο και τα άλλα ζώα, δηλαδή την ύπαρξη του Λόγου⁹⁹ ως την πηγή του ηθικού νόμου. Ο Καντ, όμως, συνδέει αυτή την κανονιστική ικανότητα του ανθρώπου με μια ιδιαίτερη εγγενή αξία. Η ιδιαίτερη αυτή αξία διαφοροποιεί τον άνθρωπο, ώστε μόνο αυτός να μπορεί να ονομάζεται *πρόσωπο* και φυσικά αυτό εγκλωβίζει τα άλλα ζώα στην κατηγορία των *πραγμάτων*, καθώς ο Καντ αρκείται μόνο σ' αυτόν τον διαχωρισμό. Η εγγενής αξία του ανθρώπου τον καθιστά σκοπό καθαυτόν, ενώ τα πράγματα απλώς «χρησιμεύουν» στον άνθρωπο ως «μέσα» για τις επιδιώξεις του.

Η Korsgaard σ' αυτό το σημείο ξεκινά να διαφοροποιείται από τον Καντ. Ανιχνεύει στο επιχείρημά του στα *ΘΜΗ*, πιο συγκεκριμένα στον «κανόνα της ανθρωπότητας» (The Formula of Humanity), δυο διαφορετικές σημασίες για την έννοια του «σκοπού καθαυτόν» τον οποίο ο Καντ αποδίδει στον άνθρωπο. Από τη μία, ο Καντ αναφέρει ότι κάθε φορά που ο άνθρωπος αποφασίζει για κάτι, το κάνει επειδή το θεωρεί καλό για τον εαυτό του. Αναπόφευκτα, όμως, αποφασίζει θεωρώντας τον εαυτό του ως σκοπό καθαυτόν, επομένως και τις επιδιώξεις του καλές απολύτως. Υπ' αυτήν την έννοια, το γεγονός ότι είναι «σκοπός καθαυτόν» αποτελεί μια υποκειμενική αρχή των ανθρώπινων πράξεων. Όμως, το γεγονός ότι όλοι οι άνθρωποι θεωρούν τον εαυτό τους σκοπό καθαυτόν, καθιστά αυτή την αρχή

⁹⁸ Όσον αφορά μάλιστα το πρόβλημα αυτό, το οποίο υπονομεύει την ερμηνεία της πάνω στον Καντ, σχετικά με τα άλλα ζώα, η Korsgaard αναλαμβάνει να το επιλύσει και σύμφωνα με την ερμηνεία αυτή, όπως θα δούμε παρακάτω.

⁹⁹ Πρέπει πάντα να έχουμε στο μυαλό μας ότι ο Καντ με τον όρο *Λόγο* δεν εννοούσε τη διάνοια ή την ορθολογικότητα, αλλά , όπως λέει και η Korsgaard, την ιδιαίτερη αυτή κανονιστική ικανότητα του ανθρώπου.

μια αντικειμενική αρχή (Kant, *ΘΜΗ*, σ. 4:429 ελλ. εκδ. σελ. 76). Από την άλλη, όπως έχουμε ήδη δει και στην προηγούμενη παράγραφο, ο Καντ λέει ότι ο άνθρωπος είναι σκοπός καθαυτόν, έχει δηλαδή εγγενή αξία, επειδή ακριβώς έχει την ικανότητα να νομοθετεί. Εξαιτίας των παραπάνω, η Korsgaard συμπεραίνει ότι υπάρχουν δύο διαφορετικοί τύποι «σκοπού καθαυτόν». Ο ένας τύπος είναι ο «ενεργητικός» και αναφέρεται στην ικανότητα του ανθρώπου να είναι νομοθέτης και ο άλλος τύπος είναι ο «παθητικός» ο οποίος αναφέρεται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος έχει συμφέροντα και για τον οποίο τα πράγματα μπορεί να αποβαίνουν καλά ή δυσάρεστα. Με βάση την παραπάνω διαφοροποίηση, το ερώτημα που προκύπτει είναι «ανάλογα με ποιον τύπο, προϋποθέτουμε την εγγενή αξία μας;». Η Korsgaard ισχυρίζεται ότι από το επιχείρημα του Καντ προκύπτει ότι ο τύπος που εξυπηρετεί ως προϋπόθεση της εγγενούς αξίας μας είναι ο παθητικός τύπος δηλαδή προκύπτει απ' το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι ένα ον για το οποίο τα πράγματα μπορεί να αποβούν καλά ή δυσάρεστα. Αν ως προϋπόθεση λειτουργούσε ο άλλος τύπος, ο ενεργητικός, τότε οι αποφάσεις που θα έπαιρνε ο άνθρωπος θα ήταν με βάση τον σεβασμό για την αυτονομία του. Αυτό, όμως, σύμφωνα με την ερμηνεία της Korsgaard, συμβαίνει, αφού ο άνθρωπος νομοθετήσει. Πρώτα ο άνθρωπος νομοθετεί (αποφασίζει) με βάση το τι είναι καλό γι' αυτόν, επειδή αξιώνει τον εαυτό του ως έχοντα εγγενή αξία, κι έπειτα μένει πιστός στην απόφασή του, με άλλα λόγια, υπακούει στον νόμο που νομοθέτησε, από σεβασμό στην αυτονομία του. (Korsgaard, 2012)

Για την Korsgaard, όπως φαίνεται και στο άρθρο της «Αντικρίζοντας το ζώο που βλέπεις στον καθρέφτη» (“Facing the Animal You See in the Mirror”), γενικώς η βάση για τις ηθικές μας αξιώσεις βρίσκεται στο γεγονός ότι αισθανόμαστε χαρά, πόνο κ.τ.λ. και όχι στο γεγονός ότι είμαστε άνθρωποι. Την ιδιότητα του «αισθάνεσθαι» ή του πόνου, όμως, τη μοιραζόμαστε με τα άλλα ζώα. Επομένως, η στάση μας απέναντι σ' αυτά είναι εξίσου σημαντική όσο είναι και η στάση μας απέναντι στον άνθρωπο. Αυτό συνεπάγεται ότι και τα άλλα ζώα έχουν δικαιώματα, ίδια με αυτά των ανθρώπων.

Στα όντα για τα οποία τα πράγματα μπορεί να αποβούν καλά ή δυσάρεστα ανήκουν και τα άλλα ζώα. Φαίνεται να προκύπτει ότι και τα άλλα ζώα είναι σκοποί

καθαυτούς, έχουν δηλαδή εγγενή αξία παθητικού τύπου (Korsgaard, 2005). Όπως είπαμε, δεν υπάρχει ουσιαστική διαφορά με τον τρόπο με τον οποίο και ο Taylor αποδίδει εγγενή αξία στα άλλα ζώα. Υπάρχει, όμως, ένα σημείο διαφοροποίησης της Korsgaard από τον Taylor και αυτό είναι η απόδοση ηθικών δικαιωμάτων¹⁰⁰, τα οποία η Korsgaard αναγνωρίζει στα άλλα ζώα σε αντίθεση με τον Taylor. Στη θέση που υποστηρίζει το αντίθετο¹⁰¹ η Korsgaard και πάλι απαντά ερμηνεύοντας τον Καντ και την ιδιαίτερη ασάφεια που διέκρινε στα λόγια του. Και μόνο το γεγονός ότι τα άλλα ζώα είναι σκοποί, υποχρεώνει τον άνθρωπο να τα αντιμετωπίσει με αυτόν τον τρόπο. Φυσικά αυτό συνδέεται με ό,τι έχουμε ήδη δει στην Korsgaard. Ο Καντ υποστηρίζει ότι η ηθική είναι ένα σύστημα σχέσεων αμοιβαιότητας, ένα σύστημα όπου οι άνθρωποι αξιώνουν υποχρεώσεις ο ένας στον άλλον. Με άλλα λόγια, η θέληση ενός ανθρώπου σταματά εκεί που αρχίζει η θέληση ενός άλλου. Η Korsgaard αναγνωρίζει στην ιδέα αυτή του Καντ μια εκδοχή του επιχειρήματος της αμοιβαιότητας, σύμφωνα με το οποίο η ηθική είναι ένα σύστημα αμοιβαίων σχέσεων, όπου οι άνθρωποι επιβάλλουν υποχρεώσεις ο ένας στον άλλον ή αλλιώς ένα σύστημα στο οποίο οι άνθρωποι έχουν αμοιβαία δικαιώματα και υποχρεώσεις (Korsgaard, 2011, σσ. 103-107). Καθώς, λοιπόν, τα άλλα ζώα δεν συμμετέχουν στη νομοθέτηση των ηθικών κανόνων ούτε υπόκεινται στην ισχύ τους, δεν μπορούν να έχουν ηθικές αξιώσεις. Αυτό όμως που έχει σημασία για την άποψη της Korsgaard είναι το γεγονός ότι ο Καντ συνδέει την Ηθική με την αυτονομία. Έχουμε αυτονομία όταν οι νόμοι στους οποίους υποκειμέθα είναι νόμοι τους οποίους έχουμε νομοθετήσει εμείς. Σύμφωνα με την κατηγορική προσταγή, οι ηθικοί νόμοι είναι οι νόμοι στους οποίους εμείς οι ίδιοι θέλουμε να υπόκεινται όλοι. Ο κοινός νόμος στον οποίο υπόκεινται όλα τα ηθικά όντα είναι το ότι οφείλουμε να αντιμετωπίζουμε

¹⁰⁰ Όσον αφορά τα νομικά δικαιώματα που ενδεχομένως θα πρέπει να τους αποδώσουμε, αυτά απλώς καλούνται να κατοχυρώσουν το γεγονός ότι τα ηθικά τους δικαιώματα δεν καταπατούνται.

¹⁰¹ Όπως είναι για παράδειγμα η θέση του Σταμάτη. Είναι σημαντικό να σημειώσω ότι ο Σταμάτης στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στην ηθική του Καντ. Επομένως, εδώ έχουμε δυο διαφορετικές ερμηνείες της καντιανής ηθικής, οι οποίες διαμορφώνουν και διαφορετικές θέσεις για το θέμα της ηθικής για τα άλλα ζώα. Για τη θέση του Σταμάτη, βλ. Σταμάτης, Κ., *Φιλοσοφία και Οικολογική Ηθική*, Αθήνα, Νήσος, 2013.

τους άλλους με αυτόν τον τρόπο τον οποίο εμείς νομίζουμε ότι οι άνθρωποι πρέπει να αντιμετωπίζονται. Κατά μια έννοια, όπως λέει η Korsgaard, ο νόμος στον οποίο υποκείμεθα όλοι είναι η ίδια η κατηγορική προσταγή, το να συμπεριφερόμαστε, δηλαδή, σύμφωνα με τις αρχές που εμείς οι ίδιοι θέλουμε ως καθολικούς νόμους. Κατά τη νομοθέτηση, ισχυρίζεται η Korsgaard, ως αποδέκτης του δικαιώματος και ως αυτός στον οποίο αποδίδεται απόλυτη αξία είναι ο εαυτός για τον οποίο τα πράγματα αποβαίνουν καλά ή δυσάρεστα, δηλαδή το έμβιο ον κι όχι το έλλογο ον. Αποδίδουμε, λοιπόν, αξία στο έμβιο μέρος του ανθρώπου. Είμαστε συνεπώς κάτοχοι ενός φυσικού καλού το οποίο αντιμετωπίζεται ως έχον εγγενή αξία. Αυτό το φυσικό καλό είναι ένα στοιχείο που το μοιραζόμαστε και με τα άλλα ζώα. Σε αυτή την περίπτωση, η ηθική υποχρέωση που έχουμε προς τους άλλους αναγνωρίζεται ότι πηγάζει από τη δική μας θέληση ως νόμος (νόμοι) προς όλα τα έμβια όντα. (Korsgaard, 2011, σσ. 107-109)

Στην πιθανή αντίρρηση του τύπου «μα πώς είναι δυνατόν να αντιμετωπίζουμε τα άλλα ζώα ως σκοπούς;», η Korsgaard απαντά και πάλι χρησιμοποιώντας τον Καντ. Για τον Καντ, δεν είναι απαγορευμένο να χρησιμοποιεί ο άνθρωπος κάποιον άλλον άνθρωπο ως μέσο, αυτό που δεν επιτρέπεται είναι να τον χρησιμοποιεί **μόνον** ως μέσο. Αυτό που κάνει τη διαφορά ανάμεσα στο να χρησιμοποιεί κάποιος κάποιον άλλον **μόνον** ως μέσο και στο να τον χρησιμοποιεί με έναν τρόπο ηθικά επιτρεπτό, είναι το γεγονός ότι στον ηθικά επιτρεπτό τρόπο υπάρχει η συγκατάθεση του άλλου ατόμου¹⁰². Πράγματι, στη ζωή υπηρετούμε ο ένας τον άλλον μέσω της συνεργασίας, καθώς προωθούμε ο καθένας μας τους σκοπούς του. Συνάπτοντας μια σχέση οποιασδήποτε τέτοιας συνεργασίας με κάποιον, αυτό που έχει σημασία είναι να πράξουμε με τέτοιο τρόπο ώστε να δώσουμε την ευκαιρία στον άλλον να συναινέσει. Για να γίνει αυτό δεν πρέπει να χρησιμοποιήσουμε βία, εξαπάτηση ή εξαναγκασμό, με κανέναν τρόπο. Είναι λογικό ότι, χρησιμοποιώντας τέτοιες μεθόδους, δεν θα μπορέσουμε να αποσπάσουμε την πραγματική συναίνεση του άλλου. Όπως είναι εύλογο να σκεφτούμε, τα άλλα ζώα

¹⁰² Για την έννοια της συγκατάθεσης, βλ. και Korsgaard, C.. (2005). *Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals*. (G.B. Peterson, επιμ.) *The Tanner Lectures on Human Values*, 25(26).

δεν μπορούν να μας δώσουν τη συγκατάθεσή τους, διότι δεν μπορούν να επιλέξουν με τον ίδιο τρόπο που εμείς θα επιλέγαμε¹⁰³. Παρ' όλα αυτά, κάτι τέτοιο δεν σημαίνει ότι θα πρέπει να αποφεύγουμε να αλληλεπιδρούμε μαζί τους. Κατ' αρχάς, κάτι τέτοιο δεν είναι εφικτό, μια και σε πάρα πολλές περιστάσεις της καθημερινής μας ζωής είμαστε αναγκασμένοι να τα αντιμετωπίσουμε. Ο τρόπος λοιπόν που πρέπει να έχουμε στο μυαλό μας ως τον κατάλληλο για την αλληλεπίδρασή μας μαζί τους είναι αυτός που θα τους επέτρεπε τη συναίνεση, ως εάν είχαν τη δυνατότητα να συναινέσουν. (Korsgaard, 2011, σ. 110)

Αυτό επαναφέρει τη δίκαιη, με σεβασμό, αντιμετώπισή τους από τον άνθρωπο. Κατά τη γνώμη μου εδώ δεν υπάρχει διαφορά στο πώς θα αντιμετωπίσουμε έναν άνθρωπο και ένα άλλο ζώο. Εφόσον τα άλλα ζώα έχουν την ίδια εγγενή αξία με τον άνθρωπο, αυτό που προκύπτει ακολουθώντας την κατηγορική προσταγή του Καντ είναι ότι δεν υπάρχει καμιά διάκριση στη συμπεριφορά. Ακόμη κι όταν τα συμφέροντα ενός είδους (π.χ. του ανθρώπου) έρχονται σε σύγκρουση με τα συμφέροντα ενός άλλου είδους, ο μόνος κανόνας ή αρχή την οποία οφείλουμε να ακολουθούμε για την απόφασή μας έχει να κάνει αποκλειστικά με τον έλεγχο της δικής μας συμπεριφοράς, δηλαδή με το αν αυτό το οποίο προτιθέμεθα να κάνουμε, μπορούμε να θέλουμε να γίνει καθολικός νόμος.

Η Korsgaard αντιπαραβάλλει την καντιανή θέση της με αυτή του ωφελιμισμού η οποία, όπως ισχυρίζεται η Korsgaard, προβάλλει γενικότερα την προσπάθεια για τη βελτίωση του κόσμου ως το βασικό ζήτημα της Ηθικής. Η επιλογή μιας πράξης καθορίζεται από το αποτέλεσμα που θα έχει στο σύνολο. Επομένως, ηθικές θεωρούνται οι πράξεις που προωθούν τη βελτίωση του κόσμου. Μέσα σ' αυτή τη βελτίωση εντάσσεται και η προσπάθεια για τη μείωση της θήρευσης (predation) στη Φύση. Σύμφωνα με την Korsgaard, μια καντιανή θέση προβάλλει ως αντικείμενο της ηθικής τη συμπεριφορά μας απέναντι στους άλλους

¹⁰³ Κατά τη γνώμη μου, βέβαια, κατά μία έννοια και τα άλλα ζώα μπορούν να επιλέγουν ανάμεσα σε διάφορες εναλλακτικές συμπεριφορές προς εμάς. Και σ' αυτήν την περίπτωση όμως, επιλέγουν αξιολογώντας με τον τρόπο τους τη δική μας συμπεριφορά απέναντί τους. Θεωρώ, λοιπόν, ότι σε κάποιες περιπτώσεις όντως μπορούν να συναινέσουν σε μια σχέση με τον άνθρωπο, αλλά πάντα, όπως ισχυρίζεται και η Korsgaard, η βία και ο εξαναγκασμός δεν βοηθάει σ' αυτό.

ανθρώπους και τα άλλα ζώα. Αντί, για παράδειγμα, να προσπαθούμε να μειώσουμε τη θήρευση που κυριαρχεί στη Φύση ανάμεσα στα είδη, μια θέση που υποστηρίζουν οι ωφελιμιστές¹⁰⁴, μπορούμε να επιλέξουμε να μην είμαστε εμείς οι ίδιοι θηρευτές. (Korsgaard, 2011, σσ. 109-111). Πράγματι, η θήρευση είναι αναπόσπαστο μέρος της Φύσης, και χάρη σ' αυτήν, τα είδη μπορούν να επιβιώνουν (ως είδη), αλλά και η Φύση να διατηρεί την ισορροπία της. Η υποτιθέμενη βελτίωση που υποστηρίζουν κάποιοι, όπως λέει η Korsgaard, αξιολογείται ως βελτίωση σύμφωνα με την Ανθρώπινη Ηθική. Συμφωνώ απόλυτα με την άποψη της Korsgaard σχετικά με αυτό. Η πραγματική επιλογή που έχει ο άνθρωπος, καθώς μάλιστα τα άλλα ζώα δεν υπόκεινται σε ηθικές επιταγές, είναι να μειώσει την «αρπακτικότητα» που χαρακτηρίζει τον ίδιο, όσον αφορά τη σχέση του με τα άλλα είδη, και όχι να επιβάλει στα άλλα είδη να έχουν ηθική συμπεριφορά, τα οποία δεν μπορούν, εκ των πραγμάτων, να έχουν. Η Korsgaard συνεχίζει και κλείνει το άρθρο της ως εξής: «Αυτή η επιλογή μας δεν αξίζει μόνο για το γεγονός ότι έχει καλά αποτελέσματα. Αυτή η συμπεριφορά αξίζει αυτή καθαυτήν, ως έκφραση του σεβασμού για¹⁰⁵, και της αλληλεγγύης με, τα πλάσματα αυτού του πλανήτη με τα οποία μοιραζόμαστε την ίδια εκπληκτική μοίρα –τα άλλα πλάσματα για τα οποία τα πράγματα μπορούν να αποβούν φυσικώς καλά ή δυσάρεστα.» (Korsgaard, 2011, σ. 111)

Η Korsgaard δεν αναφέρεται στις επιμέρους περιπτώσεις σύγκρουσης συμφερόντων ανάμεσα στον άνθρωπο και τα άλλα ζώα. Κατά τη γνώμη μου, αυτό είναι εύλογο. Στις περισσότερες θεωρίες, οι παραπάνω συγκρούσεις πρέπει να αντιμετωπιστούν, όπως έχουμε ήδη δει, διότι ο άνθρωπος συνεχίζει να κατέχει μια πρωτεύουσα θέση στην περίπτωση που είναι ο αποδέκτης της ηθικής συμπεριφοράς. Στην περίπτωση της Korsgaard όμως, ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως

¹⁰⁴ Για το συγκεκριμένο αυτό ζήτημα, ο Singer λέει χαρακτηριστικά « Έχοντας εγκαταλείψει τον ρόλο του τυράννου, δεν θα πρέπει να παίξουμε αυτόν του Θεού» και υποστηρίζει ότι θα πρέπει να αφήσουμε τα άλλα ζώα στην ησυχία τους όσο το δυνατόν περισσότερο. Επίσης, η Ιστορία δείχνει όσες φορές επενέβη με μαζικό τρόπο ο άνθρωπος στη φύση αυτό οδήγησε στην καταστροφή. Έτσι, εκτός από ορισμένες πολύ περιορισμένες περιπτώσεις, ο άνθρωπος θα πρέπει να αρκестεί στον έλεγχο της δικής του συμπεριφοράς. (Singer, 2002, σ. 226)

¹⁰⁵ Η έμφαση δική μου.

ισότιμος με τα άλλα ζώα και το μόνο που τον διακρίνει είναι οι επαυξημένες υποχρεώσεις του, ως ηθικού πράττοντος.

Η Korsgaard προσφέρει μια εναλλακτική ερμηνεία της ηθικής του Καντ η οποία θα επιτρέψει τη χρήση της στη σύγχρονη συζήτηση για την Ηθική για τα άλλα ζώα. Η δική της ερμηνεία στον Καντ, σε αντίθεση με την ερμηνεία του Κουκουζέλη, όπως είδαμε στις σελίδες 33-34, ανατρέπει την πρωτοκαθεδρία του ανθρώπου ως βασικού αποδέκτη της ηθικής συμπεριφοράς. Αυτό, ενώ είναι το βασικό ζητούμενο μιας σύγχρονης ηθικής θεωρίας για τα άλλα ζώα, δημιουργεί άμεσα την εντύπωση μιας όχι και τόσο καντιανής ηθικής θεωρίας. Από τη στιγμή που ο άνθρωπος κατέχει μια τόσο κεντρική θέση στην καντιανή ηθική, ως ο αποδέκτης του σεβασμού λόγω της δυνατότητάς του να είναι ο εφαρμοστής του ηθικού νόμου, φαίνεται ότι η Korsgaard, διαστρέφοντας αυτό το βασικό στοιχείο, εισηγείται μια νέα θεωρία με καντιανά στοιχεία και όχι μια πραγματικά καντιανή προσέγγιση. Αντιθέτως, η ερμηνεία του Κουκουζέλη είναι περισσότερο κοντά στον Καντ, αφού δεν ανατρέπει την κεντρική θέση που κατέχει ο άνθρωπος και επιπροσθέτως κάνει χρήση της καντιανής αναλογίας που παρουσιάζει ο φυσικός κόσμος με την ανθρωπότητα, με σκοπό την προώθηση της ηθικής τελείωσης του ανθρώπου, ο οποίος άνθρωπος είναι και παραμένει ο βασικός «πρωταγωνιστής» της Ηθικής. Με παρόμοιο τρόπο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι και η θεωρία του Taylor είναι περισσότερο καντιανή απ' ό,τι η προσέγγιση της Korsgaard.

2.6. Δυο πολιτικές προσεγγίσεις

2.6.1. Martha Nussbaum και η προσέγγιση των ικανοτήτων (Capabilities approach)

Μια παραπλήσια προσέγγιση με αυτήν της Korsgaard¹⁰⁶, σύμφωνα με τα λεγόμενα της ίδιας της Nussbaum, είναι η λεγόμενη «προσέγγιση των ικανοτήτων».¹⁰⁷ Η προσέγγιση των ικανοτήτων ήταν αρχικά μια θεωρία για την Οικονομία και πιο συγκεκριμένα για την Οικονομική της Ευημερίας, με εμπνευστή της τον Amartya Sen. Στον πυρήνα αυτής της θεωρίας, βρίσκεται η έννοια της ικανότητας καθώς και της ευκαιρίας που έχει ένα άτομο, ώστε να παραγάγει διάφορα αποτελέσματα τα οποία είναι σημαντικά για το ίδιο και αφορούν την ποιότητα της ζωής του. Τέτοιου είδους ικανότητες έχουν να κάνουν με τη ζωή, την υγεία, την ελευθερία, την αξιοπρέπεια κ.τ.λ. Συγκεκριμένα, η Nussbaum έχει συντάξει μια λίστα με τις βασικές αυτές ικανότητες που κάθε δημοκρατική κοινωνία οφείλει να διασφαλίζει για τα μέλη της (Nussbaum M. , 2011, σσ. 32-34).

Ενώ, όπως γίνεται άμεσα φανερό, η προσέγγιση των ικανοτήτων είναι μια θεωρία που βρίσκει εφαρμογή κυρίως στην Πολιτική και την Οικονομία, σύμφωνα με τη Nussbaum, μπορεί να επεκταθεί ώστε να συμπεριλάβει και τα άλλα ζώα. Πιο συγκεκριμένα, η Nussbaum, συμφωνώντας με τον Rawls, θεωρεί ότι είναι σημαντικό να υπάρξει μια θεωρία η οποία θα αποφεύγει αμφιλεγόμενους μεταφυσικούς και επιστημολογικούς ισχυρισμούς και θα μπορέσει να αποσπάσει τη μεγαλύτερη δυνατή συναίνεση μέσω κατανοητών και λογικών προτάσεων (Nussbaum M. , 2011, σ. 243).

¹⁰⁶ Σύμφωνα με την Nussbaum, η άποψη της Korsgaard είναι καντιανή με στοιχεία αριστοτελικά, ενώ η δική της είναι (νέο)αριστοτελική με στοιχεία καντιανά. (Nussbaum M. , 2011, σ. 238)

¹⁰⁷ Βέβαια, η προσέγγιση των ικανοτήτων κινείται σε αρκετά διαφορετικό επίπεδο, γεγονός το οποίο θα γίνει γρήγορα εμφανές καθώς θα προχωρήσουμε στην παρουσίαση αυτής της θέσης.

Στο βιβλίο της *Frontiers of Justice*, η Nussbaum αποπειράται να επεκτείνει την προσέγγιση της ικανότητας (ή των ικανοτήτων), ώστε να συμπεριλάβει και τα άλλα ζώα. Πριν περιγράψει αυτή την επέκταση, καταπιάνεται με την έννοια της δικαιοσύνης και προσπαθεί να αποστασιοποιηθεί από την ιδέα του Rawls ότι τα άλλα ζώα δεν ανήκουν στη σφαίρα εφαρμογής της (δικαιοσύνης). Η δική της θέση είναι ότι η συμπεριφορά του ανθρώπου προς τα άλλα ζώα, πρώτα απ' όλα, πρέπει να είναι δίκαιη, δηλαδή, είναι πρωτίστως ζήτημα δικαιοσύνης (Nussbaum M. C., 2006, σσ. 335-336).

Ο Rawls, όσον αφορά τα άλλα ζώα, ισχυρίζεται ότι έχουμε υποχρέωση να φερόμαστε με συμπόνια (compassion) και ανθρωπισμό¹⁰⁸. Για την Nussbaum, οι έννοιες «συμπόνια» και «ανθρωπισμός» δεν είναι ικανές έννοιες να στοιχειοθετήσουν μια θεωρία ηθικής για τα άλλα ζώα. Οι αντιρρήσεις της για τις δύο έννοιες αυτές θεωρώ ότι είναι επιτυχημένες. Όπως λέει, η συμπόνια είναι ένα συναίσθημα το οποίο επικεντρώνεται σ' αυτόν που υποφέρει και δεν περιλαμβάνει την έννοια ότι κάποιος πρέπει να είναι υπόλογος για τη βλάβη αυτή. Ακόμη όμως κι αν υπάρχει η ιδέα ότι φταίει κάποιος για τη βλάβη, αυτό που δεν είναι ξεκάθαρο είναι το αν έχουμε υποχρέωση να δείξουμε συμπόνια, ή αν η συμπόνια γεννά τις υποχρεώσεις. (Nussbaum M. C., 2006, σ. 336)

Η Nussbaum θεωρεί ότι, τελικώς, αυτό που εννοούμε όταν λέμε ότι μια πράξη είναι άδικη είναι ότι το άτομο που την υπέστη κατέχει το δικαίωμα να μην του φέρονται μ' αυτόν τον τρόπο. Καθώς η σφαίρα της δικαιοσύνης είναι η σφαίρα των βασικών δικαιωμάτων, τότε προκύπτει ότι, όταν λέμε ότι μια πράξη είναι άδικη για ένα άλλο ζώο, τότε εννοούμε ότι το άλλο ζώο είναι φορέας ενός βασικού δικαιώματος. (Nussbaum M. C., 2006, σ. 337)

Αυτό το οποίο μας επιτρέπει να δούμε ότι τα άλλα ζώα είναι φορείς βασικών ηθικών δικαιωμάτων είναι το γεγονός ότι και τα άλλα ζώα είναι δρώντα όντα, τα οποία επιδιώκουν το καλό τους και πρέπει να έχουν το δικαίωμα να το κάνουν

¹⁰⁸ Η εκτόπιση των άλλων ζώων από τη θεωρία της δικαιοσύνης του Rawls οφείλεται, όπως λέει η Nussbaum, στην καντιανή αντίληψή του για το «πρόσωπο» και στη δομή της θέσης του κοινωνικού συμβολαίου. (Nussbaum M. C., 2006, σ. 335)

ανεμπόδιστα¹⁰⁹. Οτιδήποτε τους προξενεί βλάβη και τα εμποδίζει να επιδιώκουν το καλό τους μπορεί κάλλιστα να θεωρείται άδικο προς αυτά. Όσον αφορά την έννοια της συμπόνιας, η Nussbaum δεν την απορρίπτει εντελώς. Θεωρεί, όμως, ότι έχει απλώς συμπληρωματικό ρόλο, καθώς μας βοηθά να σκεφτόμαστε ορθά ποιες είναι οι υποχρεώσεις μας απέναντι στα άλλα ζώα. (Nussbaum M. C., 2006, σ. 337)

Όσον αφορά την ανθρώπινη κοινωνία, η προσέγγιση των ικανοτήτων, αφορά κυρίως τα βασικά δικαιώματα ενός ατόμου (ανθρώπου). Προεξάρχουσα ιδέα είναι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια του ατόμου και η αξιοπρεπής διαβίωσή του, η οποία διαβίωση τού επιτρέπει απρόσκοπτα να επιδιώκει την κάλυψη των αναγκών του με βάση τις ικανότητές του, χωρίς φυσικά να ζημιώνει τους άλλους. Ο τρόπος που επεκτείνει η Nussbaum την προσέγγιση αυτή έχει να κάνει με την αντικατάσταση της ισότητας άτομο = άνθρωπος. Έτσι, η προσέγγιση των ικανοτήτων, σε σχέση με τα άλλα ζώα, αφορά την αξιοπρέπεια μιας μορφής ζωής η οποία έχει ικανότητες και ανάγκες. Όπως στην περίπτωση του ανθρώπου, αν μια ικανότητα είναι ουσιαστική για την αξιοπρεπή ζωή ενός ατόμου (π.χ., η ικανότητά του να μορφωθεί), τότε έχουμε την ηθική υποχρέωση να κάνουμε ό,τι είναι δυνατόν ώστε να προωθήσουμε αυτή την ικανότητα. Το ίδιο ισχύει και στην περίπτωση των άλλων ζώων. (Nussbaum M. C., 2006, σ. 347)

Αυτό που συνδέει αυτές τις διαφορετικές περιοχές, για την Nussbaum, είναι ότι η στάση που βρίσκεται στη βάση για την προσέγγιση (των ικανοτήτων), στην περίπτωση του ανθρώπου, είναι η ίδια με αυτήν στην οποία μπορεί να βασίζεται και στην περίπτωση των άλλων ζώων. Η στάση αυτή είναι ο θαυμασμός και το δέος για όλες τις πολύπλοκες μορφές ζωής στη Φύση. Σύμφωνα με την Nussbaum, αυτό το στοιχείο έχει αριστοτελικές καταβολές, καθώς ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι όλα τα ζώα είναι παρόμοια στον τρόπο κατασκευής τους, το ίδιο και ο άνθρωπος. Συμβούλευε λοιπόν τους μαθητές του να τα μελετούν με θαυμασμό, όπως ακριβώς

¹⁰⁹ Εδώ πράγματι βλέπουμε μια ομοιότητα με τον Paul Taylor. Όπως ισχυρίζεται ο Alasdair Cochrane, η προσέγγιση της Nussbaum όπως και η προσέγγιση του Taylor σχετίζονται ιδιαίτερα με την πραγμάτωση της φυσικής λειτουργίας των οργανισμών (Cochrane, 2009).

και τον άνθρωπο, και να μην τα περιφρονούν¹¹⁰. (Nussbaum M. C., 2006, σσ. 347-348)

Κατά την Nussbaum, η άποψη αυτή του Αριστοτέλη εμπεριέχει την ιδέα που συμπληρώνει την προσέγγιση των ικανοτήτων, η οποία φυσικά δεν είναι απλώς ο θαυμασμός για τις πολύπλοκες μορφές ζωής, αλλά εμπεριέχει και τις ηθικές υποχρεώσεις μας απέναντί τους. Από τη στιγμή που αισθανόμαστε θαυμασμό, αντικρίζοντας έναν οργανισμό, αυτός ο θαυμασμός μας οδηγεί, το λιγότερο, στη σκέψη ότι είναι καλό γι' αυτόν τον οργανισμό να συνεχίσει να αναπτύσσεται για να μπορέσει να φτάσει στο έπακρο των ικανοτήτων του. Επομένως, είναι άδικο γι' αυτόν τον οργανισμό, κάποιος άλλος να τον ζημιώσει και να εμποδίσει την ανάπτυξή του. (Nussbaum M. C., 2006, σ. 349) Αυτή η ιδέα βρίσκεται στον πυρήνα της προσέγγισης των ικανοτήτων της Nussbaum για τα άλλα ζώα.

Ο γενικός στόχος της θεωρίας των ικανοτήτων είναι, όπως έχουμε ήδη πει, η αποτύπωση πολιτικών αρχών, που να διαμορφώνουν τη σχέση του ανθρώπου με τα άλλα ζώα, ακολουθώντας τη βασική διαίσθηση της θεωρίας. Η διαίσθηση αυτή περιλαμβάνει την ιδέα, όπως είδαμε και στην αμέσως προηγούμενη παράγραφο, ότι όλα τα αισθανόμενα όντα δεν θα πρέπει να αποκόπτονται από την ευκαιρία για μια ακμάζουσα και αξιοπρεπή ζωή, σύμφωνα με το είδος τους. Επιπλέον, πρέπει όλα να έχουν ευκαιρίες για την ανάπτυξή τους. Η θεωρία αυτή αποδίδει άμεσες υποχρεώσεις στον άνθρωπο απέναντι στα άλλα ζώα, σε αντίθεση με τη συμβολαιοκρατική θεωρία του Rawls (Nussbaum M. C., 2006, σ. 351). Επίσης, ως αντικείμενο της ηθικής συμπεριφοράς, συγκεκριμένα της δικαιοσύνης, η θεωρία αντιλαμβάνεται το κάθε άτομο ξεχωριστά και όχι σύνολα ατόμων, σε αντίθεση με την ωφελμιστική θεωρία. (Nussbaum M. C., 2006, σσ. 357-358)

Η Nussbaum, όπως και στην περίπτωση των ανθρώπινων κοινωνιών, προτείνει μια λίστα με τις βασικές ουσιώδεις ικανότητες των άλλων ζώων, οι οποίες

¹¹⁰ Στο πρώτο κεφάλαιο, όπως είδαμε, ο Αριστοτέλης παρουσιάστηκε να έχει διαφορετικές απόψεις. Εδώ η Nussbaum παραλείπει τις αξιολογικές απόψεις του Αριστοτέλη και περιορίζεται στις επιστημονικές απόψεις του, που αφορούν τον τρόπο μελέτης ανθρώπων και άλλων ζώων.

γεννούν άμεσα δικαιώματα γι' αυτά και κάθε ανθρώπινη κοινωνία οφείλει να τα διασφαλίζει. Οι ουσιώδεις, λοιπόν, ικανότητες που προτείνει είναι οι ακόλουθες:

1. Η ζωή
2. Η σωματική υγεία
3. Η σωματική ακεραιότητα
4. Οι αισθήσεις, η φαντασία, η σκέψη
5. Τα συναισθήματα
6. Η πρακτική λογική
7. Οι σχέσεις
8. Η σχέση με τα άλλα είδη
9. Το παιχνίδι
10. Ο έλεγχος του περιβάλλοντος (Nussbaum M. C., 2006, σ. 392)

Στην περίπτωση των άλλων ζώων, η Nussbaum θεωρεί ότι η προάσπιση των ικανοτήτων τους πρέπει να είναι εντονότερη, μια και τα ζώα δεν συμμετέχουν στη θέσπιση των κανόνων που ρυθμίζουν μια κοινωνία. Η μη συμμετοχή τους, όπως είναι φυσικό και αναμενόμενο, μπορεί εύκολα να σημαίνει την παράλειψη βασικών τους αναγκών και ευκαιριών. (Nussbaum M. C., 2006, σσ. 351-352). Λόγω της ύπαρξης πολλών και διαφορετικών ειδών, το καθένα με τη δική του ιδιαίτερη φύση, η Nussbaum θεωρεί ότι είναι προτιμότερο να ψάξουμε για ένα σύνολο πολιτικών αρχών οι οποίες θα στοχεύουν απλώς, και γενικά, στη διευκόλυνση και την προστασία της ανάπτυξης των άλλων ζώων, αποφεύγοντας να ορίσουμε το τι είναι καλό¹¹¹. (Nussbaum M. C., 2006, σ. 352)

Επιπλέον, η Nussbaum θεωρεί ότι κάθε κράτος οφείλει να εντάξει στο Σύνταγμά του τα άλλα ζώα ως υποκείμενα δικαίου καθώς και τη ρητή δέσμευση ότι τα άλλα ζώα θα αντιμετωπίζονται ως όντα τα οποία είναι δικαιούχοι αξιοπρεπούς διαβίωσης. (Nussbaum M. C., 2006, σ. 400) Φυσικά, υπάρχουν και περιπτώσεις κατά τις οποίες ένα ζήτημα, σχετικό με τα άλλα ζώα, δεν αφορά μόνο ένα κράτος. Αυτές οι περιπτώσεις απαιτούν, κατά κάποιο τρόπο, τη διεθνή συνεργασία. Παραδείγματα

¹¹¹ Αυτό είναι και μια στρατηγική για την αποφυγή της νατουραλιστικής πλάνης.

τέτοιων περιπτώσεων μπορεί να είναι η προστασία ενός βιότοπου και η εξάλειψη των βίαιων πρακτικών. (Nussbaum M. C., 2006, σ. 401) Δεδομένων των περιπτώσεων αυτών, προκύπτει ότι τα άλλα ζώα πρέπει να είναι υποκείμενα και του Διεθνούς Δικαίου.

Όπως γίνεται άμεσα φανερό, η προσέγγιση των ικανοτήτων της Nussbaum είναι κυρίως μια πολιτική θεωρία. Ακόμη και η επέκταση που επιχειρεί για χάρη των άλλων ζώων γίνεται στο πλαίσιο της πολιτικής. Αυτό δεν είναι απαραίτητα αρνητικό. Με βάση τις συνθήκες που επικρατούν για τα άλλα ζώα, και τις οποίες παρουσίασε με λεπτομέρειες ο Peter Singer, είναι απαραίτητο να υπάρξει και η κατάλληλη πολιτική για τη διευθέτηση του ζητήματος. Βέβαια, σύμφωνα και με τον Tom Regan, δεν αρκεί η βελτίωση¹¹² του συστήματος αλλά είναι απαραίτητη η ολοκληρωτική του αντικατάσταση (Regan, 2012). Για να είναι δυνατή η αντικατάσταση αυτή, είναι απαραίτητη μια ισχυρή θεμελίωση για την Ηθική που πρέπει να αφορά τα άλλα ζώα. Μια πρώτη αντίρρησή μου στην προσέγγιση της Nussbaum αφορά στο γεγονός ότι η προσέγγισή της δεν αξιώνει κάποια θεμελίωση. Αυτό στο οποίο «βολεύεται» είναι απλώς η συναίνεση, ένα *modus vivendi*.

Η παραπάνω συναίνεση πρέπει να είναι το αποτέλεσμα της κοινής διαίσθησης ότι τα άλλα ζώα, σαν πολύπλοκοι οργανισμοί, ομοιάζουν με τον άνθρωπο. Εφόσον ο άνθρωπος κατέχει δικαιώματα, τότε είναι λογικό οι οργανισμοί οι οποίοι είναι σαν αυτόν να κατέχουν παρόμοια δικαιώματα. Το επιχείρημα της Nussbaum στηρίζεται σε μια αναλογία. Αντιλαμβανόμαστε ότι αυτή περιγράφει κάτι πραγματικό, μια και η Επιστήμη, όσον αφορά τα άλλα ζώα, την επιβεβαιώνει συνεχώς. Αυτό που αποτελεί πρόβλημα είναι το γεγονός ότι η προσέγγιση βασίζεται απλώς σε μια διαίσθηση και, όπως είναι φυσικό, μια θεωρία της Ηθικής δεν δύναται να στηρίζεται στην απλή ομοιότητα, ούτε μπορεί να προκύπτει από τον θαυμασμό.

¹¹² Όσον αφορά τα πειράματα πάνω στα άλλα ζώα, η Nussbaum ορισμένα τα θεωρεί αναπόφευκτα, σε αντίθεση με τον Peter Singer, καθώς μας προσφέρουν, όπως λέει, πολύτιμες γνώσεις, κυρίως στην Ιατρική. Αυτό που προτείνει για τη βελτίωση της κατάστασης είναι να μην γίνονται τα πειράματα που δεν είναι απολύτως απαραίτητα. (Nussbaum M. C., 2006, σσ. 403-404)

Πέρα από τις παραπάνω αδυναμίες, η προσέγγιση των ικανοτήτων παρουσιάζει άλλο ένα σημαντικό πρόβλημα. Κάθε φορά που κάποια πολιτική πρακτική επεμβαίνει στον τρόπο ζωής ατόμων ή ομάδων, για λόγους κηδεμονευτικούς και προστατευτικούς, μπορεί να κατηγορηθεί για πατερναλισμό. Πράγματι, η προσέγγιση των ικανοτήτων έχει επικριθεί για πατερναλιστικές τάσεις (Arneson, 2000). Βέβαια, πρόκειται για μια αναπόφευκτη εξέλιξη σε κάθε περίπτωση που η χάραξη πολιτικής θεωρείται ότι πρέπει να γίνεται από το κράτος (ή άλλη αρχή), αποκλείοντας ταυτόχρονα τη συμμετοχή αυτών που εκπροσωπούνται.¹¹³ Είναι λοιπόν εμφανέστερος ο πατερναλισμός της προσέγγισης των ικανοτήτων στην περίπτωση των άλλων ζώων, μια και, εκ των πραγμάτων, είναι αδύνατη η συμμετοχή τους στη χάραξη οποιασδήποτε πολιτικής, όπως και η εκ των υστέρων αξιολόγηση της εφαρμογής αυτής της πολιτικής. Πέρα όμως απ' αυτό, το να τους αποδίδουμε ορισμένες ικανότητες – π.χ., τις ικανότητες της λίστας της Nussbaum, που είναι πολύ περιορισμένη ποσοτικά και ποιοτικά- ενώ δεν γνωρίζουμε με ακρίβεια τον τρόπο που λειτουργούν^{114 115}, δεν είναι υπερβολή να πούμε ότι είναι αυθαιρεσία¹¹⁶. Φυσικά, η Nussbaum προτείνει τις συγκεκριμένες ικανότητες, ακριβώς επειδή τις θεωρεί πολύ γενικές, ώστε να μπορούν να συμπεριλάβουν πολλές διαφορετικές λειτουργίες.

¹¹³ Ο πατερναλισμός αφορά την παρέμβαση με κηδεμονευτικό και προστατευτικό χαρακτήρα στη ζωή ατόμων (ή ομάδων), χωρίς τη θέλησή τους, η οποία παρέμβαση στηρίζεται στον ισχυρισμό ότι με αυτόν τον τρόπο προστατεύεται η ευζωία τους (Dworkin, Winter 2017 Edition).

¹¹⁴ Αν και υπάρχει η διάθεση για διαχωρισμό του όρου λειτουργία από τον όρο ικανότητα, κυρίως για την αποφυγή του πατερναλισμού, κατά τη γνώμη μου, κάτι τέτοιο δεν είναι δυνατό. (βλ. Claassen, R. (2014) *Capability Paternalism, Economics and Philosophy*, 30(1), pp. 57–73). Όταν λέμε ότι κάποιος έχει τη ικανότητα, π.χ. της ζωής, εννοούμε ότι κάποιος έχει τη ικανότητα να εκτελέσει μια εγγενή λειτουργία του.

¹¹⁵ Για το συγκεκριμένο ζήτημα, είναι πολύ διαφωτιστικό το βιβλίο του Frans de Waal, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?*, στο οποίο παρουσιάζονται πολλές περιπτώσεις όπου τα άλλα είδη φαίνεται να διαθέτουν μεγαλύτερη ευφυΐα απ' ό,τι ο άνθρωπος. (de Waal, 2016)

¹¹⁶ Ο Arneson ασκεί κριτική στη λίστα της Nussbaum, όσον αφορά τις ανθρώπινες ικανότητες, ως μια λίστα στην οποία δεν εξαντλούνται ούτε περιέχονται όλες οι πραγματικές ικανότητες (Arneson, 2000). Πόσω μάλλον στην περίπτωση των άλλων ζώων, όπου η γνώση μας είναι περιορισμένη, σε σύγκριση πάντα με τη γνώση μας για τον άνθρωπο.

Όπως μπορούμε να συναγάγουμε από όλα τα παραπάνω, η προσέγγιση των ικανοτήτων θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ένα είδος «αποτελεσματικής θεωρίας»¹¹⁷. Ενώ συνάδει με την κοινή λογική, εντούτοις, δεν μπορεί να στηρίξει την ηθική για τα άλλα ζώα, ως μια ηθική θεωρία με την απαραίτητη θεμελίωση.

2.6.2. Josephine Donovan (Ηθική της φροντίδας)

Η Ηθική της φροντίδας αποτελεί ένα σημαντικό κομμάτι της φεμινιστικής θεωρίας¹¹⁸ και έχει διατυπωθεί αρχικά από την Carol Gilligan. Η Josephine Donovan, μαζί με άλλους θεωρητικούς, εισήγαγε τη θεωρία αυτή στη συζήτηση για τα άλλα ζώα (Donovan, 2006).

Στο κεφάλαιο για τον Richard Ryder, είδαμε ότι στον πυρήνα της ηθικής που αυτός προτείνει βρίσκεται το ζήτημα του πόνου. Μια παρόμοια προσέγγιση, θα μπορούσαμε να πούμε, είναι και η Ηθική της φροντίδας. Στην προσέγγιση όμως αυτή, ο πόνος δεν είναι το χαρακτηριστικό εκείνο που από μόνο του αρκεί ώστε να υποστηριχθεί μια Ηθική για τα άλλα ζώα. Σ' αυτήν την προσέγγιση, έπειτα από την αναγνώριση του πόνου στα άλλα ζώα, προκύπτουν συναισθήματα συμπάθειας, τα οποία είναι και η ουσιαστική βάση της συγκεκριμένης θεωρίας.

¹¹⁷ Η φράση «αποτελεσματική θεωρία» χρησιμοποιείται στην επιστήμη για να χαρακτηρίσει μια θεωρία η οποία περιγράφει ένα σύνολο παρατηρήσεων, χωρίς να αναφέρεται επαρκώς, αλλά ούτε επιδιώκεται και μια σύνδεση, στις αιτίες που βρίσκονται πίσω από τις παρατηρήσεις αυτές. Με άλλα λόγια, η φράση περιγράφει μια θεωρία η οποία «καταπιάνεται» με όποια δεδομένα έχει διαθέσιμα και σχηματίζει ένα «πρόχειρο» θεωρητικό μοντέλο, χωρίς να είναι όλα τα στοιχεία που το απαρτίζουν απαραίτητως αποδεδειγμένα. Εδώ φυσικά, θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι η φράση αυτή δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί στο συγκεκριμένο πλαίσιο, όμως τη χρησιμοποιώ περισσότερο για να τονίσω το γεγονός ότι η θεωρία της Nussbaum δεν επιδιώκει τη θεμελίωση αλλά αρκείται σε μια πρόχειρη εκτίμηση κάποιων παρατηρήσεων. Παρ' όλα αυτά, όπως είναι, μπορεί να χρησιμοποιείται διότι ανταποκρίνεται στο κοινό αίσθημα.

¹¹⁸ Μπορούμε εύκολα να αντιληφθούμε το γιατί μια φεμινιστική θεωρία μπορεί να επεκτείνεται σε μια θεωρία για τα άλλα ζώα. Ακολουθείται η αναλογία σεξισμός-ειδισμός.

Όπως είδαμε, η Martha Nussbaum θέτει ως αφετηρία την παρατήρηση και τα συναισθήματα που γεννώνται απ' αυτήν. Η παρατήρηση ότι τα ζώα ομοιάζουν τόσο πολύ με τον άνθρωπο συνεπάγεται ότι προφανώς διαθέτουν παρόμοια βασικά δικαιώματα. Η Josephine Donovan θέτει ως αφετηρία την παρατήρηση, όπως η Nussbaum, όμως ακολουθεί μια πορεία σκέψης με διαφορετικό περιεχόμενο. Αναγνωρίζει την ομοιότητα των άλλων οργανισμών με τον άνθρωπο, όμως το συναίσθημα το οποίο προκύπτει για την Donovan είναι η συμπάθεια. Συμπάθεια κυρίως για τον πόνο που αισθάνονται, ο οποίος ομοιάζει με τον πόνο του ανθρώπου. Η ευμενής αυτή διάθεση κατανόησης απέναντι στα άλλα ζώα επιτρέπει στον άνθρωπο να αντιληφθεί τη δική τους οπτική και τελικώς να αναπτύξει ηθική συμπεριφορά απέναντί τους.

Η Donovan ισχυρίζεται ότι η συμπάθεια δεν είναι ένα απλό συναίσθημα, ούτε η Ηθική της συμπάθειας είναι ανορθολογική. Απεναντίας, «περιλαμβάνει την άσκηση της ηθικής φαντασίας (moral imagination), μιας έντονης προσήλωσης στην πραγματικότητα του άλλου, που απαιτεί ισχυρές δυνάμεις παρατήρησης και συγκέντρωσης, καθώς επίσης και ικανότητες αξιολόγησης και κρίσης. Πρόκειται τόσο για μια γνωσιακή, όσο και συναισθηματική άσκηση». (Donovan, 2012) Όπως βλέπουμε, η Donovan χρησιμοποιεί τον όρο «συμπάθεια» (sympathy). Ωστόσο, φαίνεται να τον ταυτίζει με τον όρο «ενσυναίσθηση» (empathy), τον οποίο είδαμε στο κεφάλαιο για τον Paul Taylor. Πράγματι, η Donovan δεν φαίνεται να διαχωρίζει τις δύο έννοιες, καθώς συμφωνεί με τον Paul Taylor για το περιεχόμενο του όρου ενσυναίσθηση¹¹⁹ (Donovan, 2012), παρότι η ίδια χρησιμοποιεί τον όρο συμπάθεια.

Οι παραπάνω έννοιες, καθώς και η έννοια της συμπόνιας φαίνεται να συγγέονται στη σκέψη της Donovan, όχι ακούσια. Θεωρεί ότι οι όροι αυτοί είναι αλληλένδετοι, πιο συγκεκριμένα, είναι ο ένας λογική συνέχεια του άλλου. Έτσι, η πρωταρχική εμπειρία της συμπάθειας οδηγεί στη γνωστική ενσυναίσθηση και αποτίμηση των αναγκών του άλλου οργανισμού και μέσω της πολιτικής ανάλυσης

¹¹⁹ Κατά τη γνώμη μου, η Donovan εδώ απομονώνει την ιδέα του Paul Taylor για την ενσυναίσθηση. Όπως είδαμε, ο Taylor αποδίδει στην έννοια αυτή αποκλειστικά γνωστικό περιεχόμενο, καθώς θεωρεί ότι η οποιαδήποτε συναισθηματική εμπλοκή αλλοιώνει την απόλυτη ηθική συμπεριφορά. Σ' αυτό το θέμα είναι περισσότερο καντιανός απ' ό,τι θα ήθελε η Donovan.

οδηγεί σε μια Ηθική της φροντίδας. Για την Donovan, καμιά ηθική δεν μπορεί να είναι απολιτική, καθώς πάντα διαμορφώνεται μέσα σε συγκεκριμένο πολιτικό και αξιακό πλαίσιο. Για να φτάσουμε όμως στον τελικό σκοπό που είναι η εφαρμογή μιας Ηθικής της φροντίδας όσον αφορά τη μεταχείριση των άλλων ζώων, πρέπει απαραίτητα να ξεκινήσουμε από την προσήλωση στον πόνο των άλλων ζώων, η εμπειρία του οποίου θα ενεργοποιήσει την ηθική μας φαντασία, ώστε να προχωρήσουμε στη διαμόρφωση μιας πολιτικής για την ηθική μεταχείρισή τους. (Donovan, 2012) Φυσικά, η μετάβαση από την αρχική εμπραθητική κατανόηση μιας κατάστασης στη διαμόρφωση μιας ηθικής αντίδρασης απαιτεί την πρότερη κατάλληλη ηθική και πολιτική διαπαιδαγώγηση (Donovan, 2006).

Η έννοια του «διαλόγου» έχει επίσης μια σημαίνουσα θέση στη Ηθική της φροντίδας και είναι άμεσα συνδεδεμένη με την παραπάνω διαδικασία. Στην περίπτωση φυσικά των άλλων ζώων, έχουμε έναν ιδιότυπο διάλογο ο οποίος είναι δυνατός με την ενσυναίσθηση. Μέσω αυτού του διαλόγου γνωρίζουμε ότι τα άλλα ζώα δεν θέλουν, π.χ., να σφαγιαστούν, να πονέσουν κ.τ.λ. Μπορούμε, νομίζω, να πούμε ότι στην ουσία πρόκειται για την «κοινοποίηση» των αναγκών των άλλων οργανισμών προς τον άνθρωπο, η οποία γίνεται τελικώς εκ μέρους του ανθρώπου. (Donovan, 2006)

Είναι αλήθεια, όπως λέει και ο Gary Francione, σχολιάζοντας το βιβλίο της Donovan και της Adams *Beyond Animal Rights: A Feminist Ethic for the Treatment of Animals*, ότι η Ηθική της φροντίδας για τα άλλα ζώα φαίνεται να παρουσιάζεται με έναν απλοϊκό και επιδερμικό τρόπο. Ενώ ο βασικός στόχος της προσπάθειας των δυο συγγραφέων είναι να προσφέρει μια εναλλακτική προσέγγιση στην υπάρχουσα διαδεδομένη θεωρία των δικαιωμάτων, τελικώς δεν τα καταφέρνει. (Francione, 2008, σ. 190) Πράγματι, η θεωρία των δικαιωμάτων υπερτερεί, με τα όποια προβλήματά της. Κυρίως, θα λέγαμε, στο ζήτημα της θεμελίωσης.

Εκτός από το παραπάνω πρόβλημα που εντοπίζει ο Francione, νομίζω ότι η Ηθική της φροντίδας, έχει και ένα άλλο σοβαρό πρόβλημα. Όπως λέει η Donovan, η ικανότητά μας για φροντίδα βρίσκεται σε μια έμφυτη ικανότητά μας για συμπάθεια. Αυτή η ικανότητα αρκεί να επεκταθεί για να συμπεριλάβει και τα άλλα

ζώα. (Donovan, 2012) Το γεγονός, όμως, ότι ο άνθρωπος είναι σε θέση ορισμένες φορές να διάκειται ευμενώς προς τους υπόλοιπους οργανισμούς του πλανήτη, είτε από συμπάθεια, είτε μέσω μιας γνωστικής ενσυναίσθησης, αυτό από μόνο του, δεν αρκεί, ώστε να θεμελιώσει μια θεωρία Ηθικής. Θεωρώ ότι η ενσυναίσθηση είναι απαραίτητη, ως εργαλείο της Ηθικής, προς την κατεύθυνση της ηθικής συμπεριφοράς, όμως νομίζω ότι δεν μπορεί να θεμελιώσει μια κανονιστική ηθική θεωρία.

Κατά τη γνώμη μου, η θεωρία αυτή, ενώ, εκ πρώτης όψεως, φαίνεται ελκυστική, δεν θεμελιώνεται επαρκώς. Νομίζω ότι αυτό γίνεται άμεσα φανερό, καθώς φαίνεται να αποτελεί μια περιγραφική παρουσίαση του ηθικού συναισθήματος και του τρόπου που αυτό εκδηλώνεται και έχει ελάχιστη σχέση με τον κανονιστικό χαρακτήρα που θα απαιτούσε ενδεχομένως μια ηθική θεωρία.

Μικρή ανακεφαλαίωση

Αυτές ήταν ορισμένες από τις σύγχρονες εξισωτικές θεωρίες σχετικά με την ηθική απέναντι στα άλλα ζώα. Κοινό σημείο για τις περισσότερες είναι η προσπάθεια ανεύρεσης κάποιου χαρακτηριστικού το οποίο να είναι κοινό σε όλα τα έμβια όντα, με σκοπό η συμπερίληψή τους στην ηθική κοινότητα να θεωρείται επιβεβλημένη. Έτσι, συνοψίζοντας, ο Singer τοποθετεί ως βάση το «αισθάνεσθαι» (sentience), ο Ryder την αίσθηση του πόνου, ο Taylor την έννοια «τελλολογικό κέντρο ζωής», ο Regan την έννοια «υποκείμενο μιας ζωής» και τέλος η Korsgaard ρίχνει το βάρος στον ίδιο τον άνθρωπο. Οι δυο τελευταίες θεωρίες, χρησιμοποιώντας την αναλογία ανάμεσα στον άνθρωπο και τα άλλα ζώα, δεν επιδιώκουν τόσο μια ισχυρή θεμελίωση, αλλά απευθύνονται, κατά τη γνώμη μου, στον κοινό νου και στο κοινό αίσθημα.

Όλες αυτές οι θεωρίες με κάποιον τρόπο προσπαθούν να αποφύγουν τον ανθρωποκεντρισμό όσον αφορά την ηθική για τα άλλα ζώα, προτείνοντας κάτι που μπορεί να εξισώνει τον άνθρωπο και τα άλλα ζώα ως προς την αξία της ζωής τους. Είναι εύκολο να παρατηρήσουμε, με βάση τα παραπάνω, ότι ο Taylor και ο Regan τοποθετούν ως βάση της θεωρίας τους τη *ζωή*, ο Taylor τη ζωή του οργανισμού ή καλύτερα τον ίδιο τον ζωντανό οργανισμό ως μεμονωμένο άτομο, ενώ ο Regan τη *ζωή* (συγκεκριμένα τη ζωή των υποκειμένων μιας ζωής, η οποία η ίδια διαθέτει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά) ως ιδιαίτερο χαρακτηριστικό που χρήζει σεβασμού. Και ο Singer και ο Ryder περιορίζονται σε ένα πιο συγκεκριμένο χαρακτηριστικό, αυτό της αίσθησης. Νομίζω ότι οι τρεις τελευταίοι (Regan, Singer, Ryder) μ' αυτόν τον τρόπο δέχονται ως μέλη της ηθικής κοινότητας τον άνθρωπο και τα άλλα ζώα, ενώ ο Taylor συμπεριλαμβάνει και όλα τα υπόλοιπα είδη ζωής, όπως φυτά, μικροοργανισμούς κ.α.¹²⁰ Για να αποφύγουν τα προβλήματα που προκύπτουν

¹²⁰ Στην περίπτωση της Korsgaard, επειδή δεν αναφέρεται ρητά σε κάποιο συγκεκριμένο χαρακτηριστικό αλλά γενικώς στα άλλα ζώα, για τα οποία τα πράγματα μπορεί να αποβούν καλά ή δυσάρεστα, θεωρώ ότι είναι ανοιχτό το ενδεχόμενο να συμπεριλαμβάνονται όλοι οι οργανισμοί, χωρίς όμως η ίδια να το αναφέρει. Όπως και να έχει, δεν συμπεριλαμβάνω την προσέγγισή της στην

αναπόφευκτα στις θεωρίες τους από τη σύγκρουση των συμφερόντων ανάμεσα στα είδη και στους κανόνες που θεωρούν ότι πρέπει να ρυθμίζουν την επίλυση αυτών των συγκρούσεων, αναγκάζονται τελικώς να αποδώσουν μεγαλύτερη αξία στην ανθρώπινη ζωή και μοιραία να υποπέσουν σε ένα είδος ανθρωποκεντρισμού.

παραπάνω λίστα, επειδή δεν επιχειρεί να την εφαρμόσει σε επιμέρους περιπτώσεις επίλυσης συγκρούσεων συμφερόντων. Έτσι, φαίνεται ότι η ίδια δεν υποπίπτει στον ανθρωποκεντρισμό.

ΜΕΡΟΣ Β'

1. Βασικά προβλήματα για τη διαμόρφωση μιας ηθικής θεωρίας για τα άλλα ζώα

Στο προηγούμενο μέρος της παρούσας μελέτης, προσπάθησα να παρουσιάσω τις σημαντικότερες, κατά τη γνώμη μου, θεωρίες και απόψεις για την υπεράσπιση της ηθικής υπόστασης των άλλων ζώων. Στο παρόν μέρος, θα αποπειραθώ να παρουσιάσω τα σημαντικότερα, κατά τη γνώμη μου, προβλήματα που παρουσιάζονται στην πορεία προς τη διαμόρφωση μιας ηθικής θεωρίας για τα άλλα ζώα.

Θεωρώ ότι η αναγνώριση των προβλημάτων αυτών θα μας επιτρέψει στη συνέχεια να προχωρήσουμε στη διαμόρφωση μιας προσέγγισης απαλλαγμένης από αυτά.

1.1. Η Νατουραλιστική Πλάνη: ένα βασικό πρόβλημα για τη διαμόρφωση κάθε ηθικής θεωρίας.

Όπως έχουμε ήδη δει¹²¹, η νατουραλιστική πλάνη είναι όμοια με το πρόβλημα δέον = είναι, σύμφωνα με το οποίο δεν μπορούμε να συναγάγουμε μια πρόταση του «πρέπει» από μια πρόταση του «είναι», όπως επίσης ομοιάζει και με το λογικό σφάλμα *argumentum ad naturam* (*appeal to nature fallacy*), σύμφωνα με το οποίο, αν κάτι είναι φυσικό (συμβαίνει στη Φύση) δεν σημαίνει ότι είναι καλό. Σ' αυτό το σημείο, είναι νομίζω σωστό να δούμε λίγο καλύτερα τι ακριβώς εννοούμε με καθένα από αυτά τα τρία λογικά σφάλματα, ώστε να διασαφηνίσουμε και το σημείο όπου αυτά τελικώς συναντώνται.

Στο κεφάλαιο για τον Richard Ryder, αναφέρθηκα στη νατουραλιστική πλάνη του Moore, όμως, καλό θα ήταν να αποσαφηνίσουμε την πλάνη αυτή. Στην πραγματικότητα, το σφάλμα της νατουραλιστικής πλάνης είναι ελαφρώς πιο σύνθετο απ' ό,τι θα χαρακτηρίζαμε τα άλλα δύο σφάλματα.

Σύμφωνα με τον Moore, η έννοια «καλό» είναι μια έννοια απλή, η οποία δεν μπορεί να αναλυθεί περαιτέρω, επομένως δεν μπορεί να οριστεί. Αν δεν ισχύει αυτό, τότε ή είναι μια σύνθετη έννοια ή είναι μια λέξη χωρίς καμιά απολύτως σημασία (Moore, 1903, σ. § 13 ¶ 1). Σε περίπτωση που δεχθούμε ότι είναι μια σύνθετη έννοια, τότε οποιοσδήποτε ορισμός δοθεί, μπορεί να τεθεί η ερώτηση αν το αντικείμενο που αντανακλά το περιεχόμενο του ορισμού είναι καθαυτό καλό. Δηλαδή, π.χ., αν ορίσουμε το καλό ως αυτό που θέλουμε να επιθυμούμε, το οποίο φαίνεται ένας ορθός ορισμός, και πούμε ότι ένα συγκεκριμένο αντικείμενο A είναι καλό επειδή θέλουμε να το επιθυμούμε, τότε τίθεται η ερώτηση: Είναι καλό να θέλουμε να επιθυμούμε το A;. Δηλαδή, έχουμε φτάσει στο σημείο απ' το οποίο ξεκινήσαμε, καθώς πάλι δεν ξέρουμε αν το A είναι καλό ή όχι (Moore, 1903, σ. § 13 ¶ 2). Στην περίπτωση που νομίζουμε ότι το καλό δεν έχει κάποια δική του σημασία,

¹²¹ Βλέπε κεφ. 2.2 του παρόντος, σ.σ. 54-55.

ο Moore προτείνει να ορίσουμε το καλό ως το ευχάριστο. Τότε, καταλήγουμε σε μια ταυτολογία: Το ευχάριστο είναι ευχάριστο. Παρ' όλα αυτά, η απλή σκέψη πάνω στην έννοια του καλού μπορεί να μας πείσει ότι πρόκειται για μια έννοια με τη δική της σημασία (Moore, 1903, σ. § 13 ¶ 3). Από όλα τα παραπάνω, προκύπτει ότι το καλό είναι μια έννοια η οποία δεν μπορεί να οριστεί μέσω κάποιας άλλης έννοιας. Άρα, είναι μια έννοια η οποία είναι απλή (όχι σύνθετη) και έχει τη δική της σημασία. Χρησιμοποιώντας άλλα λόγια, μπορούμε να πούμε ότι είναι ένα κατηγορημα.

Ένα συγκεκριμένο χρώμα, π.χ., το κίτρινο είναι μια τέτοιου είδους έννοια, δηλαδή κατηγορημα. Όπως έχουμε δει, το κίτρινο (ή οποιοδήποτε άλλο χρώμα) δεν μπορεί να οριστεί μέσω κάποιας άλλης έννοιας. Ένα συγκεκριμένο μήκος κύματος μπορεί να προκαλέσει την αίσθηση κίτρινο, δεν ταυτίζεται όμως με αυτήν, επομένως το να πούμε ότι το κίτρινο είναι ένα συγκεκριμένο μήκος κύματος είναι λάθος¹²². Φυσικά, ενώ δεν μπορούμε να πούμε τι είναι το κίτρινο, μπορούμε να αναγνωρίσουμε αν ένα αντικείμενο διαθέτει αυτό το χαρακτηριστικό. Έτσι, το γεγονός ότι δεν μπορούμε να ορίσουμε το κατηγορημα «καλό», δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε να αναγνωρίσουμε πράγματα τα οποία φέρουν αυτό το κατηγορημα.

Όμως, τι ακριβώς είναι η νατουραλιστική πλάνη; Ως εδώ, έχουμε απλώς καταλήξει ότι η έννοια «καλό» είναι μια απλή έννοια, η οποία δεν μπορεί να οριστεί με αναφορά σε καμία άλλη. Εκτός όμως ότι η έννοια «καλό» είναι απλή, ταυτόχρονα είναι μια έννοια η οποία δεν αφορά τη Φύση (Moore, 1903, σ. § 12 ¶ 1). Ο Moore χρησιμοποιεί τον όρο νατουραλιστική πλάνη μόνο για να ονομάσει το σφάλμα της σύγχυσης της έννοιας «καλό», το οποίο δεν αφορά κάτι φυσικό, με κάποια άλλη έννοια η οποία αφορά τη Φύση. Αν, για παράδειγμα, ορίσουμε την

¹²² Είναι μια σχέση συνεπαγωγής κι όχι ταύτισης. Σχηματικά, έχει ως εξής:

Συγκεκριμένο μήκος κύματος = κίτρινο (ΛΑΘΟΣ)

Συγκεκριμένο μήκος κύματος => κίτρινο (ΣΩΣΤΟ)

Νομίζω ότι είναι σωστό, αφού το κίτρινο είναι πράγματι μια υποκειμενική αίσθηση που παράγεται από ένα μήκος κύματος και την επεξεργασία που διενεργεί ο εγκέφαλος στο συγκεκριμένο μήκος κύματος. Αυτό γίνεται περισσότερο κατανοητό, αν σκεφτούμε την περίπτωση της αχρωματοψίας, όπου ένα άτομο βλέπει το πράσινο ως κόκκινο και αντίστροφα.

έννοια «ευχάριστο», η οποία είναι μια φυσική έννοια, με την έννοια «κόκκινο, που είναι επίσης μια φυσική έννοια, τότε, ενώ έχουμε διαπράξει ένα λογικό σφάλμα, όπως το να ορίσουμε μια απλή έννοια με αναφορά σε μια άλλη, δεν χρειάζεται να ονομάσουμε την πλάνη αυτή νατουραλιστική. (Moore, 1903, σ. § 12 ¶ 1)

Αυτό που τελικά αντιλαμβανόμαστε, είναι ότι η νατουραλιστική πλάνη δεν αφορά απλώς τη σύγχυση δυο απλών εννοιών, αλλά αφορά τη σύγχυση της έννοιας «καλό», που είναι μια έννοια της Ηθικής, με οποιαδήποτε έννοια που ανήκει στη Φύση. Η μια πλευρά της νατουραλιστικής πλάνης, λοιπόν, θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι αυτή που εμπλέκει φυσικές ιδιότητες στον ορισμό βασικών εννοιών της Ηθικής. Εκτός όμως από την προαναφερθείσα εννοιολογική πλευρά, υπάρχει και η πλευρά όπου οι κανόνες της Ηθικής απορρέουν από προτάσεις του *είναι* του φυσικού κόσμου. Δηλαδή, προτάσεις του «πρέπει» φαίνεται να πηγάζουν από προτάσεις του «είναι».

Την παραπάνω δεύτερη μορφή της νατουραλιστικής πλάνης τη συναντούμε στο έργο του Χιουμ, *Πραγματεία για την Ανθρώπινη Φύση*, στο τρίτο βιβλίο, όπου μιλάει για την Ηθική. Φυσικά, ο Χιουμ θεωρεί ότι οι προτάσεις της Ηθικής δεν μπορούν να πηγάζουν από τη λογική και αυτό που ουσιαστικά θέλει να κάνει είναι να φτάσει στο συμπέρασμα ότι η Ηθική είναι ένα ζήτημα που έχει να κάνει με το συναίσθημα. Στην πορεία της σκέψης του, όμως, διατυπώνει την ιδέα του για το λογικό σφάλμα της συνεπαγωγής προτάσεων του «πρέπει» από προτάσεις του «είναι», η οποία ιδέα φαίνεται να αποτελεί έκτοτε ένα σοβαρό πρόβλημα για την Ηθική.

Σε κάθε σύστημα ηθικής το οποίο έχω συναντήσει ως τώρα, πάντα έχω παρατηρήσει ότι ο συγγραφέας προχωρεί για κάποιο χρονικό διάστημα με τους συνήθεις τρόπους συλλογισμού και καθιερώνει την ύπαρξη ενός Θεού, ή κάνει παρατηρήσεις σχετικά με τις ανθρώπινες υποθέσεις, όταν ξαφνικά με έκπληξή μου βρίσκω ότι, αντί για τα συνήθη ζευγαρώματα των προτάσεων «είναι» και «δεν είναι», δεν συναντώ πρόταση που να μην είναι συνδεδεμένη με ένα «πρέπει» ή «δεν πρέπει». Αυτή η αλλαγή είναι ανεπαίσθητη, έχει όμως συνέπειες. Διότι, εφόσον αυτό το «πρέπει» ή το «δεν πρέπει» εκφράζει μια εντελώς νέα σχέση και ισχυρισμό, είναι απαραίτητο να παρατηρηθεί και να εξηγηθεί. Την ίδια στιγμή πρέπει να δοθεί ένας λόγος γι' αυτό που φαίνεται ολωσδιόλου αδιανόητο, το πώς δηλαδή αυτή η σχέση παράγεται από άλλες [σχέσεις], οι οποίες είναι εντελώς διαφορετικές απ' αυτήν. Εφόσον, όμως, οι συγγραφείς δεν προνοούν γι' αυτό, θα αποτολμήσω να το

συστήσω στους αναγνώστες. Είμαι πεπεισμένος ότι αυτή η μικρή προσοχή θα ανατρέψει όλα τα χυδαία συστήματα της Ηθικής και θα μας επιτρέψει να δούμε ότι η διάκριση ανάμεσα στο κακό και στην αρετή δεν στηρίζεται μόνο στις σχέσεις των αντικειμένων, ούτε γίνεται αντιληπτή μέσω του λόγου. (Hume, 1975, σσ. 3.1.1 /469-470)

Η ένσταση που εξέφρασε ο Χιουμ, για τους δικούς του λόγους βέβαια, φαίνεται εύλογη. Η αλλαγή από τις προτάσεις του *είναι* στις προτάσεις του *πρέπει* υπαινίσσεται ότι με κάποιο τρόπο παρεισφρέει κάποιου τύπου ερμηνεία του τι είναι «καλό», η οποία δεν μπορεί να στηρίζεται στον τρόπο που σχετίζονται τα πράγματα μεταξύ τους. Κατά τη γνώμη μου, εδώ μπορούμε να πούμε ότι η νατουραλιστική πλάνη του Moore ενυπάρχει άρρητα κατά τη μετάβαση από μια πρόταση του *είναι* σε μια πρόταση του *πρέπει*. Δηλαδή, για να πραγματοποιηθεί το σφάλμα δέον = είναι, είναι απαραίτητη η νατουραλιστική πλάνη του Moore.

Όσον αφορά το λογικό σφάλμα *argumentum ad naturam* (*appeal to nature*), ελληνιστί επίκληση στη Φύση, αυτό περιγράφεται επαρκώς από την πρόταση «ό,τι είναι φυσικό είναι καλό». Η παραπάνω φράση αποτελεί καταφανές παράδειγμα αυτού που συζητήσαμε παραπάνω ως νατουραλιστική πλάνη, καθώς ταυτίζει το καλό με το φυσικό.

Με βάση τα παραπάνω, θεωρώ λοιπόν ότι το λογικό σφάλμα της νατουραλιστικής πλάνης μπορεί να ονομάσει και τους τρεις τύπους σφάλματος. Αυτό που παρατηρούμε, λαμβάνοντας υπ' όψιν και τα παραπάνω, είναι ότι, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, ορισμένες θεωρίες από αυτές που εξετάσαμε στο πρώτο μέρος της παρούσας μελέτης έχουν πράγματι υποπέσει στο λογικό αυτό σφάλμα. Αυτό είναι εμφανές στην περίπτωση του ωφελιμισμού του Singer και της θεωρίας του *rainism* του Ryder.

Η νατουραλιστική πλάνη δεν είναι καθολικά αποδεκτή ως ισχύον λογικό σφάλμα. Ένα τέτοιο παράδειγμα είδαμε και στην περίπτωση του Ryder, ο οποίος προσπάθησε να την προσπεράσει, θεωρώντας τη μη σχετική (Ryder R. D., 2002, σ. 17). Άλλη μια τέτοια περίπτωση είναι αυτή της Patricia Churchland. Στο βιβλίο της *Braintrust, What Neuroscience Tells Us About Morality*, η Churchland θεωρεί ότι η Ηθική είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ανθρώπινη βιολογία, και αποτελεί ένα

φυσικό φαινόμενο το οποίο προέρχεται από τη νευροβιολογία της προσήλωσης και των σχέσεων που αναπτύσσει ο άνθρωπος (Churchland, 2011, σ. 71). Όσον αφορά τη νατουραλιστική πλάνη, η Churchland ισχυρίζεται ότι είναι μια λανθασμένη ιδέα η οποία προέκυψε στον Moore, μάλλον λόγω της απλότητας που έχει, π.χ., η περιγραφή της έννοιας «καλό» με την έννοια «ευχάριστο» και η οποία στη συνέχεια τον οδήγησε σ' αυτήν τη συγκεκριμένη θεωρία για τις περιγραφές και τις περιέργες ιδέες για «μη φυσικές ιδιότητες», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει. Για την Churchland, ο ανθρώπινος εγκέφαλος, όπως και ο εγκέφαλος των άλλων ζώων, είναι οργανωμένος με τέτοιο τρόπο, ώστε να δίνει αξία στην επιβίωση και την καλή διαβίωση. Οι αντιλήψεις μας, λέει η Churchland, είναι διαποτισμένες με αξία και γι' αυτό έχουν δύναμη. (Churchland, 2011, σ. 189)

Φαίνεται ότι η άποψη της Churchland, όσον αφορά αυτήν καθαυτήν την προέλευση των ηθικών συναισθημάτων, φαίνεται να είναι ορθή. Θεωρώ όμως ότι αντιμετωπίζει τη νατουραλιστική πλάνη αφοριστικά. Κατά τη γνώμη μου, δεν πρέπει να παραβλέπουμε το γεγονός ότι ο Moore δέχεται ότι μπορούμε να αξιολογήσουμε αν κάτι είναι καλό ή όχι, δηλαδή μπορούμε να αποδώσουμε την ιδιότητα του «καλού» σε κάτι, χωρίς να διαπράττουμε τη νατουραλιστική πλάνη. Επομένως, σαφώς και ο άνθρωπος μπορεί να αξιολογήσει την επιβίωσή του και την καλή του διαβίωση ως καλές. Αυτό δεν έρχεται σε αντίθεση με τη νατουραλιστική πλάνη του Moore. Δεν μπορούμε όμως να περιγράψουμε την ίδια την έννοια «καλό» και κυρίως να αποδώσουμε σε μια κατάσταση της Φύσης τέτοια απόλυτη αξία, η οποία πρέπει να επιδιώκεται αυτή καθαυτήν. Νομίζω ότι τα παραδείγματα που αντιπαραβάλλει η Churchland, περιγράφοντας τι είναι φως κ.τ.λ. δεν είναι καθόλου σχετικά με αυτό που ήθελε να πει ο Moore. Το φως είναι ένα φυσικό φαινόμενο και δεν αποτελεί απλή έννοια. Η έννοια «φως» μπορεί να οριστεί ως κάτι άλλο και να περιγραφεί με φυσικούς όρους, καθώς και η ίδια αυτή έννοια είναι κάτι που ανήκει στη Φύση. Ενδεχομένως, η σύγχυση της Churchland προήλθε από το γεγονός ότι ο ίδιος ο Moore αντιπαραβάλλει στην έννοια του «καλού» την έννοια «κίτρινο». Εντούτοις, αν δεχθούμε ότι η έννοια «κίτρινο» δεν είναι απλή και τελικώς μπορεί να περιγραφεί, τότε δεν υποπίπτουμε στη νατουραλιστική πλάνη, αφού η έννοια «κίτρινο» είναι μια έννοια της Φύσης. Σκοπός μου δεν είναι να υπερασπιστώ

τη νατουραλιστική πλάνη όπως την περιγράφει ο Moore. Όμως θεωρώ ότι είναι ένα ζήτημα που δεν μπορεί να ξεπεραστεί με ευκολία. Αυτό είναι πολύ πιο εύλογο όταν αντί της ομολογουμένως σύνθετης παρουσίασης του Moore, χρησιμοποιήσουμε τη μορφή που συναντούμε στον Χιουμ.

Η δυσκολία που συνοδεύει οποιαδήποτε απόπειρα αποφυγής της (νατουραλιστικής πλάνης) έγκειται κυρίως στον κανονιστικό χαρακτήρα της Ηθικής.¹²³ Αν δεν θέλουμε να απαλλάξουμε την Ηθική από τον κανονιστικό της χαρακτήρα, δηλαδή την έννοια του «πρέπει», είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε αυτό το λογικό σφάλμα. Διαφορετικά, πρέπει να παραδεχτούμε ότι η Ηθική αφορά μόνο την περιγραφή του *είναι* και όχι το *δέον*, ακόμη κι αν περιγράφει κανόνες συμπεριφοράς. Κατά τη γνώμη μου, ο κανονιστικός χαρακτήρας της Ηθικής δεν μπορεί να διαχωριστεί από τον περιγραφικό. Έτσι, η νατουραλιστική πλάνη που συνοδεύει τις ηθικές θεωρίες περιγραφικού τύπου αναπόφευκτα οδηγεί στην πλάνη *δέον=είναι* και, αντίστροφα, η πλάνη *δέον=είναι* προϋποθέτει τη νατουραλιστική πλάνη του Moore.

Στην ουσία, δηλαδή, αν καταρριφθεί η νατουραλιστική πλάνη, καταρρίπτεται και η έννοια του «δέοντος». Σ' αυτήν την περίπτωση, δεν υπάρχει λόγος να συζητάμε για το πώς πρέπει να συμπεριφερόμαστε στους άλλους ή στο πώς πρέπει να συμπεριφερόμαστε στα άλλα ζώα, ως εάν αναφερόμασταν σε καθολικούς κανόνες. Τότε, πράγματι, μπορούμε να συμβιβαστούμε με το γεγονός ότι η Ηθική αποτελεί μόνο μια σύμβαση η οποία προκύπτει από μια ευρεία συναίνεση όλων των εμπλεκομένων μερών. Σε μια τέτοια περίπτωση, προφανώς τα

¹²³ Σύμφωνα με τον Bernard Gert, ο όρος Ηθική μπορεί να χρησιμοποιηθεί με δύο τρόπους: Είτε περιγραφικά, περιγράφοντας συγκεκριμένους κώδικες συμπεριφοράς, αποδεκτούς από μια κοινωνία, είτε κανονιστικά, αναφερόμενος σε έναν κώδικα συμπεριφοράς ο οποίος, υπό ορισμένες συνθήκες, θα έπρεπε να ήταν αποδεκτός απ' όλα τα έλλογα πρόσωπα (Gert, Spring 2016). Βλ. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, κάτω από τον τίτλο "The Definition of Morality". Η Churchland αναφέρεται στο άρθρο του Gert, "The Definition of Morality" και στις συγκεκριμένες χρήσεις του όρου Ηθική, για να συμφωνήσει μαζί του ότι δεν μπορεί αυτοί οι δυο χαρακτήρες να είναι αποκομμένοι. (Churchland, 2011, σ. 186). Με αυτό συμφωνώ κι εγώ.

άλλα ζώα δεν μπορούν να έχουν πολλές ελπίδες, εκτός κι αν οι συμβαλλόμενοι αποφασίσουν να τα λάβουν υπ' όψιν τους.

Με βάση το παραπάνω, η προσέγγιση της Nussbaum, την οποία είδαμε στο προηγούμενο μέρος της παρούσας μελέτης, φτάνει στο αποτέλεσμα αυτό, της Ηθικής δηλαδή ως σύμβασης, χωρίς να χρειάζεται να αναμετρηθεί με τη νατουραλιστική πλάνη. Αν αντιθέτως επεδίωκε να αναζητήσει μια ισχυρή θεμελίωση, θα έπρεπε να επιλέξει ανάμεσα στην αποδοχή μεταφυσικών προϋποθέσεων και στην αντιμετώπιση του σφάλματος της νατουραλιστικής πλάνης.

Παραπάνω είδαμε ότι η Ηθική μπορεί να έχει δυο χαρακτήρες, τον περιγραφικό και τον κανονιστικό. Ένα παράδειγμα περιγραφικής ηθικής θεωρίας είναι η Εξελικτική Ηθική. Η τελευταία προσπαθεί να περιγράψει και να εξηγήσει την ανθρώπινη ηθική συμπεριφορά ως αποτέλεσμα της Εξέλιξης. Ο αλτρουισμός και τα συναισθήματα της φροντίδας και της συγγένειας είναι τα κυρίαρχα στοιχεία στα οποία επικεντρώνεται η Εξελικτική Ηθική και τα οποία φαίνεται ότι πράγματι έχουν εξελιχθεί μέσω της «φυσικής επιλογής», καθώς είναι χαρακτηριστικά τα οποία συναντώνται και σε άλλα είδη σε διαφορετικό βαθμό¹²⁴. Όπως αναφέρει ο William FitzPatrick στο άρθρο του “Morality and Evolutionary Biology”, ακόμη και φιλόσοφοι που βλέπουν θετικά τον ηθικό νατουραλισμό είναι προσεκτικοί στο να εξαγάγουν συμπεράσματα κανονιστικού χαρακτήρα από γεγονότα της εξελικτικής ιστορίας. Σύμφωνα με τον ίδιο, είναι πολύ δύσκολο κάποιος να μεταπηδήσει από την περιγραφή γεγονότων της Φύσης στο να τους αποδώσει με οποιονδήποτε τρόπο κανονιστική ισχύ. Έτσι, φαίνεται ότι η Ηθική αποτελεί ένα αυτόνομο πεδίο, όπως τα

¹²⁴ Ιδιαίτερος κατατοπιστικά γι' αυτό το γεγονός είναι τα βιβλία του ηθολόγου Frans de Waal, ο οποίος εδώ και πολλά χρόνια παρατηρεί τη συμπεριφορά των άλλων ζώων. Ενδεικτικά, βλ. de Waal, F., *Good Natured_ The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge- Massachusetts, 1996. Σύμφωνα με τον de Waal, είναι λάθος να συγκρίνουμε τα άλλα ζώα με τον άνθρωπο, όσον αφορά τις ικανότητές τους και την εξυπνάδα τους, κι έπειτα να συμπεραίνουμε ότι είτε μας μοιάζουν είτε δεν μας μοιάζουν. Συμφωνώ μαζί του στο ότι αυτή η προσέγγιση είναι ανθρωποκεντρική. Μια παρόμοια άποψη είδαμε ότι έχει και ο Paul Taylor. Ο de Waal υποστηρίζει ακόμη την ολοκληρωτική κατάργηση κάθε χρήσης των άλλων ζώων από τον άνθρωπο (de Waal, 1996, σ. 214). Συγκεκριμένα, αυτήν την τελευταία άποψη έχει και ο Gary Francione, τη θέση του οποίου θα δούμε καλύτερα στο επόμενο κεφάλαιο.

Μαθηματικά¹²⁵, και έχει τα δικά της εσωτερικά (σ' αυτήν) κριτήρια αξιολόγησης και κριτικής. Παρ' όλα αυτά, η Εξελικτική Ηθική, όσον αφορά τον κανονιστικό χαρακτήρα της Ηθικής, μπορεί να, και έχει πράγματι, προσφέρει αρκετά. Μια τέτοια προσφορά αφορά, π.χ., την κατάρριψη διαφόρων ηθικών ισχυρισμών, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα την ανατροπή της άποψης ότι ο άνθρωπος κατέχει, με κάποιον τρόπο, μια δεσπόζουσα θέση ως είδος¹²⁶. (FitzPatrick, 2016)

¹²⁵ Κάτι τέτοιο ισχυρίζεται και ο Clarke-Doane στο "Morality and Mathematics: The Evolutionary Challenge", όπου επιχειρηματολογεί υπέρ της θέσης ότι δεν μπορεί κάποιος να είναι μαθηματικός ρεαλιστής και ταυτόχρονα ηθικός αντιρεαλιστής. Αυτό συμβαίνει, διότι, αν η θεωρία της εξέλιξης εγείρει αμφιβολίες για τον ηθικό ρεαλισμό, τότε εγείρει και για τον μαθηματικό ρεαλισμό. Βλ. Clarke-Doane, J., "Morality and Mathematics: The Evolutionary Challenge", *Ethics*, 122/2 (2012), σ.σ. 313-340

¹²⁶ Βλ. και de Waal, F., *Good Natured_ The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge- Massachusetts, 1996, όπου ο de Waal διατυπώνει ξεκάθαρα αυτή τη θέση.

1.2. Η έννοια του προσώπου: ένα σοβαρό πρόσκομμα

Η έννοια του προσώπου έγινε σταδιακά σημαντικό μέρος της Φιλοσοφίας, εξαιτίας της χρήσης της στο Δίκαιο. Η χρήση αυτή στο Δίκαιο έχει την αφετηρία της στην αρχαία Ρώμη. Ο Γάιος, στο εγχειρίδιο του Ρωμαϊκού Δικαίου, τις Εισηγήσεις, διαιρεί την ύλη σε τρία μέρη: Το δίκαιο των προσώπων, το δίκαιο των πραγμάτων (*res*) και το δίκαιο των αγωγών (*ενοχών*)¹²⁷. Στα πρόσωπα ανήκουν όλοι οι άνθρωποι με ικανότητα δικαίου¹²⁸ (Παπαγιάννη, 2015, σ. 109). Πράγματα θεωρούνται όσα αποτελούνται από ύλη, κινητά και ακίνητα, όσο και τα άυλα αγαθά (εφόσον έχουν οικονομική αξία). Στην κατηγορία των πραγμάτων ανήκουν και τα υποζύγια τα οποία αποτελούν σημαντικό τμήμα της οικοσκευής και της περιουσίας του ιδιοκτήτη τους, ο οποίος έχει τη δυνατότητα να τα χρησιμοποιεί κατά βούληση, να τα μεταβιβάζει ή να τα πουλά. (Παπαγιάννη, 2015, σ. 120)

Το σύγχρονο Δίκαιο του Δυτικού κόσμου στηρίζεται στο Ρωμαϊκό Δίκαιο. (Buhofer, 2007). Η παραπάνω διαίρεση του Γάιου βρίσκεται στον πυρήνα του σύγχρονου Δικαίου και η επεξεργασία που υπέστη το συγκεκριμένο σημείο ήταν απλώς η περαιτέρω διαίρεση της έννοιας του προσώπου σε Φυσικό πρόσωπο και Νομικό πρόσωπο. Τα άλλα ζώα συνεχίζουν ακόμη και σήμερα να ανήκουν στην κατηγορία των πραγμάτων. Την παραπάνω διαίρεση του Ρωμαϊκού Δικαίου ακολούθησε και ο Καντ, όπως λέει η Korsgaard, όταν διαίρεσε κι αυτός τον μεταφυσικό κόσμο σε δύο κατηγορίες, τα πρόσωπα και τα πράγματα (Korsgaard, 2011, σ. 99).

Τα όντα, των οποίων η ύπαρξη δεν στηρίζεται στη θέλησή μας, αλλά στη φύση, εάν είναι άλογα όντα, δεν έχουν παρά μόνο σχετική αξία, ως μέσα, και για τούτο λέγονται πράγματα: αντιθέτως, τα έλλογα όντα αποκαλούνται *πρόσωπα*, επειδή η ίδια η φύση τους τα διακρίνει ως σκοπούς καθ' εαυτούς, δηλαδή ως κάτι που δεν επιτρέπεται να χρησιμοποιείται μονάχα ως μέσον,

¹²⁷ Έχει να κάνει με την απονομή της δικαιοσύνης.

¹²⁸ Οι δούλοι βρίσκονταν σε μια κατάσταση ανάμεσα σ' αυτήν του προσώπου και σ' αυτήν του πράγματος, θα μπορούσαμε να πούμε. Ήταν «ζώντα αντικείμενα» και αποτελούσαν μέρος της περιουσίας του ιδιοκτήτη τους. (Παπαγιάννη, 2015, σσ. 110-111)

και άρα κατά τούτο περιορίζει κάθε αυθαιρεσία. (και αποτελεί αντικείμενο σεβασμού).Καντ, *ΘΜΗ*, σ. 4:428, ελλ. εκδ. σελ. 75.

Η έννοια *πρόσωπο* έγινε αναπόσπαστο κομμάτι της φιλοσοφικής συζήτησης σε μια προσπάθεια να αποσαφηνιστεί η σημασία της. Παρ' όλη τη μακραίωνη φιλοσοφική συζήτηση, η έννοια αυτή δεν έχει αποσαφηνιστεί ακόμη. Ακόμη και ανάμεσα σε φιλοσόφους οι οποίοι υποστηρίζουν την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων, συναντούμε απόψεις που διαφέρουν μεταξύ τους, αναδεικνύοντας τον προβληματικό χαρακτήρα της συγκεκριμένης έννοιας στο πλαίσιο της Φιλοσοφίας. Παρ' όλες τις διαφορετικές ερμηνείες, αυτό το οποίο παραμένει σταθερό είναι η συνεχής προσπάθεια του ανθρώπου να ανήκει στην κατηγορία την οποία περιγράφει ο όρος αυτός. Η γνώμη μου είναι ότι αυτό συμβαίνει κυρίως επειδή δεν αμφισβητείται η αρχική χρήση της έννοιας στο Δίκαιο. Πρέπει με κάποιο τρόπο η έννοια αυτή να αποδίδει την ικανότητα δικαιοπραξίας σε αυτόν στον οποίο αναφέρεται.

Ως σύγχρονα παραδείγματα ερμηνείας της έννοιας «πρόσωπο» αναφέρω τα παρακάτω. Η Sarah Chan και ο John Harris θεωρούν ότι στον ορισμό του «προσώπου» κεντρική θέση έχει η κατοχή συγκεκριμένης γνωστικής ικανότητας: Η ικανότητα να μπορεί κάποιος να αξιολογεί τη δική του ζωή. Έτσι, πρόσωπο είναι η οντότητα εκείνη η οποία είναι ικανή να αξιολογεί τη δική της ζωή και διαθέτει όλες τις απαιτούμενες ικανότητες για αυτοσυνειδησία και αναστοχαστικότητα, τις οποίες (ικανότητες) προϋποθέτει αυτή η ιδιότητα. (Chan & Harris, 2011, σσ. 309,322) Ο Michael Tooley επιχειρεί να δώσει έναν περιγραφικό, όπως λέει ο ίδιος, ορισμό της έννοιας του προσώπου. Πρόσωπο λοιπόν είναι το ον εκείνο το οποίο έχει πραγματικές εμπειρίες και μάλιστα είναι ένα συνεχιζόμενο υποκείμενο διαφορετικών εμπειριών. Οι εμπειρίες αυτές πρέπει να είναι ψυχολογικά συνδεδεμένες, από τη μεριά του υποκειμένου και, τέλος, το ον αυτό πρέπει να έχει αυτοσυνειδησία (Tooley, 2011, σ. 347). Ακόμη και ο Paul Taylor, ο οποίος περιγράφει μια «προχωρημένη» ηθική στάση ως προς τη Φύση, καθώς και μια

βιοκεντρική οπτική, όπως είδαμε, αποδέχεται χωρίς συζήτηση τον όρο «πρόσωπο», αποδίδοντάς τον στον άνθρωπο¹²⁹. (Taylor, 2011, σ. 26)

Αυτό που προκύπτει από μια γρήγορη ματιά στους διάφορους ορισμούς είναι ότι, πρώτον, τα κριτήρια για το αν κάποιος μπορεί να ονομαστεί πρόσωπο δεν έχουν ακόμη διασαφηνιστεί, όπως έχω ξαναπεί και παραπάνω, και, δεύτερον, ορισμένα μόνο είδη άλλων ζώων πληρούν τις προϋποθέσεις ώστε να ονομαστούν «πρόσωπα»¹³⁰. Βέβαια, ακόμη και αν δεχτούμε τα οποιαδήποτε κριτήρια που ενίοτε δίδονται ως ορθά ή υιοθετήσουμε τον οποιονδήποτε ορισμό, το αν τελικά τα άλλα ζώα (και ποια) μπορούν να συμπεριληφθούν στην κατηγορία «πρόσωπα» δεν μπορούμε να πούμε με σιγουριά ότι είναι σε θέση να το κρίνει ο άνθρωπος. Ο λόγος είναι ότι ο άνθρωπος κρίνει από τη δική του οπτική γωνία, με βάση τη δική του αντίληψη, συχνά αγνοώντας τις πραγματικές ικανότητες των άλλων ζώων. Αυτό μας δίνει να το καταλάβουμε πολύ καλά ο Frans de Waal στο βιβλίο του *Are We Smart Enough to Know how Smart Animals Are?*.

Η ακαταλληλότητα της έννοιας πρόσωπο στον πυρήνα μιας ηθικής θεωρίας για τα άλλα ζώα ίσως γίνει περισσότερο κατανοητή παρακάτω, καθώς θα ελέγξουμε τον συλλογισμό που βρίσκεται πίσω από την έννοια πρόσωπο, έναν συλλογισμό ο οποίος χρησιμοποιείται για τον έλεγχο της καταλληλότητας των όντων να ανήκουν στην κατηγορία αυτή.

Ας το δούμε λίγο πιο τεχνικά. Στον αρχικό συλλογισμό που ορίζει την έννοια «πρόσωπο», άσχετα με το τι περιλαμβάνει αυτός ο ορισμός, έχουμε:

¹²⁹ Για τον Taylor, όπως ήδη έχουμε δει, στο πλαίσιο της Ανθρώπινης ηθικής, ισχύει ο «σεβασμός προς τα πρόσωπα» και, στο πλαίσιο της Περιβαλλοντικής ηθικής, ισχύει ο «σεβασμός προς τη Φύση». Βλ. κεφάλαιο 2.4 του παρόντος.

¹³⁰ Αυτό γίνεται κυρίως με τον ορισμό που δίνουν οι Chan και Harris. Ο ορισμός του Tooley είναι πολύ πιο ευρύς και στην πραγματικότητα ταυτίζεται με τον ορισμό του Λοκ για την προσωπική ταυτότητα. Βλ., Locke, J. (1975), "Of Identity and Diversity", στο *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press. Κεφ. XXVII. (Κείμενο διαθέσιμο και στο Project Gutenberg. URL: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/10615/pg10615.html>)

- Πρόσωπο είναι το ον εκείνο που....
 - Ο άνθρωπος είναι ένα τέτοιο ον.
- ⇒ Ο άνθρωπος είναι πρόσωπο.

Συνεπακόλουθα, ορισμένα από τα άλλα ζώα, τα οποία έχουν τα χαρακτηριστικά που αναφέρονται στον ορισμό, ενδεχομένως μπορούν να ονομαστούν πρόσωπα¹³¹.

Στον παραπάνω συλλογισμό μπορούμε να διακρίνουμε δύο σφάλματα:

1. Η μείζων προκειμένη είναι μια ενδεχόμενη πρόταση και όχι μια αναγκαία αλήθεια. Η φιλοσοφική έννοια «πρόσωπο» είναι απλώς ένα εφεύρημα, που, όπως έχουμε δει, πηγάζει από τη χρήση της στο Δίκαιο.
2. Το επιχείρημα είναι κυκλικό, αφού στη μείζονα προκειμένη έχουν εισαχθεί στοιχεία του συμπεράσματος. Τα χαρακτηριστικά που ορίζουν την έννοια του προσώπου είναι τα χαρακτηριστικά που ο άνθρωπος αναγνωρίζει πρωτίστως στον εαυτό του.

Το δεύτερο σφάλμα είναι αναπόφευκτο, καθώς η έννοια του «προσώπου» είναι μια αόριστη έννοια (1^ο σφάλμα) και οι ορισμοί οι οποίοι δίνονται κατά καιρούς περιγράφουν κυρίως τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος, κοιτώντας στον καθρέπτη, περιγράφει αυτό που βλέπει και του δίνει ένα όνομα. Με βάση αυτό, υπάρχει βέβαια η πιθανότητα κάποια άλλα είδη να ταιριάζουν με την παραπάνω περιγραφή, δηλαδή να ομοιάζουν με τον άνθρωπο. Όμως, η έννοια του προσώπου είναι, όπως την έχουμε δει ως τώρα, μια βαθιά ανθρωποκεντρική έννοια. Έχοντας τα παραπάνω στο μυαλό μας, αυτό που μπορούμε να πούμε είναι ότι ουσιαστικά αυτή η έννοια δεν πρέπει να περιλαμβάνεται στο πλαίσιο της Ηθικής για τα άλλα ζώα. Ο David deGrazia θεωρεί ότι η έννοια «πρόσωπο» είναι πολύ αόριστη και με πολύ συγκεκριμένη σημασία για να έχει οποιαδήποτε χρησιμότητα στη συζήτηση της Ηθικής για τα άλλα ζώα. (deGrazia, 1996, σ. 265)

¹³¹ Ο de Grazia, π.χ., θεωρεί ότι «πρόσωπα» είναι μόνο οι άνθρωποι, και, αν οι άνθρωποι με διανοητικά προβλήματα μπορούν να ονομάζονται «οριακά πρόσωπα» (borderline persons), αυτή η ονομασία μπορεί να επεκταθεί περαιτέρω μόνο στους μεγάλους πιθήκους (ουρακοτάγκους, χιμπαντζήδες, γορίλες) και τα δελφίνια. (deGrazia, 1996, σσ. 266-267)

Από τη στιγμή που η έννοια αυτή περιγράφει κυρίως τον άνθρωπο, τότε φαίνεται αναπόφευκτο το γεγονός ότι τα περισσότερα είδη ζώων, πέραν του ανθρώπου, εγκλωβίζονται στην κατηγορία «πράγματα». Εδώ βρίσκεται και το μεγαλύτερο πρόβλημα της έννοιας αυτής. Από τη στιγμή που υπάρχουν μόνο δυο αντιδιαστελλόμενες κατηγορίες, τα πρόσωπα και τα πράγματα, δίνοντας τον έναν ή τον άλλον ορισμό στην έννοια «πρόσωπο», με τον τρόπο που είδαμε παραπάνω, το αποτέλεσμα για τα άλλα ζώα είναι να βρίσκονται ακόμη εκεί που τα κατέταξε αρχικά ο Γάιος. Υπάρχει κάποιος, ωστόσο, που μπορεί να υποστηρίξει με επιχειρήματα ότι τα άλλα ζώα είναι πράγματα;

Για τον Francione, το πρόβλημα που αντιμετωπίζουν τα άλλα ζώα δεν πρόκειται να λυθεί όσο τα άλλα ζώα ανήκουν στην κατηγορία των πραγμάτων. Η άμεση συνέπεια της συμπερίληψής τους σ' αυτήν (την κατηγορία) είναι το γεγονός ότι, σε σχέση με τον άνθρωπο, θεωρούνται περιουσιακά είδη (Francione, 2008, σ. 37). Υπόκεινται στο Εμπράγματο Δίκαιο¹³² το οποίο ρυθμίζει τις σχέσεις των προσώπων με αυτά, και τις σχέσεις μεταξύ των προσώπων, όσον αφορά αυτά. Σ' αυτό το πλαίσιο, ακόμη κι όταν υπάρχει κάποια νομοθετική διάταξη, η οποία επιβάλλει την «ανθρώπινη» μεταχείρισή τους (anti-cruelty statutes), δεν αλλάζει την ουσία του προβλήματος, το οποίο είναι ότι δεν μπορούν να έχουν δικά τους δικαιώματα, αντιθέτως ο άνθρωπος μπορεί να τα χρησιμοποιεί κατά βούληση, να τα σκοτώνει, να τα βασανίζει ή να τα εμπορεύεται, αρκεί η μεταχείριση να είναι ανθρώπινη (humane treatment). (Francione, 1995, σ. 24). Στην πραγματικότητα, αυτές οι απαγορεύσεις είναι χωρίς νόημα για τον Francione (Francione, 2000, σ. 151) και (Francione, 2008, σ. 38). Το να λέμε ότι τα άλλα ζώα έχουν δικαίωμα για «ανθρώπινη μεταχείριση» δεν αφορά κάποιο πραγματικό δικαίωμα των άλλων ζώων. Το μόνο δικαίωμα που τους αναγνωρίζεται κατ' ουσίαν με αυτόν τον τρόπο είναι το δικαίωμα τα συμφέροντά τους να σταθμίζονται πάντα σε σχέση με τα συμφέροντα του ανθρώπου, ο οποίος άνθρωπος κατέχει το αναπαλλοτρίωτο φυσικό δικαίωμα στην ιδιοκτησία. (Francione, 1995, σσ. 24, 123)

¹³² Βλ. και Άρθρο 960 του Αστικού Κώδικα.

Αν όμως τα άλλα ζώα δεν πρέπει να θεωρούνται πράγματα, αυτό σημαίνει ότι πρέπει να θεωρούνται πρόσωπα. Η Korsgaard, σαφώς αναγνωρίζει την προβληματική προέλευση και χρήση της έννοιας του προσώπου, όμως, είναι πολύ δύσκολο πλέον να αποκλειστεί αυτή η έννοια από τη συζήτηση, όπως παραδέχονται και οι Donaldson και Kymlicka. Θεωρεί ότι, από τη στιγμή που τα άλλα ζώα δεν διαθέτουν κανονιστική αυτονομία, υπ' αυτήν την έννοια δεν είναι πρόσωπα. Σε αυτό συμφωνώ, καθώς είναι βασική προϋπόθεση η ύπαρξη αυτής της διαφοράς ανάμεσα στον άνθρωπο και στα άλλα ζώα για τη δικαιολόγηση της μη αμοιβαιότητας των υποχρεώσεων. Στην περίπτωση που η έννοια «πρόσωπο» ταυτίζεται με τον ηθικό πράττοντα αποκλειστικά, τότε πράγματι είναι μια έννοια που δεν προξενεί πρόβλημα στη θεωρία καθαυτήν. Το πρόβλημα προκύπτει όμως σε έναν «δεύτερο χρόνο», πρώτον, όταν η κατοχή της ιδιότητας που αντιστοιχεί στην έννοια αυτή υπαινίσσεται την ανάγκη για διαφορετική ηθική αντιμετώπιση και όταν η έννοια αυτή αντιδιαστέλλεται αποκλειστικώς με την έννοια «πράγματα». Όπως λέει η Korsgaard, δεν μπορούμε να αποδεχτούμε το γεγονός ότι ο κόσμος αποτελείται αποκλειστικά από πρόσωπα και πράγματα. Χωρίς να τοποθετήσουμε τα άλλα ζώα στην κατηγορία των πραγμάτων, μπορούμε, όμως, να τα θεωρήσουμε σκοπούς αυτά καθαυτά, επομένως να τα θεωρήσουμε ως αποδέκτες ηθικής. (Korsgaard, 2013)

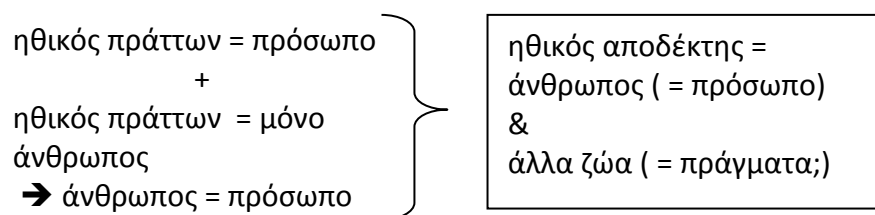
Σύμφωνα με τον Francione, δεν μπορεί να υπάρξει κάποια μέση λύση, όπως, π.χ., ψευδοπρόσωπα (quasi- persons) ή αντικείμενα συν (things plus).¹³³ Η μόνη λύση είναι η συμπερίληψή τους στην κατηγορία των προσώπων. (Francione, 2008, σ. 62) Η συμπερίληψη των άλλων ζώων στα πρόσωπα, για τον Francione, έχει το πολύ απλό αποτέλεσμα ότι αυτομάτως τα άλλα ζώα θα αντιμετωπίζονται επί ίσοις

¹³³ Μια τέτοια ιδέα προτείνει ο Gary Varner, ο οποίος, παίρνοντας ως βάση μια βιογραφική έννοια του εαυτού, προτείνει ότι μια ιεραρχική κατηγοριοποίηση θα ήταν η εξής: ο άνθρωπος ως ο μόνος από όλα τα είδη, που μπορεί να έχει την παραπάνω ικανότητα, μπορεί να ονομάζεται πρόσωπο. Ορισμένα από τα άλλα είδη τα οποία έχουν μια κάποιου τύπου ικανότητα να σκέφτονται προς το παρελθόν και προς το μέλλον, που μοιάζει με την αυτοβιογραφική ικανότητα του ανθρώπου, μπορούν να ονομάζονται «σχεδόν πρόσωπα» (near-persons), και τα άλλα είδη, τα οποία γνωρίζουμε πολύ καλά ότι δεν έχουν αυτήν την ικανότητα, μπορούν να ονομάζονται «απλώς αισθανόμενα» (merely sentient). (Varner, 2012, σ. 134)

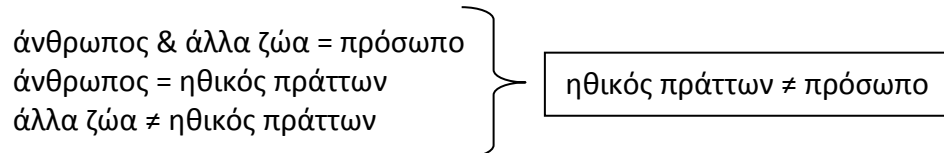
όροις με τον άνθρωπο. Σε αυτή την περίπτωση, όμως, η έννοια πρόσωπο πρέπει να απολέσει τον κανονιστικό χαρακτήρα της και αυτό αποτελεί ξανά πρόβλημα.

Για καλύτερη κατανόηση, ας δούμε πώς προκύπτουν τα παραπάνω προβλήματα σε δύο σχήματα, κρατώντας ως δεδομένη την ύπαρξη αποκλειστικά δύο κατηγοριών όπως τα πρόσωπα και τα πράγματα:

1. Αν αποδώσουμε στον ηθικό πράττοντα (αποκλειστικά) την ιδιότητα του προσώπου, σύμφωνα με την Korsgaard, τότε έχουμε:



2. Αν αποδώσουμε στα άλλα ζώα την ιδιότητα του προσώπου, σύμφωνα με τον Francione, τότε έχουμε:



Η Sue Donaldson και ο Will Kymlicka επίσης αναγνωρίζουν τη δυσκολία που αντιμετωπίζει η ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων, με δεδομένο το γεγονός ότι η έννοια «πρόσωπο» είναι μια στενή έννοια. (Donaldson & Kymlicka, 2011, σ. 31). Στο βιβλίο τους *Zoopolis*, προτείνουν ως εναλλακτικό χαρακτηριστικό πάνω στο οποίο να στηρίζεται αυτή η ηθική, την έννοια της εαυτότητας (selfhood). Πάνω σ' αυτή την έννοια της εαυτότητας (και όχι στην έννοια του «προσώπου») θεωρούν ότι θεμελιώνονται τα βασικά θεμελιώδη δικαιώματα (Donaldson & Kymlicka, 2011, σσ. 28-31). Σ' αυτήν την κατηγορία των «εαυτών», θεωρούν ότι ανήκουν και οι οριακές περιπτώσεις, δηλαδή οι άνθρωποι που ,π.χ., λόγω αναπηρίας, δεν υπάγονται στην κατηγορία των «προσώπων». (Donaldson & Kymlicka, 2011, σ. 28) Δεν απορρίπτουν την έννοια πρόσωπο, διότι θεωρούν ότι περιγράφει ορθά κάποια ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που διαθέτει μόνο ένας φυσιολογικός άνθρωπος (Donaldson &

Kymlicka, 2011, σ. 27), όμως, αυτό δεν σημαίνει ότι τα άλλα ζώα πρέπει να υπαχθούν αυτόματα στην αντίθετη κατηγορία των πραγμάτων. Ως εναλλακτική πρόταση, η έννοια του «εαυτού» αφορά την ιδιότητα του «αισθάνεσθαι» και την υποκειμενική συνείδηση του περιβάλλοντος, οσοδήποτε διαφορετική κι αν είναι από την ανθρώπινη. Παρ' όλα αυτά, αν αναγκαστικά πρέπει να κατηγοριοποιήσουμε τα άλλα ζώα ως πρόσωπα ή πράγματα, ώστε να μπορούμε να συζητήσουμε για τα δικαιώματά τους, υποστηρίζουν ότι πρέπει να τα τοποθετήσουμε στην κατηγορία των «προσώπων», συμφωνώντας με τον Francione. (Donaldson & Kymlicka, 2011, σσ. 30-31)

Σύμφωνα με τον Francione, η ιδέα της συμπερίληψης των άλλων ζώων στην κατηγορία των προσώπων δεν περιλαμβάνει την απαίτηση τα άλλα ζώα να αντιμετωπίζονται ακριβώς με τον τρόπο που αντιμετωπίζεται ο άνθρωπος, ούτε σημαίνει ότι τα άλλα ζώα είναι ανθρώπινα πρόσωπα. Δεν σημαίνει δηλαδή ότι τα άλλα ζώα μπορούν να έχουν π.χ. πολιτικά δικαιώματα όπως ένας άνθρωπος. Το να πούμε ότι τα άλλα ζώα είναι πρόσωπα σημαίνει μόνο ότι τα άλλα ζώα έχουν ηθικώς σημαντικά συμφέροντα, ότι η αρχή της ίσης αντιμετώπισης ισχύει γι' αυτά και, τέλος, ότι τα όντα αυτά δεν είναι πράγματα. (Francione, 2000, σσ. 100-101) Αυτό που συνεπάγεται η παραπάνω ερμηνεία είναι το γεγονός ότι ο άνθρωπος έχει την ηθική υποχρέωση να μην χρησιμοποιεί τα άλλα ζώα για φαγητό, για πειράματα, για διασκέδαση, για ένδυση ή με οποιονδήποτε άλλον τρόπο υπονοεί ότι τα άλλα ζώα είναι πόροι, όπως επίσης έχει υποχρέωση να καταργήσει κάθε είδους ιδιοκτησιακό καθεστώς πάνω στα άλλα ζώα. (Francione, 2008, σσ. 61-62)

Το κριτήριο που θέτει ο Francione, προκειμένου να αποδοθεί ο χαρακτηρισμός «πρόσωπο» σε κάποιο άλλο ζώο, είναι η ικανότητα του «αισθάνεσθαι»¹³⁴ (Francione, 2008). Όλα τα αισθανόμενα όντα έχουν συμφέροντα, πιο συγκεκριμένα, έχουν το στοιχειώδες συμφέρον να μην υποφέρουν. Η ικανότητα του «αισθάνεσθαι» είναι το ελάχιστο προαπαιτούμενο, όσον αφορά τον άνθρωπο, για τη συμπερίληψή του στην ηθική κοινότητα. Αυτή την ικανότητα τη μοιράζεται

¹³⁴ Όπως είδαμε, την ικανότητα του «αισθάνεσθαι» έθεσε κι ο Peter Singer, ακολουθώντας τον Bentham, ως το κριτήριο με βάση το οποίο κάποιο όν, εκτός από τον άνθρωπο, εντάσσεται στην ηθική κοινότητα.

όμως με τα άλλα ζώα. Επομένως, για τον Francione, δεν υπάρχει άλλη εναλλακτική, παρά οι επόμενες δυο: Είτε τα συμφέροντα των άλλων ζώων είναι ηθικώς σημαντικά και είναι θέμα που πρέπει να αναλυθεί στη βάση της ίσης μεταχείρισης των συμφερόντων, είτε τα άλλα ζώα είναι απλώς «πράγματα», τα οποία δεν έχουν κανένα ηθικό στάτους. (Francione, 2000, σσ. 99-100)

Πρέπει να παραδεχθούμε επίσης ότι δεν είναι μόνο αυτή η έννοια που αποτελεί τροχοπέδη σε μια θεωρία υπεράσπισης των άλλων ζώων. Κατά τη γνώμη μου, είναι και οι διάφορες ιδέες που στηρίζουν αυτήν την έννοια, αν και δεν υπάρχει πάντα ξεκάθαρη δήλωση για κάτι τέτοιο. Μια τέτοια υποστηρικτική ιδέα είναι η υποτιθέμενη ανωτερότητα του ανθρώπου σε νοητικό επίπεδο. Επίσης, η ιδέα ότι ο άνθρωπος έχει μια πιο σημαντική ζωή απ' ό,τι τα άλλα ζώα ή η ιδέα ότι ο άνθρωπος χάνει πολλά περισσότερα χάνοντας τη ζωή του.¹³⁵ Μπορούμε να αναγνωρίσουμε ότι ο Francione (και έκτοτε σταδιακά και άλλοι) διέγνωσε πολύ σωστά ότι η έννοια του «προσώπου», όντας αναπόσπαστο κομμάτι της φιλοσοφικής σκέψης και σε αντιδιαστολή με την έννοια «πράγμα», σε ένα στενό πλαίσιο όπως αυτό της Ηθικής για τα άλλα ζώα, δεν επιτρέπει σε καμιά θεωρία, που τη χρησιμοποιεί αποκλειστικά για τον άνθρωπο, να έχει ουσιαστικό και πρακτικό αποτέλεσμα.

1.3. Η διαιρετική έννοια του ηθικού στάτους

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, καθώς και στο πρώτο μέρος αυτής της μελέτης, είδαμε ότι οι περισσότεροι φιλόσοφοι συζητούν για το ζήτημα αν τα ζώα πρέπει να συμπεριλαμβάνονται στην ηθική κοινότητα ή, αλλιώς, ποιο είναι το ηθικό τους στάτους (*moral status* ή *moral standing*). Η έννοια του ηθικού στάτους είναι άλλη μία, κατά τη γνώμη μου, προβληματική έννοια την οποία θα δούμε στο παρόν κεφάλαιο.

¹³⁵ Σ' αυτή τη σκέψη τελικώς φθάνουν οι περισσότεροι φιλόσοφοι, μη μπορώντας να επιλύσουν τις συγκρούσεις που προκύπτουν ανάμεσα στον άνθρωπο και τα άλλα ζώα.

Το ηθικό στάτους, κατά την Mary Ann Warren, είναι η έννοια εκείνη η οποία περισσότερο λειτουργεί ως μέσο ώστε να μπορέσουμε να καθορίσουμε αυτές τις οντότητες απέναντι στις οποίες πιστεύουμε ότι έχουμε ηθικές υποχρεώσεις (Warren, 1997, σ. 9). Γενικότερα, όπως λέει ο James Rachels, οι θεωρίες του ηθικού στάτους προσπαθούν να απαντήσουν στο ερώτημα: Απέναντι σε ποιον έχουμε άμεσες υποχρεώσεις; (Rachels, 2004, σ. 164) Σε γενικές γραμμές αυτή η ιδέα φαίνεται εύλογη και απλή.

Όπως όμως μπορεί να γίνει γρήγορα κατανοητό, η έννοια του ηθικού στάτους συνδέεται με την έννοια του προσώπου, κυρίως διότι η ιδιότητα του προσώπου προσδίδει άμεσα σ' αυτόν που τη φέρει την ιδιότητα του ηθικού στάτους. Αν κάποιος είναι πρόσωπο, τότε έχει ηθικό στάτους και τότε έχουμε άμεσες υποχρεώσεις απέναντί του. Για τον Rachels, η σύνδεση αυτή μεταξύ των δύο εννοιών έχει πλεονεκτήματα, διότι κάνει ευκολότερη την απάντηση στο βασικό ερώτημα: Απέναντι σε ποια όντα έχουμε ηθικές υποχρεώσεις; Οι ιδιότητες λοιπόν που περιγράφουν την έννοια «πρόσωπο», απαρτίζουν και την απάντηση στο παραπάνω ερώτημα (Rachels, 2004, σ. 166). Κατά τη γνώμη μου όμως, εκτός από το πρόβλημα που από μόνη της η έννοια του ηθικού στάτους παρουσιάζει, και το οποίο θα δούμε παρακάτω, η περαιτέρω σύνδεσή της με την έννοια του προσώπου την «εμπλουτίζει» και με τα προβλήματα που φέρει η δεύτερη αυτή έννοια, και τα οποία είδαμε στο αμέσως προηγούμενο κεφάλαιο.

Σύμφωνα με την Rosalind Hursthouse, αυτό που κάνει αυτή η έννοια όσον αφορά τα άλλα ζώα, είναι να χωρίζει τα πάντα σε δυο κατηγορίες. Στα πράγματα που έχουν ηθικό στάτους και ως εκ τούτου βρίσκονται εντός της ηθικής κοινότητας και στα πράγματα που δεν έχουν. (Hursthouse, *Virtue Ethics and The Treatment of Animals*, 2011, σ. 120) Με βάση αυτή την κατηγοριοποίηση, και την εξαρχής πεποίθηση ότι ο άνθρωπος σαφώς ανήκει στην ηθική κοινότητα, είτε επειδή είναι πρόσωπο είτε λόγω οποιουδήποτε άλλου χαρακτηριστικού θεωρούμε σημαντικό, αυτό που αγωνίζονται να πετύχουν οι διάφορες ηθικές θεωρίες για τα άλλα ζώα είναι η διεύρυνση του ηθικού κύκλου ώστε να συμπεριλαμβάνει και τα άλλα ζώα, ή τουλάχιστον κάποια απ' αυτά. Αυτό πράγματι το παρατηρήσαμε καθώς εξετάζαμε τις διάφορες θεωρίες στο πρώτο μέρος της παρούσας μελέτης. Μια συνεχής

προσπάθεια να οριστεί η διαχωριστική γραμμή η οποία διαχωρίζει τα όντα σε αυτά που έχουν ηθικό στάτους και ανήκουν στην ηθική κοινότητα και σ' αυτά που δεν έχουν ηθικό στάτους και δεν ανήκουν στην ηθική κοινότητα.

Σύμφωνα με την Warren, οι άνθρωποι χρειαζόμαστε την έννοια του ηθικού στάτους¹³⁶ εξαιτίας δύο βασικών αντιθετικών γεγονότων που χαρακτηρίζουν τον άνθρωπο ως είδος. Το ένα αφορά το γεγονός ότι ο άνθρωπος έχει διαχρονικά επιδείξει καταστροφική δράση απέναντι στο είδος του και σε όλο το περιβάλλον γενικότερα. Το άλλο είναι ότι ο άνθρωπος από τη φύση του έχει την τάση να νοιάζεται για τους άλλους ανθρώπους, για τα άλλα όντα του πλανήτη, για το περιβάλλον του γενικά. Αυτά τα δύο χαρακτηριστικά του ανθρώπινου είδους είναι μεν αντιθετικά, αλλά προτάσσουν την ανάγκη για τον καθορισμό ηθικών αρχών, με σκοπό τη ρύθμιση της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Από τη μια, για να μετριάσει ή να αποκόψει την καταστροφική ανθρώπινη δράση του, και, από την άλλη, για να ενδυναμώσει τη φυσική ροπή του ανθρώπου προς τη φροντίδα και την ηθική συμπεριφορά. (Warren, 1997, σσ. 10- 13)

Ακόμη όμως και ως εργαλείο ρύθμισης αρχών, όπως βλέπει η Warren την έννοια αυτή, νομίζω ότι δεν είναι απόλυτα σχετική με την Ηθική. Αυτό συμβαίνει, διότι οι αρχές οι οποίες ρυθμίζονται είναι αυτές που οδηγούν στη νομιμοποιημένη συμπεριφορά και όχι στην καθαρά ηθική συμπεριφορά. Κατά τη γνώμη μου αυτή η «στροφή» του ενδιαφέροντος συνδέεται με τη δυσκολία που συναντούν οι διάφορες θεωρίες, όσον αφορά τη θεμελίωσή τους. Η δυσκολία αυτή είναι η βασική αιτία, κατά τη γνώμη μου, για το γεγονός ότι η Ηθική τελικώς έχει περιοριστεί στη διευθέτηση και τον καθορισμό αρχών που στοχεύουν απλώς σε μια ευρεία συναίνεση. Αυτό το είδαμε και στο κεφάλαιο για την προσέγγιση των ικανοτήτων.

Ανεξάρτητα με το αν συμφωνεί κάποιος με την παραπάνω άποψη, το πρόβλημα εξακολουθεί να υφίσταται όσον αφορά αυτήν καθαυτήν την έννοια του ηθικού στάτους. Όπως ενδεχομένως παρατηρούμε, στις περισσότερες ηθικές θεωρίες, με εξαίρεση φυσικά τις αρεταϊκές θεωρίες, οι φιλόσοφοι έχουν την τάση

¹³⁶ Νομίζω ότι είναι βασικό να έχουμε υπ' όψιν μας ότι η Warren αντιλαμβάνεται την έννοια αυτή ως εργαλείο. (Warren, 1997, σ. 13)

να συνδέουν την Ηθική περισσότερο με την πράξη¹³⁷ παρά με τον πράττοντα¹³⁸. Όπως όμως είναι λογικό, η πράξη είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με αυτόν που πράττει. Χωρίς τον πράττοντα, δεν μπορεί να υπάρξει πράξη και η πράξη είναι πάντα φορτισμένη με τη θέληση αυτού που πράττει. Εδώ δεν λαμβάνουμε υπ' όψιν μας κάποιες ακραίες περιπτώσεις όπου η πράξη είναι αποτέλεσμα βίας, χειραγώγησης κ.τ.λ. Εύλογα λοιπόν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η προαίρεση του πράττοντος αποτελεί ένα από τα πιο σημαντικά μέρη μιας πράξης. Η πράξη, ως μια κατασκευή που συντίθεται κυρίως από την προαίρεση και την πραγματοποίησή της, είναι αποτέλεσμα των ενεργειών του πράττοντος και συνδέεται πρωτίστως με αυτόν. Ειδικά στην περίπτωση μιας ηθικής πράξης, αυτή εκφράζει την ηθική προαίρεση του πράττοντος. Το γεγονός, δηλαδή, ότι κάποιος επιλέγει να σκοτώσει έναν άνθρωπο και τελικά το κάνει, δεν σημαίνει ότι η πράξη είναι ανήθικη επειδή ο αποδέκτης είναι άνθρωπος. Ας το δούμε λίγο διαφορετικά. Η επιλογή και τελικώς η πράξη της αφαίρεσης της ζωής από ένα ον το οποίο θέλει να ζήσει (το ον αυτό μπορεί να είναι ή να μην είναι άνθρωπος), είναι από μόνη της μια κακή πράξη. Η πράξη δηλαδή αυτή καθαυτήν δεν είναι διαφορετική στη μία περίπτωση και διαφορετική στην άλλη.¹³⁹ Η ειδοποιός διαφορά βρίσκεται στον αποδέκτη και στο είδος στο οποίο ανήκει. Το να κρίνεται η ηθικότητα μιας πράξης από το είδος στο οποίο ανήκει ο αποδέκτης, στην πραγματικότητα είναι ειδισμός. Βασιζόμενοι σε ένα τέτοιο σκεπτικό και ταυτόχρονα αποδεχόμενοι την έννοια του ηθικού στάτους, οδηγούμαστε στο σημείο όπου οποιαδήποτε προσπάθεια για μια θεωρία ηθικής που να αφορά τα άλλα ζώα καταρρέει, καθώς ο ειδισμός παρεισφρέει μοιραία. Την ίδια στιγμή, όπως ανέφερα παραπάνω, η πράξη δεν είναι ποτέ αποκομμένη από τον πράττοντα και τα ηθικά του χαρακτηριστικά. Θεωρώ λοιπόν εύλογο η ηθική

¹³⁷ Π.χ., ο ωφελισμός εξετάζει την πράξη ως προς τις συνέπειές της.

¹³⁸ Κάτι που, όπως θα δούμε παρακάτω, δεν ισχύει για τον Καντ.

¹³⁹ Αν το ον αυτό είναι άνθρωπος, σύμφωνα με το υπάρχον Δίκαιο, το οποίο διαχωρίζει σε «πρόσωπα» και «πράγματα», η πράξη κρίνεται ως φόνος και τιμωρείται γιατί ο άνθρωπος νοείται ως «πρόσωπο». Αν το ον αυτό είναι ένα άλλο ζώο, η πράξη αυτή είναι μη αξιολογήσιμη, καθώς το άλλο ζώο νοείται ως «πράγμα». Παρ' όλα αυτά, η πράξη είναι η αφαίρεση της ζωής.

αξιολόγηση (αν μια πράξη είναι ηθική ή όχι) να πρέπει να επεκτείνεται από την πράξη προς τον πράττοντα και όχι προς τον αποδέκτη.¹⁴⁰

Με βάση τα παραπάνω, η έννοια του «ηθικού στάτους» είναι περιττή και υπονομεύει την προσπάθεια για τη διαμόρφωση μιας ηθικής θεωρίας για τα άλλα ζώα. Όπως αναφέρει η Hursthouse, δεν χρειάζεται μια ομάδα όντων να «σφραγιστεί» ότι ανήκει στην ηθική κοινότητα, προκειμένου να αντιληφθούμε ότι αυτό που κάνουμε σ' αυτήν είναι καλό ή κακό. (Hursthouse, 2011, σ. 124) Η Hursthouse, υποστηρίζοντας μια αρεταϊκή ηθική, θεωρεί ότι έχουμε εκ των προτέρων την παραπάνω γνώση, γνωρίζουμε δηλαδή αν μια πράξη είναι καλή η κακή, αν εκφράζει μια αρετή ή μια κακία αντίστοιχα. Σ' αυτό το σημείο θα ήθελα να τονίσω ότι αυτό το οποίο έχει συλλάβει με ορθό τρόπο αυτή η προσέγγιση είναι ότι η έννοια του ηθικού στάτους είναι ότι εκτός από περιττή, είναι και ιδιαιτέρως διαιρετική, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Hursthouse. (Hursthouse, 2011, σσ. 120, 124)

¹⁴⁰ Εδώ δεν λαμβάνω υπ' όψιν μου περιπτώσεις κατά τις οποίες μια πράξη γίνεται, λόγω χάρη, για αυτοάμυνα.

Συμπέρασμα

Αυτό που μπορούμε νομίζω να συμπεράνουμε με ασφάλεια απ' όλα τα παραπάνω είναι το γεγονός ότι ο ανθρωποκεντρισμός δεν έχει επαρκώς αντιμετωπισθεί από τις περισσότερες σύγχρονες θεωρίες ηθικής για τα άλλα ζώα, παρόλο που στις θεωρίες αυτές διακρίνουμε τον ισχυρισμό αυτό.

Το σφάλμα της νατουραλιστικής πλάνης, αν και δεν συνδέεται άμεσα με τον ανθρωποκεντρισμό, εντούτοις δυσχεραίνει την προσπάθεια διαμόρφωσης μιας ηθικής θεωρίας γενικώς. Με βάση αυτό το σφάλμα, δεν μπορούμε να συμπεράνουμε ότι το ηθικό ανήκει ήδη στη Φύση. Η παρουσίαση του σφάλματος αυτού κυρίως είχε σκοπό να μας αποτρέψει να καταλήξουμε σε εύκολα συμπεράσματα σε σχέση με μια ηθική θεωρία για τα άλλα ζώα.¹⁴¹

Το γεγονός ότι παρατηρούμε συμπεριφορές μέσα στη Φύση τις οποίες ταυτίζουμε με τη διαίσθηση που έχουμε όσον αφορά την ηθική συμπεριφορά, δεν σημαίνει ότι αυτές οι συμπεριφορές μπορούν να χαρακτηριστούν ηθικές, αυτές καθαυτές. Η συμπεριφορά ας πούμε ενός χιμπαντζή ο οποίος προστατεύει το μικρό του, ναι μεν υποδεικνύει μια συμπεριφορά που συνήθως ταυτίζεται με την ηθική συμπεριφορά, όμως, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί πρωταρχικώς ηθική συμπεριφορά. Ταυτόχρονα, στη Φύση βλέπουμε συμπεριφορές οι οποίες θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ανήθικες, σύμφωνα με την παραπάνω λογική. Μια τέτοια συμπεριφορά είναι η θανάτωση ενός μικρού ζώου απ' τον παραπάνω χιμπαντζή, ώστε να ταΐσει το μικρό του. Σαφώς και δεν μπορούμε να χαρακτηρίσουμε τη συγκεκριμένη συμπεριφορά ανήθικη παρόλο που φέρει τέτοια χαρακτηριστικά. Παρατηρώντας τη Φύση, αυτό στο οποίο μπορούμε να καταλήξουμε είναι απλώς ότι οι συμπεριφορές που παρατηρούμε είναι φυσικές ή φυσιολογικές. Σαφώς, είναι άλλο πράγμα να πούμε ότι οι συμπεριφορές που παρατηρούμε φαίνονται να είναι ηθικές ή έχουν ένα καλό αποτέλεσμα σε σχέση με τα πράγματα, και άλλο το να πούμε ότι οι συμπεριφορές αυτές είναι ηθικές αυτές καθαυτές.

¹⁴¹ Όπως, π.χ., στην περίπτωση της Εξελικτικής Ηθικής.

Θεωρώ ότι η ίδια η Ηθική δεν είναι κάτι που μπορεί να είναι αντικείμενο άμεσης παρατήρησης και μελέτης. Έτσι, παρόλο που κάποιες συμπεριφορές είναι δυνατόν να αξιολογηθούν ως καλές ή κακές, με βάση κάποια χαρακτηριστικά τους, το να γνωρίζουμε ποια είναι η φύση του Ηθικού καθαυτήν, ώστε από εκείνη να προκύψει μια θεωρία Ηθικής, δεν είναι καθόλου εύκολη υπόθεση. Όπως ήδη έχω αναφέρει, υπάρχει μια πολύ μεγάλη δυσκολία στην πορεία προς τη διαμόρφωση μιας ηθικής θεωρίας που σχετίζεται με τη νατουραλιστική πλάνη. Η πλάνη αυτή είναι σχεδόν αναπόφευκτη όταν θέλουμε να θεμελιώσουμε μια Ηθική η οποία δεν θα έχει οποιεσδήποτε μεταφυσικές παραδοχές. Ο εναλλακτικός δρόμος είναι να συμβιβαστούμε με το γεγονός ότι η ηθική θεωρία στην οποία θα καταλήξουμε θα είναι μια σύμβαση, μια ευρεία συναίνεση πάνω σε καθολικά αποδεκτές διαισθήσεις. Όμως, μπορούμε να πούμε προς το παρόν, με κάποια σιγουριά, ότι η Ηθική δεν μπορεί να περιοριστεί, κατά το δοκούν, στην εξυπηρέτηση των ανθρώπινων επιδιώξεων, είτε αυτές αφορούν τα ανθρώπινα συμφέροντα είτε τη νομιμοποίηση μιας πολιτικής διαχείρισης. Έτσι, μια ηθική θεωρία προσαρμοσμένη, ώστε να ταιριάζει με τις ανθρώπινες επιδιώξεις και την ανθρώπινη οπτική δεν μπορεί να ονομαστεί Ηθική, αλλά απλώς «πολιτική». Κατά τη γνώμη μου, με τον παραπάνω έμμεσο τρόπο μπορούμε να πούμε ότι η νατουραλιστική πλάνη συνδέεται με την προβληματική ανθρωποκεντρική οπτική.

Οι άλλες δυο έννοιες, οι οποίες παρουσιάζονται στο παρόν τμήμα της μελέτης, αποτελούν περισσότερο εμφανείς εκφάνσεις του ανθρωποκεντρισμού. Παρ' όλες τις προσπάθειες να μας πείσουν για το αντίθετο, όλες οι θεωρίες οι οποίες χρησιμοποιούν, με κάποιο τρόπο, την έννοια του προσώπου, ακόμη και η θεωρία του Paul Taylor, υποπίπτουν στον ανθρωποκεντρισμό, καθώς η έννοια αυτή είναι μια επινόηση που τοποθετεί τον άνθρωπο σε ένα διαφορετικό επίπεδο σε σχέση με τα άλλα ζώα.

Τέλος, η έννοια του ηθικού στάτους θεωρώ ότι είναι άλλη μια έννοια που συνδέεται στενά με τον ανθρωποκεντρισμό. Η βασική αιτία είναι η σύνδεσή της με την έννοια του προσώπου, και συνεπακόλουθα η σύνδεσή της με την ανθρώπινη ιδιότητα. Σε κάθε περίπτωση, αποδεχόμενοι τις δύο αυτές έννοιες στο πλαίσιο της Ηθικής για τα άλλα ζώα, αποδεχόμαστε εκ προοιμίου ότι πρωτίστως αυτές

αποδίδονται στον άνθρωπο. Παίρνουμε δηλαδή ως σημείο εκκίνησης τον άνθρωπο και το πώς αυτός τοποθετεί τον εαυτό του μέσα στον κόσμο και στη συνέχεια προσπαθούμε σταδιακά να διευρύνουμε τις έννοιές μας ώστε να συμπεριλαμβάνουν και τα υπόλοιπα όντα. Παρ' όλα αυτά, η συμπερίληψη των άλλων όντων στις έννοιες που κατασκευάζει ο άνθρωπος για τον εαυτό του ενέχει τον κίνδυνο του ανθρωποκεντρισμού. Υπ' αυτήν την έννοια, οι έννοιες αυτές δεν είναι κατάλληλες για μια εξισωτική ηθική θεωρία για τα άλλα ζώα.

Όπως ήδη έχω αναφέρει σε άλλο σημείο της παρούσας μελέτης, η απαγκίστρωση από την οπτική αυτή είναι μια πολύ δύσκολη διαδικασία, καθώς ο άνθρωπος είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με την οπτική του, η οποία σχεδόν μοιραία έχει ως επίκεντρό της τον ίδιο. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι η απαγκίστρωση είναι αδύνατη. Ο άνθρωπος διαθέτει όλα τα απαραίτητα χαρακτηριστικά, που του αποδίδουν κυρίως οι ανθρωποκεντρικές θεωρίες, ώστε να μπορέσει να κάνει κάτι τέτοιο. Αν λοιπόν ο άνθρωπος μπορεί να επιχειρήσει μια αλλαγή στην οπτική του, αυτή θα απαιτούσε αρχικά, να γίνει ένα βήμα προς τα πίσω, ακολουθώντας μια μέθοδο κατάλληλη γι' αυτή την πορεία. Έτσι, ίσως υπάρξει η δυνατότητα να διαμορφωθεί μια νέα προσέγγιση η οποία θα είναι απαλλαγμένη από τα παραπάνω προβλήματα. Μια τέτοια απόπειρα θα γίνει στο επόμενο κεφάλαιο.

2. Μια εναλλακτική οπτική, στη θεωρία και στην πράξη

Προσπαθώντας να παρουσιάσω μια πραγματικά μη ανθρωποκεντρική ηθική προσέγγιση για τα άλλα ζώα, θεωρώ απαραίτητο να διαχωρίσω αρχικά τη θεωρία από την πράξη (εφαρμογή της θεωρίας), και να αντιμετωπίσω τα δύο αυτά μέρη της οπτικής μου με διαφορετικό τρόπο. Όσον αφορά τη θεωρία, θα εισηγηθώ μια επανατοποθέτηση της θεωρίας του Taylor και, όσον αφορά την πράξη, θα χρησιμοποιήσω την προσέγγιση της «κατάργησης» του Gary Francione. Το γεγονός ότι η πρακτική προσέγγιση του Francione, κάνει χρήση εννοιών τις οποίες έχω ήδη απορρίψει κατά την παρουσίαση των προβλημάτων που είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, θεωρώ ότι δεν αποτελεί αντίφαση, εξαιτίας του παραπάνω διαχωρισμού ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη¹⁴².

¹⁴² Ο όρος «πράξη» ενδεχομένως να προκαλεί κάποια σύγχυση, κυρίως λόγω της σύνδεσής του με την Ηθική ως εναλλακτικός όρος γι' αυτήν. Εδώ ο όρος αυτός έχει αποκλειστικά τη σημασία της **εφαρμογής** της ηθικής θεωρίας.

2.1. Θεωρία: Επανατοποθέτηση της θεωρίας του P. Taylor

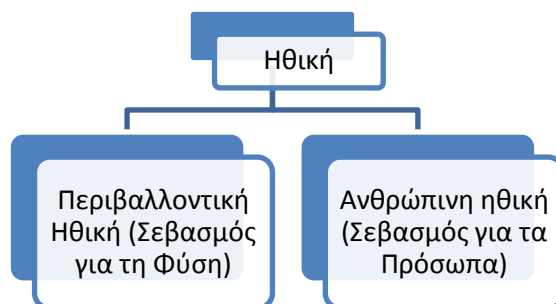
Ο Gary Steiner, στο βιβλίο του *Anthropocentrism and its Discontents*¹⁴³, αφού κάνει μια ιστορική αναδρομή στην έννοια του Ανθρωποκεντρισμού και στον τρόπο που αυτός ελλοχεύει στις διάφορες ηθικές θεωρίες για τα άλλα ζώα, τελικώς προτείνει ως μια πολλά υποσχόμενη θεωρία τη θεωρία του Paul Taylor. Όπως λέει, και όπως έχουμε δει, ο Taylor ξεκινά από μια βιοκεντρική οπτική η οποία αναγνωρίζει ότι ο άνθρωπος είναι μέλος μιας ευρείας κοινότητας ζωής, στην οποία κοινότητα συνυπάρχει με τα άλλα όντα. Για τον Steiner, ο βιοκεντρισμός του Taylor είναι η επαρκής απάντηση στον ανθρωποκεντρισμό που διακρίνει τις διάφορες θεωρίες για τα άλλα ζώα, καθώς έχει τη δυναμική να κατευθύνει τη συζήτηση για την ηθική υπόσταση των άλλων ζώων προς μια ολιστική οπτική και ταυτόχρονα να μην θυσιάζει τα επιτεύγματα της φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας. Στη θεωρία του Taylor, ο Steiner αναγνωρίζει ότι την ίδια στιγμή που τίθενται όρια στην ανθρώπινη ελευθερία όσον αφορά το φυσικό περιβάλλον, συγχρόνως τα φιλελεύθερα ιδεώδη διατηρούνται, ώστε να συνεχίσουν να ρυθμίζουν τις ανθρώπινες σχέσεις. (Steiner, 2005, σσ. 250-251)

Ο Steiner αντιμετωπίζει θετικά κυρίως το γεγονός ότι η Ηθική που προτείνει ο Taylor δεν παρεμβάλλεται στο οικοδόμημα της ανθρώπινης κοινωνίας. Πράγματι, ο Taylor οικοδομεί ένα ηθικό σύστημα, όσον αφορά τη Φύση και το περιβάλλον, το οποίο μπορεί να λειτουργεί παράλληλα με το υπάρχον ανθρώπινο ηθικό σύστημα. Ωστόσο, δεν πρέπει να παραβλέπουμε το γεγονός ότι τελικώς και ο Taylor υποπίπτει στον ανθρωποκεντρισμό, θεωρώντας τον άνθρωπο και κάτι άλλο, εκτός από έμβιο ον. Αυτό που ο Steiner αναγνωρίζει στην εν λόγω θεωρία ως θετικό είναι, κατά τη γνώμη μου, το στοιχείο που «καταστρέφει» το οικοδόμημα της θεωρίας. Ακριβώς επειδή ο Taylor θέλησε να διασώσει τις βασικές ιδέες που διέπουν την ανθρώπινη κοινωνία, δεν μπόρεσε να διακρίνει ότι η δομή που δημιούργησε για τη θεωρία του αποτελεί απειλή για τη θεωρία την ίδια. Κατά τη γνώμη μου, μπορούμε

¹⁴³ Κατ' αντιστοιχία με το *Civilization and its Discontents* του Φρόυντ. Ακριβής μτφρ. από τα γερμανικά: "Η δυσφορία στον πολιτισμό" (η ελλην. έκδ.: "Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας").

να διακρίνουμε δύο προβλήματα τα οποία είναι πολύ στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους και για τα οποία έχω κάνει μια νύξη στο κεφάλαιο για τον Taylor. Υπό το φως του προηγούμενου κεφαλαίου, νομίζω ότι τώρα μπορούμε να τα δούμε λίγο πιο στενά. Με δεδομένες τις αρετές που έχει ήδη η θεωρία του Taylor, το να απαλλαχθεί από αυτά τα προβλήματα, θα της επιτρέψουν να αποτελέσει το θεωρητικό υπόβαθρο για την προσέγγιση που επιδιώκω τελικώς να διατυπώσω.

Επανερχόμενοι τώρα στα δυο συγκεκριμένα προβλήματα της θεωρίας αυτής, ας τα δούμε πιο λεπτομερώς. Το πρώτο πρόβλημα της θεωρίας του Taylor αφορά την ιδέα της Περιβαλλοντικής Ηθικής ως μιας κατασκευής παράλληλης στην, και διαχωρισμένης από, την ήδη υπάρχουσα Ανθρώπινη Ηθική. Σύμφωνα με την άποψή του, η καθ' ύλην προϋπόθεση (material condition) της ανθρώπινης ηθικής είναι ο σεβασμός για τα πρόσωπα, ενώ για την Περιβαλλοντική ηθική, αντιστοίχως, είναι ο σεβασμός για τη Φύση. Όπως είδαμε και στη σελίδα 73, τα δύο αυτά ηθικά συστήματα αποτελούν δύο περιοχές της Ηθικής, σύμφωνα με τον Taylor.



Εικόνα 3 Η διάταξη των περιοχών της Ηθικής, σύμφωνα με τον Taylor.

Αν και η παραπάνω διάταξη που υπαινίσσεται ο Taylor, εκ πρώτης όψεως, δεν φαίνεται ιδιαίτερος προβληματική, η γνώμη μου είναι ότι δεν είναι δυνατόν οι δυο αυτές περιοχές της Ηθικής να θεωρούνται ότι βρίσκονται σε ένα ίδιο επίπεδο και ότι αποτελούν δύο διακριτές περιοχές. Μπορούμε να το αντιληφθούμε αυτό, αν δεν τα έχουμε στο μυαλό μας ως δύο συστήματα Ηθικής αλλά ως δύο περιοχές σχέσεων¹⁴⁴. Σύμφωνα με τη διάταξη του Taylor, ο άνθρωπος φαίνεται να μην αποτελεί μέρος της Φύσης, και φαίνεται εντελώς διαχωρισμένος από αυτήν, όσον αφορά την υπόστασή του ως πρόσωπο. Δηλαδή, ο Taylor φαίνεται να θεωρεί ότι οι

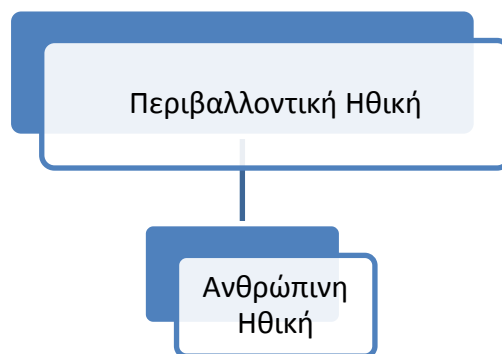
¹⁴⁴ Βλ. εικόνα σελίδα 13.

σχέσεις που διαμορφώνουν οι άνθρωποι μεταξύ τους δεν υπάγονται στο πεδίο της Φύσης. Αυτό από μόνο του ίσως έχει κάποια βάση. Όπως έχουμε δει, οι σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους έχουν κάποιες ιδιαιτερότητες όσον αφορά τον χαρακτήρα τους, ο οποίος μπορεί να είναι κοινωνικός, νομικός, πολιτιστικός κ.α. Όμως, δεν έχουν όλες οι σχέσεις έναν τέτοιο εξεζητημένο χαρακτήρα. Σε πολλές περιπτώσεις είναι σχέσεις που αφορούν αποκλειστικά την έμβια πλευρά του ανθρώπου. Σε αυτή την περίπτωση ποιας ηθικής περιοχής την αρχή ακολουθεί ο ηθικός πράττων; Τον σεβασμό προς τα πρόσωπα ή τον σεβασμό προς τη Φύση; Βλέπουμε εδώ ότι στην πραγματικότητα ο Taylor αντιμετωπίζει τις σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους μόνο ως σχέσεις ανάμεσα σε ηθικούς πράττοντες. Για να το θέσω διαφορετικά, με βάση την τοποθέτηση του Taylor, αν κάποιος ηθικός πράττων πράξει κάτι, ο αποδέκτης της πράξης είναι είτε μόνο ηθικός αποδέκτης (ο υπόλοιπος έμβιος κόσμος πλην του ανθρώπου) ή ηθικός αποδέκτης και εν δυνάμει ηθικός πράττων (μόνο ο άνθρωπος). Εδώ, κατά τη γνώμη μου, υποκρύπτεται ένας επιπλέον διαχωρισμός που αφορά το στάτους του ηθικού αποδέκτη, προσδίδοντας διαφορετική αξιότητα ανάλογα με το ηθικό σύστημα στο οποίο ανήκει, όπως είδαμε άλλωστε και στο αντίστοιχο κεφάλαιο για τον Taylor.

Επειδή όμως ο άνθρωπος αποδεδειγμένα αποτελεί μέρος της Φύσης και, ακόμα και στην περίπτωση που είναι υποκείμενος σε μια Ανθρώπινη Ηθική που τον αντιλαμβάνεται ως μέρος ενός νοητού κόσμου, αυτό δεν ακυρώνει την έμβια φύση του, η παραπάνω διάταξη του Taylor μπορεί να διορθωθεί με τέτοιο τρόπο ώστε να είναι συμβατή με τα επιχειρήματα που αυτός παρουσιάζει ως προς την αξιολογική ισότητα όλων των έμβιων όντων. Αν δεν επανατοποθετήσουμε τη θεωρία, τότε, χωρίς υπερβολή, η θεωρία του είναι ιδιαίτερος ανθρωποκεντρική και ο χαρακτηρισμός «βιοκεντρική» είναι απλώς ένας ευφημισμός.

Σύμφωνα με το σχέδιο της σελίδας 13, θεωρώ ότι η Ανθρώπινη Ηθική μπορεί μόνο να είναι τμήμα μιας γενικότερης Ηθικής (ας την ονομάσουμε Περιβαλλοντική), από τη στιγμή μάλιστα που ο άνθρωπος δεν μπορεί να ιδωθεί ξέχωρος από τη Φύση. Αν ο άνθρωπος αποτελεί μέρος της Φύσης και υπόκειται στους νόμους της, δεν πρέπει να υπόκειται και στην Ηθική που καλύπτει τις σχέσεις πραττόντων και αποδεκτών στο πλαίσιο του περιβάλλοντος, αφού και ο ίδιος είναι

ένας έμβιος οργανισμός; Υπό την προϋπόθεση αυτή, η Περιβαλλοντική Ηθική του Taylor καλύπτει και τις ανθρώπινες σχέσεις στο βαθμό που αυτές είναι σχέσεις ανάμεσα σε έμβια όντα. Παράλληλα, οι ανθρώπινες σχέσεις οι οποίες έχουν χαρακτήρα πολιτικό, πολιτιστικό, κοινωνικό, νομικό κ.α. νομίζω ότι μπορούν να καλύπτονται από την Ανθρώπινη Ηθική, η οποία, όμως, πρέπει να θεωρείται ότι ανήκει στην Περιβαλλοντική [αν τελικά δεχθούμε να της αποδώσουμε αυτή την ονομασία] και αποτελεί υποπεριοχή της. Σύμφωνα με τα παραπάνω, ένα διορθωμένο σχήμα για τις περιοχές της Ηθικής θα ήταν το ακόλουθο.¹⁴⁵



Εικόνα 4

Σε αυτή την περίπτωση, δεν χρειάζεται να φανταζόμαστε την Ηθική ως ένα ευρύτερο πεδίο το οποίο απαρτίζεται από επιμέρους συστήματα. Από τη στιγμή που η Ηθική αφορά πράξεις στο πλαίσιο σχέσεων μεταξύ όντων, ο γενικός τίτλος Ηθική στο παραπάνω σχήμα μπορεί κάλλιστα να παραβλεφθεί και να νοηθεί στη θέση του η Περιβαλλοντική Ηθική [ή όποιος άλλος όρος μπορεί να ονοματίζει το πεδίο των σχέσεων ανάμεσα στα έμβια όντα] (βλ. εικόνα 4). Η Ανθρώπινη Ηθική είναι, όπως φαίνεται, μια στενότερη περιοχή που περιλαμβάνει αποκλειστικά τις σχέσεις ανάμεσα σε ορισμένα μέλη (εννοούνται οι άνθρωποι) της ευρύτερης κοινότητας της ζωής, που τυγχάνουν να έχουν περισσότερες και πιο ιδιαίτερες σχέσεις μεταξύ τους. Η Ανθρώπινη Ηθική, θα μπορούσαμε να πούμε, αφορά αποκλειστικά και μόνο τις σχέσεις που έχουν οι άνθρωποι μεταξύ τους και οι οποίες

¹⁴⁵ Έχω μια επιφύλαξη ως προς το κατάλληλο όνομα για την προς το παρόν «Περιβαλλοντική» Ηθική.

δεν καλύπτονται, λόγω του ιδιαίτερου χαρακτήρα τους (πολιτικού, κοινωνικού κ.α.), από την ευρύτερη Περιβαλλοντική Ηθική. Στην ευρύτερη αυτή περιοχή, οι άνθρωποι, ως έμβια όντα, νοούνται ότι έχουν την ίδια ακριβώς αξία με όλα τα άλλα έμβια όντα.

Ενδεχομένως, ο Taylor να μπορούσε να καταλήξει σε κάποιο τέτοιο σχήμα, σύμφωνα μάλιστα και με το γεγονός ότι παραδέχεται ότι ο άνθρωπος είναι μέλος, ως έμβιος οργανισμός, μιας ευρύτερης κοινότητας της ζωής. (Taylor, 2011, σ. 44) Παρ' όλα αυτά, όπως βλέπουμε, δεν συνέβη κάτι τέτοιο. Κάποιος θα μπορούσε να αντιτείνει ότι ο Taylor δεν καταλήγει σε κανενός είδους διάταξη όπως αυτή που ανέφερα με τις δυο περιοχές της Ηθικής να είναι παράλληλες. Η αλήθεια είναι ότι ο Taylor, καθώς αναπτύσσει τη θέση του, δεν αναφέρεται σε σχήματα και χωροταξικές τοποθετήσεις. Απλώς αναφέρει ότι τα δυο ηθικά συστήματα, ένα για κάθε περιοχή της Ηθικής, είναι συμμετρικές κατασκευές. Αυτή είναι η μοναδική τοποθέτηση σε έναν υποτιθέμενο νοητό χώρο την οποία κάνει ο Taylor. Αυτό που φαίνεται να δημιουργεί το πρόβλημα της παράλληλης τοποθέτησης των δύο περιοχών είναι η απόδοση ίσης ισχύος ως προς την εφαρμογή τους και επομένως η ανάγκη για επιπλέον αρχές για να απαντηθεί το πρόβλημα των συγκρούσεων που μοιραία προκύπτουν. Υπ' αυτήν την έννοια, λοιπόν, υποστηρίζω ότι πράγματι, αν ήταν να τοποθετήσουμε σε μια διάταξη τις δυο περιοχές της Ηθικής όπως τις βλέπει ο Taylor, αυτή η διάταξη προτάσσει την τοποθέτησή τους ως παράλληλες. Ο λόγος που συμβαίνει αυτό είναι ο εξής: Ο Taylor δεν μπόρεσε να αποδεσμευτεί από τις υπάρχουσες παραδοχές της καντιανής φιλοσοφίας. Αποδεχόμενος τη σημαντικότητα της έννοιας του προσώπου και αποδίδοντάς την αποκλειστικά στον άνθρωπο, αναγκάζεται να κατασκευάσει μια περιβαλλοντική ηθική θεωρία η οποία βρίσκεται σε παραλληλία προς την ανθρώπινη και δεν μπορεί να είναι πιο σημαντική ή να προηγείται από την ήδη υπάρχουσα Ανθρώπινη Ηθική. Η συμπερίληψη της έννοιας του προσώπου λοιπόν είναι το δεύτερο μοιραίο λάθος, κατά τη γνώμη μου, στη θεωρία του Taylor, απόλυτα συνδεδεμένο με τη λανθασμένη διάταξη, και με τις προβληματικές αρχές τις οποίες πρόσθεσε στη συνέχεια στη θεωρία του. Όπως έχουμε δει στο προηγούμενο κεφάλαιο, η

εισαγωγή της έννοιας αυτής σε μια θεωρία Ηθικής για τα άλλα ζώα δημιουργεί πολλά προβλήματα.

Με βάση όλα τα παραπάνω, ένα εύλογο ερώτημα θα ήταν το εξής: Γιατί να εμμείνουμε στη θεωρία του Taylor, από τη στιγμή που την απογυμνώνουμε από τα ουσιώδη γι' αυτήν χαρακτηριστικά; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι απλή. Παρόλο που τα χαρακτηριστικά που θέλουμε να αφαιρέσουμε από τη θεωρία είναι ενδεχομένως ουσιώδη για τον Taylor [πιθανόν λόγω της προσκόλλησής του στην καντιανή ηθική], εντούτοις η απουσία τους δεν ακυρώνει ολοκληρωτικά τη θεωρία. Αντιθέτως, μια τέτοια αναθεώρηση ενισχύει τα βασικά επιχειρήματα του Taylor για την ισότητα ως προς την αξία όλων των όντων του πλανήτη και ταυτόχρονα απελευθερώνει τη θεωρία από την ανάγκη ύπαρξης επιπρόσθετων και πολύπλοκων αρχών που να ρυθμίζουν τις συγκρούσεις των συμφερόντων ανάμεσα στα είδη. Το πώς ακριβώς γίνεται αυτό θα το δούμε παρακάτω. Για να δοθεί όμως μια ολοκληρωμένη απάντηση στο ερώτημα που έθεσα νωρίτερα ως εύλογο, μπορούμε να πούμε ότι στην πληθώρα των θεωριών και των προσεγγίσεων στο πεδίο της Ηθικής για τα άλλα ζώα, μόνο στη θεωρία του Taylor υπάρχει δομή και μια σεβαστή θεμελίωση¹⁴⁶, καθώς και η αρετή ότι η συγκεκριμένη θεωρία αποφεύγει το σφάλμα της νατουραλιστικής πλάνης. Νομίζω ότι τώρα είναι η κατάλληλη στιγμή να αναδιατυπώσουμε τη θεωρία, επιβεβαιώνοντας, καθώς προχωράμε, την ανάγκη γι' αυτήν την αναθεώρησή της.

Όπως έχουμε δει, ένα ηθικό σύστημα οφείλει να έχει κανονιστικό χαρακτήρα. Σύμφωνα με τον Taylor, οι τυπικές προϋποθέσεις των κανόνων και των προτύπων του χαρακτήρα ενός έγκυρου κανονιστικού ηθικού συστήματος είναι οι εξής:

1. Ένας κανόνας πρέπει να είναι γενικός ως προς τη μορφή. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί να αναφέρεται σε συγκεκριμένες

¹⁴⁶ Προσπάθεια θεμελίωσης υπάρχει και στη θεωρία του T.Regan, μια νέα εκδοχή της οποίας θα δούμε παρακάτω. Η θεωρία του Taylor υπερτερεί έναντι της θεωρίας του Regan επειδή δεν θέτει κάποια διαχωριστική γραμμή ώστε να διαχωρίσει τα είδη τα οποία μπορούν να είναι αποδέκτες ηθικής.

περιπτώσεις, ούτε να προδικάζει για το ποια συμπεριφορά θα ήταν η αρμόζουσα σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση.

2. Ένας κανόνας θα πρέπει να μπορεί να θεωρείται ως κανονιστική αρχή για όλους τους ηθικούς πράττοντες.
3. Πρέπει να εφαρμόζεται ως ζήτημα αρχής, απαλλαγμένος από οποιοδήποτε ενδεχόμενο συμφέρον.
4. Ένας κανόνας για να είναι έγκυρος, θα πρέπει όλοι όσοι τον υιοθετούν ως δικό τους γνώμονα να προτίθενται να τον αποδεχθούν, όταν αυτός υιοθετείται και από κάποιον άλλον. Δηλαδή, να θέλουν να γίνει καθολικός νόμος.¹⁴⁷
5. Ως τελευταία προϋπόθεση, ένας ηθικός κανόνας πρέπει πάντα να εκτοπίζει οποιονδήποτε άλλον κανόνα, π.χ. κοινωνικό, τους νόμους κ.α. (Taylor, 2011, σσ. 27-32)

Οι παραπάνω είναι οι τυπικές προϋποθέσεις ενός ηθικού συστήματος. Ποιες είναι όμως οι καθ' ύλην προϋποθέσεις; Όπως είδαμε, ο Taylor αναφέρει ως καθ' ύλην προϋπόθεση για την Ανθρώπινη Ηθική την ενσωμάτωση της στάσης του «σεβασμού προς τα πρόσωπα» και, όσον αφορά την Περιβαλλοντική Ηθική, την ενσωμάτωση στο σύστημα της στάσης του «σεβασμού προς τη Φύση» (Taylor, 2011, σ. 26). Ο Taylor υποστηρίζει ότι, όσον αφορά τον άνθρωπο ως έμβιο ον, αυτός ανήκει στην κοινότητα της ζωής στη Γη και, όσον αφορά τον άνθρωπο ως «πρόσωπο», αυτός ανήκει στην κοινότητα των προσώπων. Εδώ υπάρχει ένα μεγάλο πρόβλημα. Ο άνθρωπος ως έμβιο ον είναι ένα γεγονός, ενώ ο άνθρωπος ως «πρόσωπο» ή ως μέλος μιας κοινότητας προσώπων αποτελεί μια σύμβαση της ανθρώπινης κοινωνίας, όπως έχουμε δει στο αντίστοιχο κεφάλαιο. Επομένως, μπορούμε να δεχθούμε σε ένα αρχικό στάδιο ότι ο άνθρωπος είναι ένα έμβιο ον που είναι μέλος μιας πραγματικής κοινότητας της ζωής πάνω στη Γη και σε ένα άλλο στάδιο, το οποίο όμως έπεται χρονικά και λογικά, είναι μέλος σε οποιαδήποτε άλλη κοινότητα, πραγματική ή «επινοημένη», η οποία απαιτεί ιδιαίτερα και πιο συγκεκριμένα χαρακτηριστικά.

¹⁴⁷ Δεν χρειάζεται να αναρωτηθούμε εδώ αν ο Taylor είναι επηρεασμένος από την καντιανή ηθική φιλοσοφία, καθώς το όνομα του Καντ αναφέρεται ξεκάθαρα. (Taylor, 2011, σ. 31)

Μια κοινότητα που έπεται, θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι και η ανθρώπινη κοινότητα, η οποία είναι πραγματική και αφορά ένα συγκεκριμένο είδος έμβιων όντων. Στην ουσία, όμως, η τοποθέτησή της σε ένα ίδιο επίπεδο με την κοινότητα της έμβιας ζωής, οδηγεί ξανά με πλάγιο τρόπο στον ανθρωποκεντρικό ειδισμό, κάτι που προσπαθούμε να αποφύγουμε. Συνεπώς, η ανθρώπινη κοινότητα δεν μπορεί να εκτοπίζει, ή να βρίσκεται στο ίδιο επίπεδο ισχύος με την πραγματική κοινότητα της ζωής πάνω στη Γη. Το τελευταίο συμπέρασμα μπορεί να εξαχθεί επίσης και ως αποτέλεσμα της πέμπτης τυπικής προϋπόθεσης, η οποία λέει ότι ο έγκυρος ηθικός κανόνας πρέπει να υπερβαίνει οποιονδήποτε άλλον, όπως π.χ. τους κοινωνικούς κανόνες. Επιπροσθέτως, μπορεί να εξαχθεί και από την τρίτη τυπική προϋπόθεση η οποία ορίζει τον έγκυρο ηθικό κανόνα ως αυτόν που είναι απαλλαγμένος από επιμέρους συμφέροντα, όπως π.χ. τα συμφέροντα ενός είδους, του ανθρώπινου εν προκειμένω, έναντι των άλλων ειδών.

Κάποια επιπλέον επιχειρήματα υπέρ της προτεραιότητας της Περιβαλλοντικής Ηθικής έναντι της Ανθρώπινης θα μπορούσαν να είναι και τα εξής: Στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, σύμφωνα με τον ίδιο τον Καντ, του οποίου τη σκέψη ακολουθεί ο Taylor, αντικείμενο της Ηθικής είναι το καλό και το κακό (Καντ, 2004, σσ. 101 [58] ελλ. εκδ. 98-90). Σύμφωνα με την ερμηνεία της Korsgaard στην ηθική του Καντ, όπως την είδαμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο του Α' μέρους, ο αποδέκτης του καλού ή του κακού, είναι πάντα το έμβιο ον, διότι γι' αυτό μπορούν τα πράγματα να αποβούν καλά ή κακά. Φαίνεται κι από αυτό ότι πράγματι η καθ' ύλην προϋπόθεση μπορεί να είναι, αν δεχτούμε τον δυϊσμό του Taylor, μόνο ο σεβασμός προς τον έμβιο κόσμο. Επίσης, ένα ακόμη επιχειρήμα αποτελεί το γεγονός ότι αν πράγματι μπορούσαν να υπάρχουν δυο διαφορετικά παράλληλα ηθικά συστήματα, τελικώς θα εξαρτιόταν αποκλειστικά από τον αποδέκτη (αν είναι άνθρωπος ή άλλο είδος) για το ποια ηθική θα ακολουθούνταν, κάτι που δεν φαίνεται να είναι ορθό, καθώς έχουμε δει ότι η ηθική πράξη ως τέτοια είναι πρωτίστως συνδεδεμένη με τον πράττοντα και την προαίρεσή του.

Με βάση λοιπόν τα παραπάνω, αυτό που μπορούμε να κρατήσουμε είναι ότι η καθ' ύλην προϋπόθεση για ένα έγκυρο ηθικό σύστημα για τα άλλα ζώα είναι ο «σεβασμός προς τη Φύση». Για να είμαστε ακόμη πιο σωστοί, επειδή ο άνθρωπος

συνηθίζει να τοποθετεί τη Φύση απέναντί του και διαχωρίζει τη θέση του από αυτήν, μπορούμε να τροποποιήσουμε την παραπάνω φράση και να πούμε ότι η καθ' ύλην προϋπόθεση του έγκυρου ηθικού συστήματος είναι τελικά ο «σεβασμός προς τη Ζωή»¹⁴⁸. Πιο συγκεκριμένα, σε κάθε μεμονωμένη έκφρασή της δηλαδή σε κάθε έναν ξεχωριστό οργανισμό εν ζωή.

Σύμφωνα με τον Taylor ένα ηθικό σύστημα¹⁴⁹ αποτελείται από:

- Ένα σύστημα πεποιθήσεων
- Μια ύψιστη στάση
- Και ένα σύνολο κανόνων που καθιστούν πρακτέα τη στάση αυτή.

Όταν ένας ηθικός πράττων αποδέχεται το σύστημα πεποιθήσεων και αντιλαμβάνεται τους άλλους ως μέλη μιας κοινότητας της οποίας είναι κι ο ίδιος μέλος, τότε υιοθετεί μια συγκεκριμένη οπτική προς την κοινότητα. Το σύστημα πεποιθήσεων στηρίζει και καθιστά κατανοητή την ύψιστη στάση. Από τη στιγμή που ο ηθικός πράττων υιοθετήσει την ύψιστη στάση προς την κοινότητα θα είναι πλέον διατεθειμένος να ακολουθήσει τους κανόνες που θα εκφράζουν αυτήν του τη στάση. (Taylor, 2011, σσ. 41-42)

Στο κεφάλαιο για τον Taylor, είδαμε τους κανόνες που συνιστούν το σύστημα κανόνων που, κατά τη γνώμη του, εκφράζουν μια βιοκεντρική οπτική προς τη Φύση και τον «σεβασμό προς τη Φύση». Αυτοί είναι:

5) Ο κανόνας της μη πρόκλησης βλάβης

¹⁴⁸ Την έννοια του Σεβασμού για τη Ζωή δεν την επινόησα εγώ, αλλά τη δανείζομαι (ως φράση και μόνον) από τον Albert Schweitzer. Ο Schweitzer αγωνιζόταν να βρει την έννοια εκείνη η οποία θα μπορούσε να αποτελέσει την κεντρική ιδέα της Ηθικής και έτσι, κατά τη διάρκεια ενός ταξιδιού με ποταμόπλοιο σε έναν ποταμό της Αφρικής, βλέποντας ένα κοπάδι υποπόταμους να διασχίζει το ποτάμι, εμπνεύστηκε την έννοια του «Σεβασμού για τη Ζωή» (Reverence for Life) (Schweitzer, 1956, σ. 259). Το Reverence for Life είναι ακριβής μετάφραση στα αγγλικά από τα γερμανικά του "Ehrfurcht vor dem Leben". Στα ελληνικά μπορεί να αποδοθεί ακριβέστερα και: σέβας, δέος.

¹⁴⁹ Εδώ ο Taylor μιλάει για την ανθρώπινη ηθική, όμως για χάρη της αναθεώρησης που επιχειρώ, αποσιωπώ σκοπίμως αυτή τη λεπτομέρεια.

- 6) Ο κανόνας της μη παρεμβολής
- 7) Ο κανόνας της πίστης και
- 8) Ο κανόνας της επανορθωτικής δικαιοσύνης (Taylor, 2011, σ. 172).

Κατά τη γνώμη μου, οι κανόνες αυτοί, ιδιαίτερα για τη διορθωμένη προσέγγιση που παρουσιάζω εδώ, δεν είναι αρκετοί, αλλά ούτε και μπορεί να οριστεί μια λίστα κανόνων¹⁵⁰. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, αυτό που είναι απαραίτητο είναι η χρήση της καντιανής έννοιας της αυτονομοθεσίας ως προς την παραγωγή των κατάλληλων κανόνων οι οποίοι θα εκφράζουν τον «σεβασμό προς τη Φύση». Αυτό φυσικά δεν σημαίνει ότι οι παραπάνω συγκεκριμένοι κανόνες δεν πηγάζουν από την παραπάνω ύψιστη στάση. Αντιθέτως, είναι πολύ χρήσιμοι και συμβατοί με αυτό που υποστηρίζω εδώ. Αυτό το οποίο όμως τονίζω είναι ότι οι κανόνες που αφορούν τη Φύση, συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπου με πραγματικά ισότιμους όρους με κάθε άλλο έμβιο ον, δεν μπορούν να εξαντλούνται σε μια λίστα.

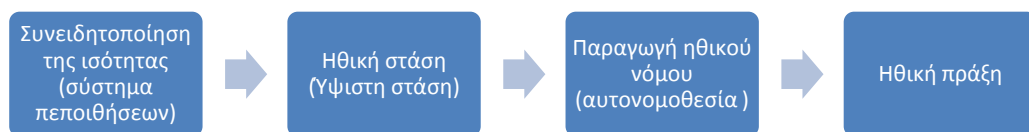
Η συνειδητοποίηση και η γνώση από τον άνθρωπο της θέσης του ως ισότιμου μέλους μιας κοινότητας της ζωής, την οποία θαυμάσια υποστηρίζει με επιχειρήματα στο βιβλίο του ο Taylor, και την οποία είδαμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο του Α' μέρους, αποτελεί τον κορμό του συστήματος πεποιθήσεων του νέου ηθικού συστήματος. Αυτό το σύστημα πεποιθήσεων¹⁵¹ οδηγεί σε μια ύψιστη

¹⁵⁰ Ενδεχομένως, έπειτα από το στάδιο της μετάβασης, το οποίο θα δούμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο στην παρούσα εργασία, αυτοί οι κανόνες να είναι αρκετοί.

¹⁵¹ Συνοπτικά, το σύστημα πεποιθήσεων της βιοκεντρικής οπτικής του Taylor είναι: (1) Ο άνθρωπος θεωρείται μέλος της κοινότητας της ζωής πάνω στη Γη, και υπόκειται στους ίδιους ακριβώς όρους όπως και τα μη ανθρώπινα μέλη της κοινότητας αυτής. (2) Το φυσικό οικοσύστημα της Γης ως σύνολο είναι ένα πολύπλοκο δίκτυο αλληλένδετων στοιχείων. Η καλή βιολογική λειτουργία ενός όντος εξαρτάται από την καλή βιολογική λειτουργία των άλλων. (3) Κάθε οργανισμός θεωρείται *τελολογικό κέντρο ζωής*, που επιδιώκει το δικό του καλό, με τον τρόπο του. Αυτό το τμήμα της βιοκεντρικής οπτικής τονίζει τη σημαντικότητα της ζωής κάθε συγκεκριμένου φορέα ζωής. (4) Είτε ασχολούμαστε με πρότυπα αξιών είτε με την έννοια της εγγενούς αξίας, η θέση ότι ο άνθρωπος είναι ανώτερος από τα άλλα είδη είναι μια αβάσιμη αξίωση και πρέπει να απορριφθεί με βάση τα (1), (2) και (3). (Taylor, 2011, σσ. 129-134)

στάση, τη στάση του σεβασμού προς τη Φύση, ή όπως το τροποποιήσαμε εδώ, τη στάση του σεβασμού προς τη Ζωή. Ο άνθρωπος στη συνέχεια, ως ηθικός πράττων, νομοθετεί¹⁵² για τον εαυτό του, σε αντιστοιχία με τη στάση αυτή, προκειμένου να την εκφράσει στην πράξη.

Αν θέλουμε να δούμε σχηματικά, για καλύτερη κατανόηση, την πορεία από το ηθικό σύστημα στην έκφρασή του, δηλαδή στην πράξη, έχουμε:



Εικόνα 5

Ανακεφαλαιώνοντας, έχουμε τα εξής: Το σύστημα πεποιθήσεων αποτελείται από τη γνώση και αναγνώριση της ισότητας του ανθρώπου με όλα τα έμβια όντα του πλανήτη. Η ύψιστη στάση είναι ο σεβασμός προς τη Φύση [ή ζωή]. Οι ηθικοί κανόνες που παράγονται είναι απολύτως συνεπείς με την αναγνώριση της ισότητας του ανθρώπου με τα άλλα όντα και εκφράζουν, πάνω απ' όλα, τη στάση του σεβασμού προς κάθε τελολογικό κέντρο ζωής. Οι πράξεις που γίνονται με γνώμονα αυτούς τους κανόνες είναι ηθικές.

Το ζήτημα των δικαιωμάτων

Με βάση όλα τα παραπάνω, αυτό που επίσης πρέπει να κρατήσουμε είναι το γεγονός ότι, όπως προκύπτει, τα άλλα ζώα μπορούν να διαθέτουν βασικά αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα, πέρα από τα νομικά δικαιώματα που ενίοτε μπορεί να τους αποδώσει ο άνθρωπος κατά βούληση.

¹⁵² Ο ηθικός κανόνας δεν υφίσταται χωρίς την ύπαρξη του πράττοντος ο οποίος είναι αυτός που «νομοθετεί» και εκτελεί με βάση τον νόμο αυτό (Taylor, 2011, σ. 48).

Αυτό, κατά τη γνώμη μου, διορθώνει και ένα επιπλέον προβληματικό σημείο της θεωρίας του Taylor, πάλι προερχόμενο από την έννοια του προσώπου. Ο Taylor δεν αναγνωρίζει ηθικά δικαιώματα στα άλλα ζώα, παρά μόνο νομικά¹⁵³, καθώς θεωρεί ότι τα ηθικά δικαιώματα είναι συνδεδεμένα αποκλειστικά με την έννοια του προσώπου. (Taylor, 2011, σ. 242) Το πρόβλημα όμως με τα νομικά δικαιώματα είναι ότι αυτά δεν είναι σταθερά και μπορεί να ποικίλλουν ανάλογα με τον τρόπο που εξυπηρετούν την κοινωνία που τα αποδίδει. Τέτοια δικαιώματα μπορεί να αφορούν συγκεκριμένα είδη, τα οποία είναι πιο αρεστά ή πιο χρήσιμα κ.α. ή να αφορούν συγκεκριμένες πράξεις. Π.χ., ένας νόμος μπορεί να απαγορεύει το κυνήγι συγκεκριμένων ειδών ή σε συγκεκριμένες περιόδους ή ακόμη και εξολοκλήρου, εντούτοις, στο ίδιο σύστημα, άλλος νόμος να επιτρέπει τη λειτουργία κτηνοτροφικών μονάδων για την παραγωγή τροφής. Ούτως ή άλλως, αυτό ακριβώς συμβαίνει και στη δική μας κοινωνία, αφού πράγματι υπάρχει νομοθεσία που προσφέρει κάποια προστασία στα άλλα ζώα.

Στην πραγματικότητα όμως, αυτό που χρειάζεται μια ολοκληρωμένη θεωρία Ηθικής για τα άλλα ζώα, ώστε να είναι επιτυχημένη, είναι η απόδοση στοιχειωδών αναπαλλοτριωτων δικαιωμάτων και στα υπόλοιπα έμβια όντα. Κάτι τέτοιο σημαίνει, σε συνδυασμό και με τη διορθωμένη θεωρία του Taylor, ότι μπορούμε να ισχυριστούμε ότι το ηθικό δικαίωμα τελικώς συνίσταται στην εκπλήρωση των προϋποθέσεων για την ίδια τη ζωή και όχι στην εκπλήρωση των προϋποθέσεων για την προσωπικότητα όπως λέει ο Taylor (Taylor, 2011, σ. 234)¹⁵⁴. Έτσι, τα ηθικά δικαιώματα όλων των όντων, σε ένα σύστημα ηθικής που βασίζεται στον σεβασμό για τη Φύση (ή τη Ζωή), είναι οτιδήποτε μπορεί να επιδιώκει ένα ον για τον εαυτό του ως την απαραίτητη συνθήκη για τη συνέχιση της ζωής του και την απρόσκοπτη ανάπτυξή του ως τελολογικού κέντρου ζωής. Αυτά είναι τα εξής δύο, σύμφωνα και

¹⁵³ Που αναγνωρίζουν οι άνθρωποι γι' αυτά. Αυτή η άποψη μπορεί να συνδυαστεί περισσότερο με προσεγγίσεις όπως αυτή της Nussbaum.

¹⁵⁴ Η έννοια του δικαιώματος που χρησιμοποιώ εδώ είναι αυτή ακριβώς που προτείνει ο Taylor, απλώς αντικαθιστώ την έννοια της «προσωπικότητας» με την έννοια της «ζωής» και αυτό έχει ως αποτέλεσμα το ηθικό δικαίωμα να ταυτίζεται με το φυσικό δικαίωμα. Για την έννοια του δικαιώματος που χρησιμοποιώ αναφέρθηκα και στη σελ.

με τον Taylor, ο οποίος, αφού προσθέτει την αυτονομία¹⁵⁵, τα αποδίδει μόνο στα πρόσωπα, όπως είπαμε.

1. Το δικαίωμα στη Ζωή
2. Το δικαίωμα στην Ελευθερία.

Με την παραπάνω επιπρόσθετη παρατήρηση για τα δικαιώματα των άλλων ζώων, μπορούμε να περάσουμε με έναν, ας πούμε, ομαλό τρόπο στο επόμενο σκέλος της παρούσας προσέγγισης, που αφορά την πρακτική εφαρμογή ενός τέτοιου μη ανθρωποκεντρικού ηθικού συστήματος το οποίο θα διασφαλίζει τη μη παραβίαση από τον άνθρωπο αυτών των θεμελιωδών αναπαλλοτρίωτων δικαιωμάτων των έμβιων όντων.

2.2. Πράξη: Η «προσέγγιση της κατάργησης» του Gary Francione (The Abolitionist Approach)

Στη θεωρία του Taylor, είδαμε ότι, όταν φθάνει η ώρα να πραγματευτεί την εφαρμογή του δικού του ηθικού συστήματος στην πράξη, αναγκάζεται να καταφύγει στη διατύπωση επιπλέον αρχών ώστε να ρυθμίζονται οι συγκρούσεις ανάμεσα στα συμφέροντα ανθρώπων και άλλων ζώων οι οποίες προκύπτουν αναπόφευκτα, εξαιτίας των δύο παράλληλων ηθικών συστημάτων με τις διαφορετικές αρχές. Θεωρώ ότι στην προσέγγιση που παρουσιάζω εδώ, οι αρχές που εισηγείται ο Taylor μπορούν να παραλειφθούν, και να συμπεριληφθεί ως δεύτερο, πρακτικό κυρίως, μέρος της παρούσας προσέγγισης η θεωρία της «κατάργησης» (abolitionist approach ή abolitionism) όπως την ανέπτυξε ο Gary

¹⁵⁵ Ίσως εδώ να μπορούσαμε να προσθέσουμε την αυτονομία, με την έννοια της αυτοδιάθεσης. Όμως, ακριβώς επειδή ο Taylor δίνει στον όρο καντιανή σημασία και ουσιαστικά ο όρος αφορά την ικανότητα της αυτονομοθεσίας, δεν την περιλαμβάνω, αφού η αυτοδιάθεση θεωρώ ότι καλύπτεται από το δικαίωμα στην ελευθερία.

Francione. Η κατάργηση αφορά: α) την κατάργηση της θεσμοθετημένης εκμετάλλευσης των άλλων ζώων, δηλαδή όλες τις χρήσεις που υπαγορεύονται ως νόμιμες από τον νόμο, β) την κατάργηση της αναπαραγωγής και εκτροφής οικόσιτων ζώων και γ) την κατάργηση του δικαιώματος που έχει ο άνθρωπος να σκοτώνει τα μη οικόσιτα ζώα και να καταστρέφει τον χώρο τους. (Francione & Garner, 2010, σ. 1)

Η θεωρία του Francione εντάσσεται, κατά τη γνώμη μου, στην πολιτική στροφή που έχει γίνει στην Ηθική για τα άλλα ζώα, όπως την αποκαλεί ο Tony Milligan¹⁵⁶ (Milligan, 2015). Σε αντίθεση όμως με τον Milligan, εγώ θεωρώ ότι η προσέγγιση του Francione αποτελεί μέρος της πολιτικής στροφής και δεν είναι η πολιτική στροφή μόνο απάντηση στην άποψη του Francione. Άλλωστε, ακόμα και η προσέγγιση του Francione συνιστά πολιτική άποψη. Οι απόψεις που αναφέρει ο Milligan είναι πράγματι απαντήσεις στη θεωρία του Francione, όμως δεν συνιστούν από μόνες τους αυτήν καθαυτήν την πολιτική στροφή.

Όπως έχω πει σε προηγούμενο κεφάλαιο, κατά τη γνώμη μου, οι πολιτικές προσεγγίσεις δεν μπορούν να αποτελέσουν από μόνες τους ολοκληρωμένες ηθικές θεωρίες, γιατί αφορούν κυρίως την πρακτική διευθέτηση των ζητημάτων¹⁵⁷. Ωστόσο, κάθε μία απ' αυτές σαφώς έχει κάποιο θεωρητικό υπόβαθρο απ' το οποίο ξεκινά. Η προσέγγιση του Francione, αν θέλουμε να τη δούμε μέσα απ' αυτό το πρίσμα, είναι μια προέκταση της θεωρίας του Tom Regan. Ο ίδιος ο Francione την έχει ονομάσει «Η προσέγγιση της κατάργησης στη θεωρία των δικαιωμάτων των

¹⁵⁶ Ο Milligan αναφέρει ότι αυτή η πολιτική στροφή ήταν αποτέλεσμα, από τη μια, της μακράς διαμάχης ανάμεσα στον ωφελιμισμό του Singer και τη θεωρία των δικαιωμάτων του Regan, καθώς υπέβασκε μια προβληματική κατανόηση για το τι συνιστά δικαίωμα. Από την άλλη, η στροφή, κατά τον Milligan, συνιστά επίσης απάντηση στην προσέγγιση του Francione. (Milligan, 2015)

¹⁵⁷ Πέρα απ' αυτήν τη σχετικά απλουστευμένη θεώρηση, αυτό που οι περισσότερες πολιτικές προσεγγίσεις φαίνεται να θεωρούν δεδομένο είναι το γεγονός ότι ο άνθρωπος έχει την εξουσία να παρεμβαίνει και να καθορίζει, ως έναν βαθμό, με προστατευτισμό, τον τρόπο λειτουργίας για τον υπόλοιπο έμβιο κόσμο. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι η προσέγγιση των ικανοτήτων της Martha Nussbaum. Ένα άλλο παράδειγμα προστατευτισμού αποτελούν οι σύγχρονες πολιτικές προσεγγίσεις που αναφέρει ο Milligan, όπως αυτή του Will Kymlicka. Βλ. Donaldson, Sue & Kymlicka, Will. (2011). *Zoopolis, a Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press

ζώων» (The Abolitionist Approach to Animal Rights). Παρόλο που έχει επικρατήσει να ονομάζεται με το πρώτο μόνο μέρος της φράσης, κάτι που είναι ως έναν βαθμό αποπροσανατολιστικό, δεν παύει να είναι μια θεωρία δικαιωμάτων. Στην κριτική που έχει ασκήσει ο Francione στον Regan και το αμφιλεγόμενο παράδειγμά του με τη σωσίβια λέμβο (σελ. 65), αναφέρει ότι η όλη θεωρία του Regan δεν ακυρώνεται από το ατυχές αυτό παράδειγμα, αντιθέτως, ως το σημείο όπου εισάγει την έννοια της «συγκρίσιμης βλάβης» η θεωρία του είναι σωστή (Francione, 1995). Θεωρώ ότι, παρόλο που ο Francione καταλήγει σε διαφορετικά συμπεράσματα από τον Regan, τελικώς η θεωρία του αποτελεί συνέχεια μιας διορθωμένης εκδοχής της θεωρίας του Regan. Αυτό δεν είναι ένα εύλογο συμπέρασμα, εξαιτίας της επιλογής του Francione να θέσει ως βάση για την εφαρμογή της προσέγγισης της κατάργησης την ιδιότητα του «αισθάνεσθαι» (sentience), πράγμα που φαίνεται ότι προσιδιάζει περισσότερο στη θεωρία του Singer. Ακόμη όμως κι αν επιλέγει το «αισθάνεσθαι» για να κάνει τον διαχωρισμό που εντέλει κάνει, η προσέγγισή του είναι μια προσέγγιση που αφορά στα δικαιώματα των άλλων ζώων, όχι ως συνόλου, αλλά ως μεμονωμένων ατόμων. Εκτός απ' αυτό, συγκρίνοντας τις δύο κυρίαρχες προσεγγίσεις, τον ωφελιμισμό και τη θεωρία δικαιωμάτων, ο Francione σαφώς τάσσεται υπέρ της δεύτερης (Francione, 2003).¹⁵⁸ Ο ίδιος ο Regan άλλωστε συνεισέφερε στην ιδέα που ανέπτυξε ο Francione λέγοντας:

«Το καλύτερο που μπορούμε να κάνουμε αναφορικά με τη χρήση ζώων στην επιστήμη είναι το να μην τα χρησιμοποιούμε. Αυτό έχουμε καθήκον να πράξουμε σύμφωνα με την οπτική των δικαιωμάτων... Όσον αφορά την εμπορική κτηνοτροφία, η ηθική των δικαιωμάτων υποστηρίζει μια παρόμοια θέση υπέρ της καθολικής κατάργησής της. Το θεμελιώδες ηθικό λάθος σχετικά με την εμπορική κτηνοτροφία δεν είναι ότι τα ζώα κρατούνται σε στρεσογόνο αυστηρό εγκλεισμό ή σε απομόνωση, ή αγνοούνται ή υποτιμώνται. Φυσικά, όλα αυτά συνιστούν ένα λάθος, αλλά δεν είναι αυτό το θεμελιώδες λάθος. Τα συμπτώματα και τα αποτελέσματα του βαθύτερου, συστηματικού λάθους επιτρέπει να αντιμετωπίζονται αυτά τα ζώα σαν να μην έχουν ανεξάρτητη αξία, ως αγαθά που προορίζονται για εμάς, ως ανανεώσιμοι πόροι». (Regan, 2012, σσ. 72-73)

¹⁵⁸ Όμως, δεν είναι ο μόνος ο οποίος θέτει ως βάση και ως σημαντικό στοιχείο την ύπαρξη του «αισθάνεσθαι» για την απόδοση βασικών δικαιωμάτων στα άλλα ζώα. Για την υπεράσπιση της ιδιότητας του «αισθάνεσθαι», βλ. και Garner, Robert. (2011) "In defence of Animal Sentience: A Critique of Cochrane's Liberty Thesis. *Political Studies*, 59 (1), 175-187.

Με την προϋπόθεση ότι δεχόμαστε τα δικαιώματα στα οποία καταλήξαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο ως θεμελιώδη αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα όλων των όντων, δηλαδή το δικαίωμα στη ζωή και το δικαίωμα στην ελευθερία, θεωρώ ότι η προσέγγιση του Francione είναι η πλέον συνεπής με αυτή την ιδέα. Οι επιμέρους λόγοι για τους οποίους συμβαίνει αυτό, θα διαφανούν στην πορεία της παρουσίασης που επιχειρώ εδώ.

Για την παρουσίαση της προσέγγισης της κατάργησης, θα αναφέρομαι¹⁵⁹ κυρίως, αλλά όχι αποκλειστικά¹⁶⁰, στο πιο πρόσφατο βιβλίο του Francione με τίτλο *Animal Rights, the Abolitionist Approach* το οποίο εκδόθηκε το 2015 και συμπυκνώνει την προσέγγισή του, την οποία ανέπτυξε και παρουσίασε μέσα στο

¹⁵⁹ Για την παρουσίαση αυτή, θα χρησιμοποιήσω προσωρινά και όπου δεν είναι δυνατόν να το αποφύγω, τη γλώσσα του Francione, αν και δεν συμφωνώ εξολοκλήρου με αυτή, π.χ., εδώ όταν αναφέρομαι στα άλλα ζώα ενίοτε θα χρησιμοποιήσω τον όρο «μη ανθρώπινα ζώα», αν και έχω εξηγήσει ότι δεν συμφωνώ με τον όρο αυτόν.

Επίσης, ίσως φανεί αντιφατικό το γεγονός ότι, ενώ έχω απορρίψει την έννοια του «προσώπου» και την έννοια του «ηθικού στάτους», ως μη κατάλληλες μέσα σε μια ηθική για τα άλλα ζώα, εδώ τις χρησιμοποιώ τακτικά. Αυτό γίνεται, από τη μια, γιατί είναι όροι που ο ίδιος ο Francione χρησιμοποιεί στη θεωρία του, έτσι δεν μπορώ να τις παραλείψω κατά την παρουσίαση της προσέγγισής του, και, από την άλλη, κυρίως η έννοια του «προσώπου», αποδιδόμενη στα άλλα ζώα, έχει σημαντική **πρακτική** εφαρμογή ως η προϋπόθεση της κατάργησης του ιδιοκτησιακού καθεστώτος των άλλων ζώων, με τη δεδομένη ύπαρξη δύο μόνο αντιδιαστελλόμενων όρων. Υπό αυτήν την έννοια, η έννοια του προσώπου εδώ χρησιμοποιείται αναγκαστικά **ως πρακτικό μέτρο** και δεν αφορά ή επηρεάζει τη θεωρία καθαυτήν. Με τέτοιο τρόπο χρησιμοποιούν την έννοια αυτή και οι Donaldson και Kymlicka για να προσπεράσουν το πρόβλημα που δημιουργείται για τα άλλα ζώα με τη χρήση της. (Donaldson & Kymlicka, 2011, σσ. 30-31)

¹⁶⁰ Θα το ακολουθήσω ως προς τις αναφορές μου κυρίως, επειδή όπως θα δούμε κι από τις βασικές αρχές που το συνθέτουν έχει περισσότερο τη μορφή ενός μανιφέστου με επιθυμητό αποδέκτη τον μέσο άνθρωπο, και όχι ενός βιβλίου το οποίο προορίζεται αμιγώς για ακαδημαϊκή χρήση. Αυτό που θα πρέπει να πω σ' αυτό το σημείο είναι ότι ο Francione, έπειτα από την αποκρυστάλλωση των απόψεών του, θεώρησε ότι η συζήτηση για τα δικαιώματα των άλλων ζώων πρέπει να επεκταθεί και στην κοινωνία. Έτσι, έχει πλέον στραφεί στην προσπάθεια επιμόρφωσης και κινητοποίησης του απλού κόσμου, τον οποίο θεωρεί βασικό φορέα ουσιαστικής αλλαγής ως προς το ζήτημα αυτό. Αυτό γίνεται άμεσα αντιληπτό ήδη από την εισαγωγή του βιβλίου. (Francione & Charlton, 2015, σσ. 3-6)

διάστημα των τελευταίων τριάντα ετών μέσα από άρθρα και βιβλία. Το βιβλίο αποτελείται από την παρουσίαση των έξι βασικών αρχών που συνθέτουν, κατά την άποψη του Francione, την προσέγγιση της κατάργησης. Επιγραμματικά, αυτές είναι:

1. Όλα τα αισθανόμενα όντα, ανθρώπινα ή μη ανθρώπινα, έχουν ένα δικαίωμα –το βασικό δικαίωμα να μην αντιμετωπίζονται ως ιδιοκτησία άλλων.
2. Η αναγνώριση αυτού του ενός βασικού δικαιώματος σημαίνει ότι πρέπει να καταργήσουμε --και όχι απλώς να ρυθμίσουμε-- τη θεσμοθετημένη εκμετάλλευση των ζώων.
3. Ο βιγκανισμός¹⁶¹ πρέπει να αποτελέσει την ηθική βάση και η δημιουργική, ειρηνική εκπαίδευση πρέπει να είναι ο ακρογωνιαίος λίθος μιας λογικής υπεράσπισης των δικαιωμάτων των ζώων.
4. Το ηθικό στάτους των μη ανθρώπινων ζώων συνδέεται μόνο με την ύπαρξη της ιδιότητας του «αισθάνεσθαι» και με κανένα άλλο γνωστικό χαρακτηριστικό. Όλα τα αισθανόμενα όντα είναι ίσα ως προς το να μην χρησιμοποιούνται αποκλειστικά ως πόροι.
5. Κάθε μορφή ανθρώπινης διάκρισης, συμπεριλαμβανομένου του ρατσισμού, του σεξισμού, του ετεροσεξισμού, του ταξισμού, της διάκρισης με βάση την ηλικία και τέλος, της διάκρισης με βάση τις ικανότητες είναι απορριπτέα –όπως ακριβώς απορριπτέος είναι και ο ειδισμός.
6. Η έλλειψη βίας είναι ο βασικός πυρήνας ενός κινήματος για τα δικαιώματα των ζώων.

Το βασικό δικαίωμα των άλλων ζώων να μην είναι ιδιοκτησία

Ο Francione αναφέρει ότι ουσιαστικά η θέση η οποία υποστηρίζει είναι αυτή καθαυτήν η θεωρία των δικαιωμάτων, διότι, κατά τη γνώμη του, η αποδοχή της θεωρίας αυτής απαιτεί την κατάργηση της χρήσης των άλλων ζώων (Francione &

¹⁶¹ Χρησιμοποιώ τον όρο «βιγκανισμός», γιατί η εναλλακτική μετάφραση «αυστηρή χορτοφαγία» παραπέμπει στη χρήση των άλλων ζώων μόνο ως τροφή και όχι σε κάθε χρήση τους.

Garner, 2010, σ. 1). Δηλαδή, δεν μπορούμε να μιλούμε για δικαιώματα των άλλων ζώων, χωρίς ταυτόχρονα να έχουμε στο μυαλό μας την κατάργηση της χρήσης τους. Πιο συγκεκριμένα, όταν μιλάμε για τα δικαιώματα των άλλων ζώων, το πιο βασικό δικαίωμά τους, το οποίο προηγείται ακόμη κι από το δικαίωμά τους στη ζωή, λέει ο Francione, είναι το δικαίωμά τους να μην είναι ιδιοκτησία κάποιου. Ο λόγος που ο Francione θεωρεί αυτό το δικαίωμα πιο βασικό έχει να κάνει με την εξής απλή λογική: Αν το δικαίωμα είναι κάτι που προστατεύει ένα συμφέρον, ξέρουμε πολύ καλά ότι όλα τα αισθανόμενα όντα έχουν δυο πολύ βασικά συμφέροντα, το να συνεχίσουν να ζουν και το να μην υποφέρουν. Αυτά τα συμφέροντα λοιπόν αντιστοιχούν στα βασικά τους δικαιώματα. Αν ο άνθρωπος χρησιμοποιεί τα άλλα ζώα ως ιδιοκτησία του, όλα τους τα συμφέροντα, από τα πιο μικρής σημασίας ως τα πιο θεμελιώδη, αξιολογούνται από κάποιον άλλον, τον ιδιοκτήτη εν προκειμένω. Όταν τα άλλα ζώα θεωρούνται ιδιοκτησία, ακόμη κι αν υπάρχουν πάρα πολλοί ιδιοκτήτες κατοικίδιων ή οικόσιτων ζώων που παρέχουν στα ζώα τους όλα τα απαραίτητα για την επιβίωση και την ευζωία τους, υπάρχει πάντα ο κίνδυνος ο ιδιοκτήτης τους να αγνοήσει εντελώς τα συμφέροντά τους, εκτός κι αν το αντίθετο είναι οικονομικά αποδοτικότερο (Francione & Charlton, 2015, σ. 18). Για τον Francione, το γεγονός ότι ένας ιδιοκτήτης ενός κατοικίδιου, π.χ., έχει το δικαίωμα από το νόμο να πάει το ζώο του, κάποια στιγμή της ζωής του, στον κτηνίατρο, προκειμένου να του κάνει ευθανασία, εξαιτίας του γεγονότος ότι το ζώο είναι απλώς ιδιοκτησία του (την αξία της οποίας εκτιμά κατά βούληση) μετατρέπει το δικαίωμα κάθε αισθανόμενου όντος να μην θεωρείται ιδιοκτησία στο πιο θεμελιώδες δικαίωμα¹⁶². (Francione & Charlton, 2015)

¹⁶² Η Paola Cavallieri θεωρεί ότι η συγκεκριμένη άποψη του Francione είναι το λογικό συμπέρασμα μιας ουσιαστικής θεωρίας επέκτασης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στα άλλα ζώα, ή τουλάχιστον, όπως υποστηρίζει η ίδια, σε εκείνα στα οποία εμείς αναγνωρίζουμε ότι διαθέτουν προθετικότητα (intentionality). Παρ' όλα αυτά, αυτό το λογικό συμπέρασμα, δηλαδή η αφαίρεση των άλλων ζώων απ' την κατηγορία των πραγμάτων (ή αντικειμένων ιδιοκτησίας) δεν πρέπει να θεωρείται ως η εφαρμογή ενός συγκεκριμένου δικαιώματος, αλλά μάλλον πρέπει να θεωρείται η ουσιαστική προϋπόθεση, ή το απαραίτητο πλαίσιο για την εφαρμογή μιας θεωρίας που θα επεκτείνει τα ανθρώπινα δικαιώματα στα άλλα ζώα. Με αυτήν την έννοια, η μεταβολή της κατάστασης των άλλων ζώων από αντικείμενα σε υποκείμενα νομικών δικαιωμάτων δεν πρέπει να

Το πρόβλημα της ιδιοκτησίας, όπως έχουμε ξαναδεί στο κεφάλαιο για την έννοια του προσώπου, συνδέεται φυσικά με την έννοια αυτή. Παρόλο που έχουμε δει μια σχετική ανάλυση στο εν λόγω κεφάλαιο, θεωρώ ότι πρέπει να αναφέρω εδώ ξανά τη θέση του Francione για τη μετατροπή του στάτους των άλλων ζώων, από πράγματα που είναι τώρα και που μπορούν να είναι ιδιοκτησία κάποιου, σε πρόσωπα, τα οποία έχουν ηθική αξία και κανείς δεν μπορεί να υποδουλώσει. Για την επιμονή της μη αναγνώρισης στα άλλα ζώα της ιδιότητας του προσώπου εκ μέρους των ανθρώπων, προτάσσονται ως επιχειρήματα οι αδιαμφισβήτητες διαφορές του ανθρώπου σε σχέση με τα άλλα ζώα, όπως η ικανότητά του για συμβολική γλώσσα, για ηθική, για μαθηματικά κ.α. Τα ζώα λοιπόν αξιολογούνται ως κατώτερα είδη σε σχέση με τον άνθρωπο, εξαιτίας των παραπάνω χαρακτηριστικών. Ο Francione ισχυρίζεται ότι, ακόμη κι αν ο άνθρωπος είναι ανώτερο ή διαφορετικό είδος, η διαφορά αυτή είναι άσχετη με την ερώτηση για το αν τα άλλα ζώα πρέπει να πάψουν να θεωρούνται πράγματα ή όχι. Σ' αυτό το σημείο για να ενισχύσει το επιχειρήμα του καταφεύγει κι αυτός στο επιχειρήμα από τις οριακές περιπτώσεις, όπως ακριβώς ο Singer και ο Regan. (Francione & Charlton, 2015, σσ. 19-24) και (Francione, 2008, σ. 64)

Ο τελικός στόχος αυτής της προσπάθειας είναι να αποδείξει ότι η περίπτωση των άλλων ζώων πρέπει να θεωρείται όμοια με την περίπτωση κάποιων περιπτώσεων ανθρώπων με σοβαρά διανοητικά προβλήματα, που εκ των πραγμάτων δεν πληρούν τις προϋποθέσεις να ονομάζονται «πρόσωπα», παρ' όλα αυτά, δεν υποπίπτουν στην κατηγορία των «πραγμάτων» αλλά τους αναγνωρίζεται το βασικό δικαίωμα να μην θεωρούνται ιδιοκτησία κανενός. Κάποιοι ισχυρίζονται, λέει ο Francione, ότι, αν επιχειρήσουμε να επεκτείνουμε στα άλλα ζώα το βασικό δικαίωμα που κατέχουν οι άνθρωποι, δηλαδή το δικαίωμα να μην αντιμετωπίζονται

θεωρείται το σημείο άφιξης, αλλά το σημείο από το οποίο θα ξεκινά η συμπερίληψή τους στο «πεδίο των ισότιμων» που [υποτίθεται ότι] είναι η ανθρώπινη κοινωνία. (Cavallieri, 2001, σ. 142) Εδώ είναι σωστό να ξεκαθαρίσουμε ότι και ο Francione θεωρεί τη μεταβολή αυτή ως το απαραίτητο πρωταρχικό βήμα για οποιαδήποτε συζήτηση που να αφορά μια πραγματικά ισότιμη σχέση του ανθρώπου με τα άλλα ζώα. Όμως, από τη στιγμή που αυτή τη στιγμή κάτι τέτοιο δεν ισχύει, είναι εκ των πραγμάτων ένα σημείο στο οποίο πρέπει να φτάσουμε.

ως πράγματα, αυτό θα έχει ως συνέπεια το να μην έχουμε πια καμιά δικαιολογία ώστε, σε περιπτώσεις σύγκρουσης συμφερόντων, να προτιμήσουμε τον άνθρωπο έναντι ενός άλλου είδους. Αυτοί που εκφράζουν μια τέτοια αντίρρηση, στην ουσία λένε ότι για να διατηρήσουμε την προτίμησή μας για τον άνθρωπο πρέπει να συμπεράνουμε, παρά τα όσα καταλαβαίνουμε για τον πόνο των άλλων ζώων, ότι τα συμφέροντα τους δεν έχουν καμιά ηθική σημασία. (Francione, 2000, σσ. 150-151)

Σύμφωνα με τον Francione, ο βασικός λόγος για τον οποίο αποτυγχάνουν όλες οι ηθικές θεωρίες για την υποστήριξη των άλλων ζώων είναι το γεγονός ότι αφορούν κυρίως ένα είδος προστατευτισμού ή ευημερισμού (welfarism), ο οποίος εξ ορισμού προϋποθέτει τη στάθμιση των συμφερόντων των άλλων ζώων σε σχέση με τα ανθρώπινα συμφέροντα (Francione, 1995, σ. 257). Αυτό πράγματι το είδαμε στις περισσότερες από τις θεωρίες που εξετάσαμε στο πρώτο μέρος της παρούσας μελέτης. Η σύγκρουση των συμφερόντων των δύο πλευρών έθετε αυτομάτως τα άλλα ζώα σε μειονεκτική θέση.

Για τον Francione, στις περισσότερες περιστάσεις κατά τις οποίες έχουμε σύγκρουση συμφερόντων ανάμεσα στον άνθρωπο και τα άλλα ζώα, η σύγκρουση συμφερόντων είναι μια ψευδής σύγκρουση, και, πιο συγκεκριμένα, είναι τέτοια, επειδή είναι ανθρώπινο δημιούργημα. Όπως χαρακτηριστικά λέει ο Francione, φέρνουμε στον κόσμο δισεκατομμύρια αισθανόμενα όντα με μόνο σκοπό να τα σκοτώσουμε, κι έπειτα προσπαθούμε να καταλάβουμε ποιες είναι οι ηθικές μας υποχρεώσεις απέναντι σ' αυτά. Όμως, με το να φέρουμε στον κόσμο αυτά τα όντα για χρήσεις που ούτε καν φανταζόμαστε ότι μπορούν να επιβληθούν σε άνθρωπο (π.χ., βιομηχανία παραγωγής κρέατος), έχουμε ήδη προεξοφλήσει ότι αυτά τα όντα βρίσκονται εξολοκλήρου εκτός της ηθικής κοινότητας και ότι δεν έχουμε καμιά ηθική υποχρέωση απέναντί τους. Αν αντίθετα αναγνωρίζαμε ότι τα άλλα ζώα έχουν το βασικό δικαίωμα να μην χρησιμοποιούνται ως πόροι για τον άνθρωπο και καταργούσαμε όλους τους θεσμούς που επιτρέπουν τη χρήση των άλλων ζώων – με τον ίδιο τρόπο που καταργήθηκε και ο θεσμός της δουλείας– τότε, εφόσον θα σταματούσε η παραγωγή άλλων ζώων για ανθρώπινη χρήση, θα ελαττώνονταν στο ελάχιστο οι περιστάσεις αυτών των ψευδών συγκρούσεων ανάμεσα στα άλλα ζώα και τον άνθρωπο. (Francione, 2000, σ. 153)

Για να το κατανοήσουμε καλύτερα, ας φανταστούμε το εξής παράδειγμα το οποίο χρησιμοποιεί κι ο ίδιος ο Francione: Αν σε ένα φλεγόμενο σπίτι βρίσκονται την ίδια στιγμή ένας άνθρωπος και ένας σκύλος, κι εμείς μπορούμε να σώσουμε μόνο τον έναν, είναι σχεδόν βέβαιο ότι όλοι θα προτιμήσουμε να σώσουμε τον άνθρωπο, ακόμη κι αν δεν πρόκειται για συγγενή μας. (Francione, 2000, σ. 151) Αυτό, όπως λέει ο Francione, είναι απόλυτα όμοιο με την περίπτωση που στο φλεγόμενο σπίτι βρίσκεται το δικό μας παιδί και το παιδί του γείτονα. Είναι σχεδόν βέβαιο ότι όλοι θα σώσουμε το δικό μας παιδί. Δηλαδή, το ποιον θα προτιμήσουμε δεν έχει να κάνει με την ηθική κρίση, αλλά με συναισθήματα εγγύτητας, δηλαδή με ποιον αισθανόμαστε κοντύτερα σε μας (Francione, 2000, σσ. 152-153). Σύμφωνα, με την προηγούμενη παράγραφο και τα όσα ισχυρίζεται ο Francione, αυτού του είδους η σύγκρουση, είναι μια ψευδής σύγκρουση. Ο σκύλος βρίσκεται μέσα στο σπίτι, επειδή το αποφάσισε ο άνθρωπος για να καλύψει δικές του ανάγκες, «παράγοντας» όντα για να του κρατούν συντροφιά. Αν ο άνθρωπος σταματήσει να «σέρνει ζώα μέσα στο σπίτι», τότε δεν θα υπάρχει λόγος να αναρωτιέται αν πρέπει να σώσει τον σκύλο ή τον άνθρωπο απ' το φλεγόμενο σπίτι. (Francione, 2000, σ. 153)

Το να σταματήσει όμως ο άνθρωπος να «σέρνει ζώα μέσα στο σπίτι» σημαίνει ότι πρέπει να σταματήσει να εκτρέφει κάθε είδος το οποίο τώρα χρησιμοποιεί. Τα άλλα ζώα που έχουν ήδη δημιουργηθεί, αφού σταματήσουμε πλέον να παράγουμε άλλα, είμαστε υποχρεωμένοι να τα φροντίσουμε έως ότου φύγουν από τη ζωή με φυσικό θάνατο, σύμφωνα με τον Francione. (Francione, 2000, σ. 154) Ως φυσικό και λογικό επακόλουθο του παραπάνω μέτρου είναι ότι κάποια είδη πιθανόν να εξαφανιστούν. Αυτό ακριβώς είναι και το σημείο αυτής της προσέγγισης το οποίο έχει δεχθεί την πιο έντονη κριτική. Η κριτική σ' αυτό θα αποτελέσει μέρος χωριστού υποκεφαλαίου παρακάτω.

Κατάργηση, όχι ρύθμιση

Ο Regan αναφέρει στο «Η υπόθεση των δικαιωμάτων των ζώων»:

«Δεν είναι μόνο η βελτίωση (refinement) ή η μείωση (reduction) που απαιτούνται, ούτε μόνο μεγαλύτερα και καθαρότερα κλουβιά, ούτε μόνο μεγαλύτερη χρήση αναισθητικού ή τερματισμός των πολλαπλών χειρουργικών επεμβάσεων, ούτε απλώς συμμάζεμα του συστήματος. Αυτό που χρειάζεται είναι η ολοκληρωτική του αντικατάσταση.» (Regan, 2012, σσ. 72-73)

Η σύγχρονη θέση που υποστηρίζει την όσο το δυνατόν «ανθρώπινη» (humane) μεταχείριση των άλλων ζώων, όπως μπορεί κάποιος να αντιληφθεί, βρίσκεται στον αντίποδα της θέσης της κατάργησης. Η συγκεκριμένη θέση, σύμφωνα με τον Francione, εστιάζει στη μεταχείριση (treatment) και όχι στη χρήση (use) αυτή καθαυτήν, για την οποία δεν εγείρεται κάποια αντίρρηση, από τη στιγμή που αυτή είναι «ανθρώπινη». Από αυτούς που υποστηρίζουν μια τέτοια θέση (welfarists¹⁶³), άλλοι τη βλέπουν ως ένα ενδιάμεσο στάδιο για την τελική κατάργηση της χρήσης, ενώ άλλοι την αντιμετωπίζουν ως τον τελικό στόχο. Αυτούς που τη θεωρούν μόνο ως μέσο για την επίτευξη της κατάργησης μακροπρόθεσμα, ο Francione τους αποκαλεί new-welfarists. (Francione & Charlton, 2015, σσ. 32-33)

Αν τα άλλα ζώα κατέχουν το δικαίωμα να μην είναι ιδιοκτησία του ανθρώπου, και έχουμε νομίζω κάθε λόγο να πιστεύουμε κάτι τέτοιο, τότε οποιαδήποτε χρήση τους είναι αδικαιολόγητη. Αν ισχύει αυτό, τότε δεν μπορούμε να συνηγορούμε υπέρ καμιάς «ανθρώπινης» ή «χαρούμενης» χρήσης τους. Μπορεί η λιγότερη κακοποίηση να είναι καλύτερη από την πολλή κακοποίηση, όμως σίγουρα δεν μπορεί να θεωρηθεί ηθική συμπεριφορά. Αυτό που ισχυρίζονται κυρίως οι new-welfarists, είναι ότι από τη στιγμή που η χρήση των άλλων ζώων δεν πρόκειται να λήξει αυθημερόν, πρέπει να προχωρήσουμε με μικρά βήματα κάθε φορά. Ο Francione υποστηρίζει ότι αυτά τα βήματα, όχι μόνο είναι αναποτελεσματικά αλλά και στην πραγματικότητα οδηγούν προς τα πίσω. (Francione & Charlton, 2015, σ. 67)

Σύμφωνα με τον Francione, ο ευημερισμός έχει τις ρίζες του στον Μπένθαμ και τον Μιλλ και στην ιδέα ότι τα άλλα ζώα δεν έχουν συμφέρον στη συνέχιση της

¹⁶³ Ενίοτε θα χρησιμοποιώ τον όρο ευημεριστής-ευημεριστές από τον όρο ευημερισμός (welfarism).

ζωής τους αλλά μόνο στο να μην υποφέρουν. Οι πρώιμοι αυτοί ευημεριστές έθεσαν τη βάση για την ιδέα ότι είναι ηθικά αποδεκτό να χρησιμοποιούμε και να σκοτώνουμε τα άλλα ζώα από τη στιγμή που ρυθμίζουμε τη χρήση τους ώστε να είναι «ανθρώπινη». (Francione & Charlton, 2015, σ. 34) Όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε πολύ εύκολα, κάνοντας μια μικρή έρευνα και στον δικό μας κοινωνικό περίγυρο, η ιδέα ότι τα άλλα ζώα έχουν ηθική αξία, αλλά όχι τόση όση ο άνθρωπος, πράγματι επικρατεί. Αυτή ακριβώς η ιδέα, κατά τον Francione, βρίσκεται στον πυρήνα της ιδεολογίας των οργανώσεων υπεράσπισης των άλλων ζώων. Όμως, το περισσότερο που μπορεί να κάνει μια τέτοια ιδέα είναι να προτάσσει την ανάγκη για περισσότερο «ανθρώπινη» και «φιλεύσπλαχνη» χρήση τους. (Francione & Charlton, 2015, σ. 37)

Η προσέγγιση της κατάργησης αντιτίθεται πρωτίστως σ' αυτή τη βασική ιδέα που στηρίζει όλη αυτή τη ρεφορμιστική τάση και πρακτική. Όπως λέει ο Francione, ο συλλογισμός ότι τα άλλα ζώα δεν έχουν αυτοσυνειδησία και ζουν σε ένα συνεχές παρόν, επομένως δεν έχουν συμφέρον ή ενδιαφέρον στο να συνεχίσουν να ζουν -- αρκεί απλώς να μην υποφέρουν-- όπως επίσης και η σκέψη ότι ο θάνατος δεν αποτελεί ζημιά γι' αυτά, είναι εντελώς αλλόκοτη. Άλλωστε, η συνείδηση (ή το «αισθάνεσθαι») από μόνη της είναι απλώς μέσο για τη συνέχιση της ζωής. Τα αισθανόμενα όντα είναι αισθανόμενα ακριβώς για να μπορούν να αναγνωρίζουν καταστάσεις που είναι επικίνδυνες για τη ζωή τους. Επομένως, το να πούμε ότι ένα αισθανόμενο ον δεν βλάπτεται από τον θάνατο, έρχεται σε αντίθεση με το γεγονός ότι το ον έχει το συμφέρον που η ιδιότητα του «αισθάνεσθαι» που διαθέτει ως χαρακτηριστικό εξυπηρετεί. (Francione & Charlton, 2015, σ. 39)

Πέρα όμως απ' την παραπάνω ιδέα που βρίσκεται στη βάση της θέσης του ευημερισμού, η θέση η ίδια γίνεται μέσο που προωθεί την εκμετάλλευση των άλλων ζώων. Με το να εστιάζει στον τρόπο χρήσης, αυτομάτως αποδέχεται τη χρήση. Η αποδοχή της χρήσης, όσο «ανθρώπινη» κι αν είναι, αντίκειται στο θεμελιώδες αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα της ζωής και της ελευθερίας, ή για να το πούμε όπως το λέει ο Francione, αντίκειται στο αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα του να μην είναι τα άλλα ζώα ιδιοκτησία του ανθρώπου. Αν οι άνθρωποι και τα άλλα ζώα είναι ίσα ως προς το δικαίωμά τους να μην θεωρούνται πράγματα ή εμπορεύματα,

το να προωθούμε τη χρήση τους, έστω και με τον κεκαλυμμένο αυτόν τρόπο, και την παραβίαση ενός αναπαλλοτρίωτου δικαιώματος, επειδή τα άλλα ζώα δεν είναι άνθρωποι, αυτό είναι ειδισμός. (Francione & Charlton, 2015, σσ. 41-52)

Πέρα όμως κι απ' αυτήν ακόμη την αντίφαση που βρίσκεται σ' αυτή την ιδέα, και πράγματι την έχουμε δει και στο πρώτο μέρος της παρούσας μελέτης, στις περισσότερες θεωρίες, οι προσπάθειες των ευημεριστών, είναι αναποτελεσματικές. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η νομική κατάσταση των άλλων ζώων ως πράγματα και ιδιοκτησία δεν επιτρέπει την καλύτερευση της χρήσης τους, αν πρωτίστως δεν εξυπηρετεί τον ιδιοκτήτη. Έτσι, η απαγόρευση της επιβολής «περιττού πόνου» είναι πράγματι πολύ ασαφής, καθώς δεν υπάρχει κάποιο συγκεκριμένο όριο πόνου και κανείς δεν ξέρει από ποιο σημείο και πάνω ισχύει η προστασία του ζώου. Τελικώς, αυτή η απαγόρευση ουσιαστικά μεταφράζεται ως απαγόρευση επιβολής αδικαιολόγητου πόνου, δηλαδή του πόνου που δεν αποδίδει κάποιο όφελος. Ο νόμος δεν επιβάλλει στον ιδιοκτήτη κάποια υποχρέωση που να μην είναι οικονομικώς ωφέλιμη (Francione & Charlton, 2015, σσ. 55-57). Κατά τον Francione, όταν μιλούμε για θεμελιώδη δικαιώματα, δεν μπορούμε να προωθούμε την «ευγενική» παραβίασή τους, προκειμένου να καταλήξουμε στη μη παραβίασή τους (Francione & Charlton, 2015, σ. 66). Πράγματι, αυτό φαίνεται να είναι απόλυτα εύλογο.

Ηθικός Βιγκανισμός

«Μπορούμε να δούμε αρκετά ξεκάθαρα ότι ο τωρινός πολιτισμός μας είναι χτισμένος πάνω στην εκμετάλλευση των ζώων, όπως οι παλιοί πολιτισμοί ήταν χτισμένοι πάνω στην εκμετάλλευση των σκλάβων, και πιστεύουμε ότι το πνευματικό πεπρωμένο του ανθρώπου είναι τέτοιο, ώστε κάποια στιγμή θα βλέπει με αποτροπιασμό την ιδέα ότι κάποτε τρεφόταν με προϊόντα απ' τα σώματα ζώων.» Donald, Watson. *The Vegan News* 1^ο τεύχος, 1944¹⁶⁴

Ο όρος «βίγκαν» (vegan) επινοήθηκε το 1944 από τον Donald Watson, τον ιδρυτή της Vegan Society στη Μ. Βρετανία και προέρχεται από τα δύο πρώτα και τα

¹⁶⁴ http://ukveggie.com/vegan_news/

δύο τελευταία γράμματα της λέξης vegetarian. Αφορά την αποχή από οποιοδήποτε προϊόν προέρχεται από ζώα, όσον αφορά την τροφή, την ένδυση, τη διασκέδαση και γενικώς κάθε πτυχή της ζωής του ανθρώπου. Όπως αναφέρει ο Francione, ο ίδιος ο Watson απέφευγε να φορά ρούχα από δέρμα, μαλλί ή μετάξι και χρησιμοποιούσε δίκρανο αντί τσαπί όταν φρόντιζε τον κήπο του, για να μην σκοτώνει τα σκουλήκια (Francione & Charlton, 2015, σσ. 71-72).

Ο Francione θεωρεί τον βιγκανισμό ως τον θεμέλιο λίθο της προσέγγισής του, καθώς αντιπροσωπεύει έναν θεμελιώδη ηθικό κανόνα. Με τον βιγκανισμό εφαρμόζεται στην πράξη, στη ζωή του καθενός, η κατάργηση της χρήσης των άλλων ζώων από κάθε άποψη. Θεωρεί όμως επίσης πολύ σημαντικό ότι ο λόγος για να στραφεί κάποιος στον βιγκανισμό πρέπει να είναι πρωτίστως ηθικός. Φυσικά, κάθε άλλος λόγος μπορεί να συνυπάρχει, π.χ. υγείας, αλλά προηγείται σε σπουδαιότητα η εκπλήρωση της ηθικής υποχρέωσης. Ο βιγκανισμός, όπως τον βλέπει ο Francione, δεν είναι σχετικός με τη συμπόνια και τον οίκτο, αλλά μόνο με την εκπλήρωση των υποχρεώσεων του ανθρώπου προς τα άλλα ζώα, οι οποίες είναι αντίστοιχες του δικαιώματός τους να μην αντιμετωπίζονται ως εμπορεύματα¹⁶⁵. Επιπροσθέτως, ο βιγκανισμός είναι μια πράξη μη βίαιης ανυπακοής, αφού αφορά την άρνηση της συμμετοχής στην καταπίεση των αθώων και των ανίσχυρων, και την απόρριψη της ιδέας ότι το να βλάπτουμε τα άλλα αισθανόμενα όντα μπορεί να θεωρείται φυσιολογικό μέρος της ζωής (Francione & Charlton, 2015, σ. 73)

Για τον Francione, αν κάποιος δεν είναι βίγκαν, τότε συμμετέχει ενεργά στην εκμετάλλευση των άλλων ζώων. Βέβαια, κάποιος δεν μπορεί να αποφύγει όλα τα

¹⁶⁵ Αυτή η άποψη μοιάζει με την άποψη του Καντ ότι η ηθικότητα δεν μπορεί να στηρίζεται στα συναισθήματα (πόσω μάλλον τον οίκτο), αλλά αφορά αποκλειστικά την εκπλήρωση του καθήκοντος. Όσον αφορά την παραπάνω πρόταση, έχει ασκηθεί κριτική στον Καντ για την υπέρμετρη νοησιοκρατία της ηθικής του. Όπως λέει ο Ανδρουλιδάκης, αυτή η κριτική δεν είναι σωστή, διότι δεν λαμβάνει υπ' όψιν της ότι η καντιανή ηθική αναγνωρίζει ότι το συναίσθημα συνυπάρχει με τον Λόγο στο πρωτογενές επίπεδο της ηθικής ζωής. Αυτό στο οποίο ο Καντ, πολύ εύλογα, αντιτίθεται είναι το γεγονός ότι το συναίσθημα δεν μπορεί να αποτελεί *κίνητρο* της ηθικής πράξης, διότι το συναίσθημα [εκτός από το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού] είναι υποκειμενικό και μεταβλητό, δηλαδή αυθαίρετο, ενώ η ηθική κρίση οφείλει να έχει αντικειμενικότητα, την οποία της παράσχει ο Λόγος (Ανδρουλιδάκης, 2018, σσ. 88-92).

ζωικά προϊόντα, καθώς πολλά ζωικά υποπροϊόντα βρίσκονται «κρυμμένα», ως συστατικά, σε πάρα πολλά αντικείμενα της καθημερινότητας. Όταν όμως υπάρχει η δυνατότητα επιλογής, ο άνθρωπος είναι ηθικά υποχρεωμένος να μην χρησιμοποιεί τα άλλα ζώα με κανέναν τρόπο (Francione & Charlton, 2015, σσ. 73-74). Χρέος του ανθρώπου, κατά τον Francione, είναι, εκτός από το να απέχει ο ίδιος από κάθε χρήση των άλλων ζώων, να συμμετέχει ενεργά στην προσπάθεια για την εκπαίδευση των άλλων προς αυτή την κατεύθυνση (Francione & Charlton, 2015, σσ. 76-81).

Αντιρρήσεις και απαντήσεις

Όπως είναι φυσικό, η θεωρία του Francione, καθώς είναι ριζοσπαστική και η γλώσσα του είναι σε πάρα πολλές περιπτώσεις καυστική, έχει προκαλέσει πάρα πολλές αντιδράσεις. Όπως λέει ο Milligan, τα κείμενα πολιτικών θεωρητικών όπως, π.χ., ο Will Kymlicka, ο Alasdair Cochrane και ο Robert Garner αποτελούν ένα είδος απόκρισης στην ακραία, κατά τα φαινόμενα, προσέγγιση του Francione. (Milligan, 2015) Ας δούμε κάποιες απ' αυτές τις αντιρρήσεις.

Στο βιβλίο τους *Zoopolis*, η Sue Donaldson και ο Will Kymlicka, ενώ συμφωνούν με τον Francione στη χρήση της έννοιας του «προσώπου» όσον αφορά τα άλλα ζώα, με μόνο κριτήριο το «αισθάνεσθαι», διαφωνούν ως προς την εφαρμογή της κατάργησης οποιασδήποτε χρήσης τους από τον άνθρωπο. Συγκεκριμένα, θεωρούν ότι πράγματι πρέπει να σταματήσει άμεσα η εκμετάλλευση, όμως, αναφέρονται στη προσέγγιση της κατάργησης ως την ακραία θέση που προτάσσει την κατάλυση κάθε αλληλεπίδρασης μεταξύ των άλλων ζώων και του ανθρώπου (Donaldson & Kymlicka, 2011, σ. 50). Όμως, η χρήση των λέξεων είναι σε πάρα πολλές περιπτώσεις σημαντική. Πρέπει να ξεκαθαρίσουμε ότι όταν συζητάμε για τη χρήση δεν εννοούμε την αλληλεπίδραση. Η χρήση αφορά τη χρησιμοποίηση κάποιου πράγματος, ενώ η αλληλεπίδραση έχει να κάνει με την αμοιβαία επίδραση ή τη σχέση, π.χ., δύο ατόμων που έρχονται σε επαφή. Ο ίδιος ο Francione δεν αναφέρεται ποτέ σε κατάργηση της αλληλεπίδρασης --κάτι τέτοιο άλλωστε δεν είναι δυνατό-- αλλά στην κατάργηση οποιασδήποτε χρήσης.

Η Donaldson και ο Kymlicka, στο βιβλίο τους, αναφέρονται επίσης και στο μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα της ολοκληρωτικής κατάργησης της εκμετάλλευσης των άλλων ζώων, το οποίο είναι ότι τα οικόσιτα και εξημερωμένα ζώα θα εξαφανιστούν ως είδη. Ο στόχος τους είναι να προτείνουν μια εναλλακτική προοπτική στην, κατά τη γνώμη τους, καταστροφική αυτή συνέπεια, ταυτόχρονα όμως να δώσουν έμφαση και να διερευνήσουν τα θετικά δικαιώματα των άλλων ζώων μέσα από τις σχέσεις τους με τον άνθρωπο (Donaldson & Kymlicka, 2011, σσ. 9, 50, 78). Το ζήτημα είναι ότι οι συγγραφείς, προκειμένου να υπεραπλουστεύσουν, όπως και οι ίδιοι παραδέχονται, την παρουσίασή τους, αναφέρονται στην προσέγγιση της κατάργησης ως extinctionism, πράγμα το οποίο σαφώς παραπέμπει στην ιδέα ότι η προσέγγιση της κατάργησης επιδιώκει την εξαφάνιση (extinction) των οικόσιτων ή εξημερωμένων ειδών. Οι συγγραφείς συγκρίνουν, όπως άλλωστε κάνει κι ο ίδιος ο Francione, την περίπτωση της κατάργησης της χρήσης των άλλων ζώων με την περίπτωση της κατάργησης της δουλείας. Έχει ιδιαίτερη σημασία όμως το γεγονός ότι λαμβάνουν ως δεδομένη αλήθεια της προσέγγισης της κατάργησης την ακόλουθη δήλωση: Επειδή ιστορικά ήταν άδικο το γεγονός ότι δημιουργήσαμε εξημερωμένα είδη, είμαστε υποχρεωμένοι τώρα να επιδιώξουμε την εξαφάνισή τους. Με δεδομένη την ομοιότητα της δουλείας με την κατάσταση της εκμετάλλευσης των άλλων ζώων σήμερα, υποστηρίζουν ότι, παρόλο που η μεταφορά σκλάβων από την Αφρική στην Αμερική ήταν σαφώς μια άδικη πράξη, ωστόσο, όταν καταργήθηκε η δουλεία, πέρα από αυτή την επιδιόρθωση της αρχικής αδικίας, δεν επιδιώχθηκε πέραν αυτής η στείρωση ή ο επαναπατρισμός των αφροαμερικανών απελεύθερων (Donaldson & Kymlicka, 2011, σ. 79). Χωρίς πολλή σκέψη, αυτό το επιχείρημα φαίνεται λίγο αστείο. Θεωρώ ότι το πρόβλημα βρίσκεται κυρίως στην ερμηνεία που οι δυο συγγραφείς δίνουν στη προσέγγιση της κατάργησης, τουλάχιστον στην εκδοχή του Francione¹⁶⁶. Αυτό θα το δούμε

¹⁶⁶ Υπάρχουν και άλλοι θεωρητικοί που υποστηρίζουν την απελευθέρωση των άλλων ζώων από κάθε ανθρώπινη χρήση, όπως η Lee Hall. Για την Hall, ο πραγματικός σεβασμός για τα άλλα ζώα μπορεί να υπάρχει μόνο όταν αυτά βρίσκονται στο φυσικό τους περιβάλλον. Παρ' όλα αυτά, και η Hall θεωρεί ότι δεν πρέπει να εγκαταλείψουμε ή να αφανίσουμε τα είδη που αυτή τη στιγμή βρίσκονται σε κατάσταση ανάγκης εξαιτίας μας. Εκεί είμαστε υποχρεωμένοι να εφαρμόσουμε μια ηθική της φροντίδας (Hall, 2016, σσ. 5-6) .

παρακάτω, έχει όμως ενδιαφέρον να δούμε πώς συνεχίζουν οι Donaldson και Kymlicka την επιχειρηματολογία τους. Με δεδομένο λοιπόν ότι η προσέγγιση της κατάργησης προτάσσει [όπως θεωρούν οι συγγραφείς] την εξαφάνιση των εξημερωμένων ειδών, για την επίτευξη αυτού του σκοπού, θα πρέπει να επιβληθεί με βία η στέρωση όλων των ατόμων που ανήκουν σ' αυτά τα είδη. Αυτό όμως θα έχει ως φυσικό επακόλουθο τη στέρηση από τα άτομα αυτά προσωπικών ελευθεριών, όπως η δυνατότητα να αναπαραχθούν και να κάνουν οικογένεια. Μια τέτοια συμπεριφορά, θεωρούν οι Donaldson και Kymlicka, αντιβαίνει με τα ατομικά δικαιώματα των άλλων ζώων. (Donaldson & Kymlicka, 2011, σσ. 80-81) Παρ' όλα αυτά, θεωρούν ότι δεν είναι πάντοτε λάθος να ελέγχουμε την αναπαραγωγή και ότι αυτή η πρακτική μπορεί να δικαιολογηθεί, για πατερναλιστικούς λόγους¹⁶⁷, όπως στις περιπτώσεις που αναλαμβάνουμε την «κηδεμονία» αναπήρων και παιδιών. Αντί λοιπόν να αφανίσουμε αυτά τα είδη, θα ήταν προτιμότερο να τους προσφέρουμε τη δυνατότητα να ζήσουν μια καλή ζωή σε φάρμες-άσυλα (sanctuaries), στις οποίες θα μπορούσε να δημιουργηθεί μια ιδιότυπη κοινότητα με οικόσιτα ζώα και ανθρώπους (Donaldson & Kymlicka, 2011, σ. 81).

Ενώ η παραπάνω πρόταση είναι αρκετά ενδιαφέρουσα, θεωρώ ότι η Donaldson και ο Kymlicka κατέληξαν σ' αυτήν, ως εναλλακτική στην πρόταση της προσέγγισης της κατάργησης, έπειτα από μια βεβιασμένη και υπεραπλουστευτική ερμηνεία της δεύτερης. Κατ' αρχάς, θα πρέπει να διαχωρίσουμε σ' αυτό το σημείο το μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα μιας πρακτικής από τον σκοπό της πρακτικής, αυτόν καθαυτό. Έτσι, στη προσέγγιση της κατάργησης του Francione, πρέπει να έχουμε στο μυαλό μας ότι ο σκοπός είναι η κατάργηση της χρήσης των άλλων ζώων, η οποία χρήση είναι αποτέλεσμα της συμπερίληψής τους στην κατηγορία «πράγματα». Αυτό δηλαδή σημαίνει πρακτικά ότι τα άλλα ζώα μπαίνουν πλέον στην κατηγορία των προσώπων, ως αισθανόμενα όντα που είναι, και ο άνθρωπος δεν μπορεί να τα χρησιμοποιήσει ως πράγματα, να τα εμπορευτεί ή να τα έχει στην ιδιοκτησία του. Σε πρακτικό επίπεδο, λοιπόν, δεν μπορεί πλέον να ασχοληθεί με την

¹⁶⁷ Νομίζω ότι μια εύλογη αντίρρηση εδώ είναι το ότι με την ίδια δικαιολόγηση, για πατερναλιστικούς λόγους, θα μπορούσαμε να αποδεχθούμε ακόμη και την επιβολή μαζικής στέρωσης.

εκτροφή τους για οποιονδήποτε λόγο. Ο Francione αναφέρει και παραδέχεται ότι το τέλος της εξημέρωσης αναπόφευκτα θα οδηγήσει στην εξαφάνιση κάποιων ειδών. Ωστόσο, στα άτομα που είναι ήδη εν ζωή, ο άνθρωπος είναι υποχρεωμένος να παράσχει κάθε δυνατή φροντίδα, από τη στιγμή μάλιστα που ο ίδιος τα έχει δημιουργήσει με τέτοιον τρόπο, ώστε να είναι ανέκανα να επιβιώσουν μόνα τους (Francione & Charlton, 2015, σσ. 24-25). Η αλήθεια είναι ότι ο Francione ενώ αναφέρει σαφώς ότι τα απελεύθερα άτομα των ειδών, που ο άνθρωπος δεν πρέπει να συνεχίσει την εκτροφή τους, πρέπει να τύχουν φροντίδας εκ μέρους των ανθρώπων, δεν προτείνει κάτι συγκεκριμένο που να αφορά τη φροντίδα αυτή. Αυτό συμβαίνει πιθανότατα επειδή για τον Francione αυτό είναι κάτι που δεν πρέπει να μας απασχολεί επί του παρόντος, ειδικά αφού ακόμη δεν έχουμε καν συνειδητοποιήσει ότι υπάρχει ανάγκη κατάργησης της χρήσης. Έτσι, πράγματι δεν προσφέρει λεπτομέρειες για τη ρύθμιση των σχέσεων κατά τη μεταβατική περίοδο από την αρχική εφαρμογή της κατάργησης ως την πλήρη απελευθέρωση των άλλων ζώων από τον άνθρωπο. Στο πλαίσιο αυτής της φροντίδας, θεωρώ ότι η παραπάνω πρόταση των Donaldson και Kymlicka μπορεί να εφαρμοστεί ως έναν βαθμό¹⁶⁸. Πέρα από αυτό, πρέπει εδώ να ξεκαθαρίσουμε ότι η εξαφάνιση κάποιων ειδών είναι το φυσικό αποτέλεσμα του τέλους της εκτροφής, δηλαδή το φυσικό (και λογικό) αποτέλεσμα του τέλους της χρήσης για οποιονδήποτε λόγο, και όχι ο αυτοσκοπός. Ο Francione δεν αναφέρει πουθενά ότι θα πρέπει να επέμβουμε δραστικά και με τη βία να στείρωσουμε τα απελευθερωμένα πλέον άτομα των άλλων ειδών¹⁶⁹. Αυτό στο οποίο αναφέρεται σαφώς είναι ότι είμαστε υποχρεωμένοι να μην φέρουμε άλλα στη ζωή. Κι εδώ πρέπει να τονιστεί η σημασία της χρήσης του πρώτου προσώπου. **Εμείς** είμαστε υποχρεωμένοι να μην φέρουμε άλλα άτομα

¹⁶⁸ Οι Donaldson και Kymlicka επεξεργάζονται μια πιο μετριοπαθή λύση που αποδέχεται κάποιες μορφές χρήσης των άλλων ζώων, και κυρίως προτείνει τη συνέχεια της εκτροφής τους, γι' αυτόν τον λόγο θεωρώ ότι ορθώς συμπεριλαμβάνουν και μια τέτοια πιο συγκεκριμένη πρόταση ώστε η συνολική πρότασή τους να είναι πιο ολοκληρωμένη. Μια μικρή παρουσίαση της πρότασής τους κάνω στο κεφάλαιο «Η περίοδος της μετάβασης» στην παρούσα εργασία, σελ. 200.

¹⁶⁹ Όμως, θεωρώ εύλογο ότι η μαζική στείρωση είναι η πλέον ενδεδειγμένη λύση, μια και αφορά κάτι (στείρωση) που ούτως ή άλλως ήδη θεωρείται σωστό να γίνεται από έναν ευσυνείδητο ιδιοκτήτη κατοικίδιου.

αυτών των ειδών στη ζωή. Επίσης, πρέπει να παραδεχτούμε ότι, αυτή τη στιγμή, **εμείς** ήδη ρυθμίζουμε σε πολύ σημαντικό βαθμό την αναπαραγωγή των ειδών αυτών, στην οποία έχουμε δώσει τεράστιες διαστάσεις. Επομένως, αν **εμείς**, για να το πούμε πιο απλά, σταματήσουμε να ασχολούμαστε με την αναπαραγωγή τους, σταδιακά ο ρυθμός της θα μειωθεί, έως **ίσως**¹⁷⁰ του βαθμού να μην υφίστανται πια αυτά τα είδη, τουλάχιστον με τα χαρακτηριστικά που ο άνθρωπος τους έχει επιβάλει να έχουν.

Ας μην ξεχνάμε ότι τα είδη αυτά έχουν «φτιαχτεί» έτσι, ώστε να έχουν πάντα την ανάγκη της ανθρώπινης προστασίας. Για τον Francione, αυτό από μόνο του είναι «αφύσικο»¹⁷¹ και μέρος της αδικίας που δείχνει ο άνθρωπος προς τα άλλα ζώα. Ταυτόχρονα, σύμφωνα με τον Charles Patterson, η διαδικασία αυτή, έχει εξελίξει και τον ίδιο τον άνθρωπο σε ένα ον κυριαρχικό, αλαζονικό, βίαιο και ενδεχομένως τον οδήγησε να δημιουργήσει καταπιεστικές ιεραρχικές σχέσεις μέσα στην κοινωνία. Επιπλέον, σύμφωνα πάντα με τον Patterson, όταν η εκμετάλλευση των ζώων θεσμοθετήθηκε ως η φυσική τάξη πραγμάτων, έστρωσε το έδαφος για

¹⁷⁰ Θεωρώ ότι δεν είναι απαραίτητη συνέπεια να πάψουν να υπάρχουν τα είδη που συνήθως εκμεταλλευόμαστε. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι εκείνα τα άτομα, από αυτά που θα παραμείνουν μετά την απελευθέρωση, τα οποία θα βρεθούν σε συνθήκες οι οποίες δεν είναι ελεγχόμενες από τον άνθρωπο, υπάρχει μια, ενδεχομένως αμελητέα, περίπτωση να μετεξελιχθούν και να αποδώσουν άτομα με χαρακτηριστικά προσαρμοσμένα στις νέες συνθήκες. Με άλλα λόγια να υπάρξει μια διαδικασία αντίστροφη της εξημέρωσης, ίσως θα μπορούσαμε να την πούμε «εξαγρίωση» (ως το αντίθετο της εξημέρωσης). Αυτό θα μπορούσε να είναι είτε εξαφάνιση του προηγούμενου είδους και εμφάνιση νέου είδους, είτε μια απλή διαφοροποίηση μέσα στα πλαίσια του ίδιου είδους, ανάλογα με τον βαθμό της εξέλιξης.

Σημείωση. Σχετικά με τους όρους «εξημέρωση» και «εξαγρίωση», που χρησιμοποιώ κι εγώ παραπάνω, στην πραγματικότητα πρόκειται για ευφημισμούς. Ο όρος «εξημέρωση» στην πραγματικότητα αφορά μια διαδικασία βίαιης αιχμαλώτισης, ελέγχου της αναπαραγωγής και εκμετάλλευσης, που περιγράφεται πολύ χαρακτηριστικά στο βιβλίο του Patterson, *Αιώνια Τρεμπλίνκα* (Patterson, 2014, σσ. 24-29).

¹⁷¹ Εδώ, δεν προϋποτίθεται η δήλωση φυσικό = καλό, αλλά ο κανόνας της μη παρεμβολής στη Φύση.

φρικαλεότητες όπως η ανθρώπινη σκλαβιά και το Ολοκαύτωμα¹⁷² (Patterson, 2014, σσ. 28-29).

Η Donaldson και ο Kymlicka προτείνουν να συνεχίσουμε να φέρνουμε άτομα εξημερωμένων ειδών στη ζωή, αλλά να μην τους φερόμαστε ως ιδιοκτησία μας αλλά ως μέλη της οικογένειάς μας, και αυτά να έχουν μια ιδιότυπη ιδιότητα πολίτη (citizenship) (Donaldson & Kymlicka, 2011, σσ. 101-155) Ο Francione τάσσεται σαφώς απέναντι σε μια τέτοια εξέλιξη, καθώς και τα πρακτικά προβλήματα είναι πολλά ώστε να μπορέσει να συμβεί αυτό, αλλά και τα ηθικά ζητήματα που ανακύπτουν είναι πολύ σημαντικά. Όπως λέει,

«Τα εξημερωμένα ζώα είναι εξαρτημένα από μας για το πότε και το αν θα φάνε, αν θα έχουν νερό, πότε και πού θα ουρήσουν, πότε θα κοιμηθούν, για το αν θα ασκηθούν, κτλ. Σε αντίθεση

¹⁷² «Στις τροφосуλλεκτικές κοινωνίες πάντα υπήρχε μια αίσθηση συγγένειας μεταξύ των ανθρώπων και των ζώων... Τα ζώα ζούσαν ελεύθερα από τον ανθρώπινο έλεγχο, μέχρι που κυνηγιούνταν και σκοτώνονταν. Ωστόσο όταν τα ζώα εξημερώθηκαν οι βοσκοί και οι κτηνοτρόφοι ανέπτυξαν μηχανισμούς αποστασιοποίησης, εκλογίκευσης και άρνησης, όπως και ευφημισμούς, με σκοπό να κρατήσουν τον εαυτό τους σε συναισθηματική απόσταση από τους αιχμαλώτους τους... Ο κύριος μηχανισμός που χρησιμοποίησαν οι άνθρωποι ήταν η υιοθέτηση της οπτικής ότι οι ίδιοι ήταν ξεχωριστοί και ηθικά ανώτεροι από τα άλλα ζώα... Η σχέση των ανθρώπων με τα άλλα πλάσματα έγινε αυτό που είναι σήμερα: μια σχέση κυριαρχίας, ελέγχου και χειραγώγησης –με τους ανθρώπους να παίρνουν αποφάσεις ζωής και θανάτου για εκείνα που πλέον ήταν τα ζώα “τους” ... η υποδούλωση των ζώων αύξησε τα επίπεδα κυριαρχίας και καταναγκασμού στην ανθρώπινη ιστορία, δημιουργώντας καταπιεστικές ιεραρχικές κοινωνίες και πυροδοτώντας εχθροπραξίες πρωτοφανούς κλίμακας.» (Patterson, 2014, σ. 28)

Μέσα από την περιγραφή του Patterson, η παραπάνω πορεία φαίνεται ότι ήταν σταδιακή αλλά ιδιαίτερα αποτελεσματική, καθώς επικράτησε η εξομοίωση των αιχμαλώτων, των σκλάβων και στη συνέχεια των «άλλων» με τα «κατώτερα» ζώα. Την ίδια στιγμή, η εξασκημένη (από τη μακράιωνη κυριαρχία των ανθρώπων πάνω στα άλλα ζώα) συναισθηματική άμυνα των κυριαρχούντων μπροστά στα βάσανα των κυριαρχούμενων, σύμφωνα με τον Patterson, ενίσχυσε ακόμη περισσότερο την ανάλογη συμπεριφορά πάνω στους ανθρώπους. Ο Patterson μπόρεσε στο βιβλίο του να συνδέσει τη συμπεριφορά του ανθρώπου απέναντι στα άλλα ζώα με το Ολοκαύτωμα με έναν μοναδικό τρόπο. Η αναλογία αυτή, είτε της δουλείας, είτε του Ολοκαυτώματος, με την κατάσταση των άλλων ζώων είναι ιδιαίτερα συνηθισμένη και τη βλέπουμε σε αναφορές όπως του Francione και του Kymlicka, αλλά και άλλων. Θεωρώ ότι η προσπάθεια του Patterson να κάνει αυτή τη σύνδεση είναι ιδιαίτερα αξιόλογη.

με τα ανθρώπινα παιδιά, τα οποία, πέραν κάποιων ιδιαίτερων περιπτώσεων, θα γίνουν ανεξάρτητα και πλήρως λειτουργικά μέλη της ανθρώπινης κοινωνίας, τα οικόσιτα ζώα δεν είναι μέρος ούτε του μη ανθρώπινου κόσμου, ούτε εξ ολοκλήρου μέλη του δικού μας κόσμου. Παραμένουν για πάντα σε έναν Άδη ευπάθειας, εξαρτημένα από μας για όλα όσα έχουν σχέση με αυτά. Τα έχουμε εκθρέψει να είναι υποχωρητικά και εξυπηρετικά, ή να έχουν χαρακτηριστικά τα οποία είναι στην πραγματικότητα επιβλαβή για αυτά, αλλά ευχάριστα για μας.» (Francione & Charlton, 2015, σ. 26)

Κάτι ακόμη που πρέπει να αναφέρω είναι το γεγονός ότι, σύμφωνα με τις αντιρρήσεις των Donaldson και Kymlicka, φαίνεται ότι έχει γίνει άλλη μια παρερμηνεία εκ μέρους τους. Στο συγκεκριμένο πλαίσιο, όταν αναφερόμαστε στα δικαιώματα των άλλων ζώων, είναι σωστό να αναφερόμαστε στα δικαιώματα που κάθε ένα άτομο ενός είδους έχει και όχι στα δικαιώματα του είδους ως συνόλου. Με βάση την κοινή παραδοχή όλων όσων ασχολούνται με τα δικαιώματα των άλλων ζώων, ότι δηλαδή η προϋπόθεση για την απόδοση των βασικών θεμελιωδών δικαιωμάτων είναι η ύπαρξη του «αισθάνεσθαι»/συνείδησης, φαίνεται να προκύπτει ότι δικαιούχος του δικαιώματος είναι μόνο το υποκείμενο του «αισθάνεσθαι» και όχι μια ομάδα υποκειμένων που διαθέτουν την ιδιότητα αυτή. Όπως έχουμε δει και στο κεφάλαιο για τον Richard Ryder, δεν μπορεί να υπάρξει άθροισμα των πόνων διαφορετικών υποκειμένων, διότι για να έχει νόημα αυτός ο «συνολικός» πόνος πρέπει να υπάρχει και κάποιος υποκείμενος που τον αισθάνεται. Το ίδιο ακριβώς θεωρώ ότι συμβαίνει και με την ιδιότητα του «αισθάνεσθαι». Δεν υπάρχει ένα «συνολικό» «αισθάνεσθαι», ως το άθροισμα επιμέρους συνειδήσεων διαφορετικών ατόμων, υποκείμενο της οποίας είναι το είδος, από τη στιγμή μάλιστα που το είδος είναι μια κατηγορία ταξινόμησης και όχι ένα υποκείμενο συνείδησης. Αν τα θεμελιώδη δικαιώματα προϋποθέτουν την ύπαρξη του «αισθάνεσθαι»¹⁷³, τότε σαφώς δεν μπορούμε να μιλάμε για τα δικαιώματα ενός είδους. Συνεπώς, η αναφορά στην εξαφάνιση ενός είδους ως ηθικό πρόβλημα, προερχόμενο από την εφαρμογή της κατάργησης, δηλαδή τον σεβασμό στα θεμελιώδη δικαιώματα των υποκειμένων, είναι εσφαλμένη. Αντιθέτως, η

¹⁷³ Όπως έχουμε ήδη δει στο θεωρητικό μέρος της παρούσας προσέγγισης, τα θεμελιώδη δικαιώματα δεν προϋποθέτουν απλώς την ύπαρξη του «αισθάνεσθαι», αλλά το να υπάρχει ένα άτομο το οποίο είναι τελολογικό κέντρο ζωής με το δικό του καλό.

προσπάθεια διατήρησης ενός είδους, παραβιάζοντας τα θεμελιώδη δικαιώματα των ατόμων, πράγματι αποτελεί ηθικό πρόβλημα.

Κι ενώ στην πορεία αυτής της μελέτης θα μπορούσε να πεις κανείς ότι παρακολουθούμε να υπάρχει μια, ας πούμε, πρόοδος στη σκέψη μας για τα άλλα ζώα, τελικώς είμαστε αντιμέτωποι, εξετάζοντας παρακάτω κάποιες επιπλέον αντιρρήσεις στη θεωρία του Francione, με μια οπισθοχώρηση αυτής. Πολύ μεγάλο ενδιαφέρον έχει η αντίρρηση που εκφράζει ο Alasdair Cochrane, ο οποίος αντιτίθεται στην κατάργηση της χρήσης των άλλων ζώων την οποία επιτάσσει η θεωρία του Francione, χρησιμοποιώντας επιχειρήματα που έχουν ως στόχο την επανεξέταση του θεμελιώδους δικαιώματος των άλλων ζώων στην ελευθερία. Ο Cochrane, κατά δική του ομολογία, βασίζεται στον ορισμό που δίνει ο Joseph Raz στην έννοια του δικαιώματος. Σύμφωνα με τον Raz, ένα άτομο έχει ένα δικαίωμα όταν αυτό το άτομο έχει ένα συμφέρον το οποίο είναι αρκετά ισχυρό ώστε να επιβάλλει στους άλλους την αντίστοιχη υποχρέωση. Σύμφωνα με αυτόν τον ορισμό, ένα δικαίωμα δεν μπορεί ποτέ να χαρακτηριστεί «αυταπόδεικτο» ή «φυσικό», αφού τα δικαιώματα δεν είναι κάποιες μεταφυσικές οντότητες με αμφίβολα θεμέλια, όπως μας αναφέρει ο Cochrane, αλλά αφορούν πάντα σε κάτι απτό και συμπαγές, όπως είναι η ευζωία ενός ατόμου. Σύμφωνα με αυτή τη λογική, μια προσέγγιση που βασίζεται στα συμφέροντα (interest-based approach) δεν θεωρεί ότι υπάρχουν θεμελιώδη δικαιώματα, αλλά τα αντιμετωπίζει όλα ως ηθικές αρχές δεύτερου επιπέδου οι οποίες απαιτούν επαρκή λογική δικαιολόγηση (Cochrane, 2012, σσ. 9-10). Ο Cochrane θεωρεί ότι ο ορισμός του δικαιώματος σύμφωνα με τον Raz, μπορεί να χρησιμοποιηθεί ώστε να μπορέσουμε να αποδώσουμε δικαιώματα σε κάποιο άτομο. Εξετάζοντας λοιπόν τα δικαιώματα που γενικώς οι περισσότερες θεωρίες δικαιωμάτων θεωρούν θεμελιώδη, όπως αυτά της ζωής και της ελευθερίας, ο Cochrane υποστηρίζει ότι τα άλλα ζώα, ενώ έχουν δικαίωμα στη ζωή, δεν έχουν δικαίωμα στην ελευθερία, επειδή για τα άλλα ζώα το συμφέρον στην ελευθερία δεν είναι εγγενές, όπως στην περίπτωση του ανθρώπου, αλλά έχει εργαλειακό χαρακτήρα. Σε τι συνίσταται ο εργαλειακός χαρακτήρας, θα το δούμε παρακάτω πιο αναλυτικά. Πιο απλά, αυτό που υποστηρίζει είναι ότι το συμφέρον των άλλων ζώων στην ελευθερία δεν είναι αρκετά ισχυρό ώστε να μπορεί να διαμορφωθεί σε

δικαίωμα. Στην περίπτωση του ανθρώπου, το συμφέρον του στην ελευθερία είναι ισχυρό επειδή είναι εγγενές. Με βάση τα παραπάνω, λοιπόν, για τον Cochrane, ο άνθρωπος δεν έχει υποχρέωση να απελευθερώσει τα άλλα ζώα ή να μην τα χρησιμοποιεί. (Cochrane, 2012, σ. 10) (Cochrane, 2009)

Όπως έχουμε δει, ο Francione θέτει το πρόβλημα των άλλων ζώων ως ανάλογο της δουλειάς. Σ' αυτό ο Cochrane δεν συμφωνεί, διότι, όπως λέει, η ανθρώπινη δουλειά αποτελεί βλάβη για τον άνθρωπο, όχι μόνο επειδή προκαλεί πόνο αλλά επειδή παραβιάζει το εγγενές συμφέρον του ανθρώπου στην ελευθερία. Σύμφωνα με τον Cochrane, το συμφέρον των άλλων ζώων στην ελευθερία δεν είναι εγγενές, διότι δεν έχουν αυτονομία. Αυτό είναι και το βασικό του επιχείρημα. Ο τρόπος που οικοδομεί το επιχείρημά του, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Ο Cochrane, ξεκινά από την έννοια του δικαιώματος κατά τον Feinberg και προσπαθεί να επιχειρηματολογήσει υπέρ του μη εγγενούς συμφέροντος των άλλων ζώων στην ελευθερία. Ο Cochrane υποστηρίζει ότι, σύμφωνα με τον Feinberg, το συμφέρον αποτελεί συστατικό της ευζωίας του ατόμου. Στο ερώτημα αν η ελευθερία αποτελεί συστατικό της ευζωίας των άλλων ζώων, προϋποτίθεται η απάντηση στο ερώτημα του τι είναι η ευζωία. Ο Cochrane καταλήγει ότι η ευζωία σχετίζεται με το κατά πόσο καλά πηγαίνουν τα πράγματα για το άτομο, τη ζωή του οποίου εξετάζουμε.

Σύμφωνα με την άποψη του Cochrane, σε κάθε έννοια ελευθερίας¹⁷⁴, αυτή (η ελευθερία) μπορεί να ιδωθεί ότι έχει δύο διαφορετικές αξίες: 1) εργαλειακή αξία,

¹⁷⁴ Κατά τον Cochrane, υπάρχουν τρεις σημασίες της ελευθερίας οι οποίες μπορούν περαιτέρω να μας δώσουν τη σημασία του συμφέροντος σε κάθε μία από αυτές, με βάση και τον ορισμό του Feinberg:

1. Αρνητική ελευθερία, δηλαδή ελευθερία από παρέμβαση ή περιορισμό. Με βάση αυτήν την έννοια ελευθερίας, η ευζωία ενός ατόμου εξαρτάται από το να είναι κάποιος ελεύθερος από παρεμβάσεις ή περιορισμούς.
2. Θετική ελευθερία, δηλαδή ελευθερία να έχει κάποιος τον έλεγχο της ζωής του. Με βάση τη θετική έννοια ελευθερίας, η ευζωία ενός ατόμου εξαρτάται από τη δυνατότητα να ελέγχει ο ίδιος τη ζωή του.
3. Δημοκρατική ελευθερία, δηλαδή να μην υπάρχει κάποιου είδους κυριαρχία. Η ευζωία ενός ατόμου, σύμφωνα με αυτήν την έννοια, εξαρτάται από τη μη απειλή κυριαρχίας ή την τυχαία παρέμβαση. (Cochrane, 2009)

δηλαδή έχει αξία όσο εξυπηρετεί την επιδίωξη ενός άλλου αγαθού και, 2) εγγενή αξία, δηλαδή έχει αξία καθαυτήν. Εδώ, ας κρατήσουμε ότι μόνο για τον άνθρωπο η ελευθερία έχει εγγενή αξία, δηλαδή αυτή καθαυτήν, όπως είδαμε και νωρίτερα. (Cochrane, 2009)

Ας επανέλθουμε όμως στο ζήτημα της αυτονομίας. Ο Cochrane θεωρεί ότι η αυτονομία είναι η αναγκαία προϋπόθεση για να έχει κάποιος εγγενές συμφέρον στην ελευθερία. Όπως λέει, λοιπόν, η αυτονομία είναι μια κάπως αμφισβητούμενη έννοια, συνήθως όμως σχετίζεται με την ικανότητα που έχει κάποιος να πλαισιώνει, να αναθεωρεί και να επιδιώκει τη δική του αντίληψη για το ποιο μπορεί να είναι το καλό του. Επομένως, η αυτονομία σχετίζεται με κάτι περισσότερο από την απλή δυνατότητα κάποιου να επιδιώξει την ικανοποίηση των επιθυμιών του. Επειδή οι περισσότεροι άνθρωποι διαθέτουν την ικανότητα της αυτονομίας, όπως περιγράφηκε παραπάνω, έχουν και εγγενές συμφέρον στην ελευθερία, δηλαδή την αξιολογούν ως αγαθό αυτή καθαυτήν, χωρίς μέσω αυτής να επιδιώκουν κάποιο άλλο αγαθό. (Cochrane, 2009)

Με βάση τώρα τον παραπάνω ορισμό για την αυτονομία, ο Cochrane θεωρεί ότι τα άλλα ζώα δεν τη διαθέτουν, εφόσον δεν δύνανται να διαμορφώσουν μια εικόνα για το τι θεωρούν καλό γι' αυτά (για την ευζωία τους), να την αναθεωρήσουν και τελικά να την επιδιώξουν. Όσον αφορά τη θέση που υποστηρίζει ότι η ελευθερία έχει εγγενή αξία για τα άλλα ζώα, όχι στη βάση της ικανότητας για αυτονομία, αλλά στο γεγονός ότι είναι καλό για αυτά να μπορούν να ασκούν τη φυσική τους λειτουργία, για τον Cochrane, αυτή η ιδέα δεν είναι σωστή. Όπως λέει ο Cochrane, μια τέτοια άποψη υποστηρίζει η Martha Nussbaum, όμως, η πιο σαφής σύνδεση ανάμεσα στις φυσικές λειτουργίες ενός έμβιου όντος και της ελευθερίας έχει γίνει από τον Paul Taylor (Cochrane, 2009). Πράγματι, ο Taylor, πέρα από την καντιανή ιδέα της ελευθερίας η οποία είναι απόλυτα συνδεδεμένη με τα «πρόσωπα» και την αυτονομία, αναφέρεται σε μια γενική ιδέα για την ελευθερία «ως προϋπόθεση μη περιορισμού (παρεμπόδισης ή αποτροπής) σε σχέση με αυτό που κάποιος μπορεί να θέλει να κάνει. Το να είναι κάποιος ελεύθερος υπ' αυτήν την

έννοια είναι να μπορεί να επιδιώξει τους στόχους του, διότι κανένας περιορισμός, εμπόδιο ή δύναμη δεν εμποδίζει την προσπάθειά του (απουσία θετικών περιορισμών - αρνητική ελευθερία) και επειδή κάποιος έχει τις απαραίτητες ικανότητες, ευκαιρίες και μέσα για να εκπληρώσει τους στόχους του (απουσία αρνητικών περιορισμών - θετική ελευθερία). Τώρα, αυτή η γενική ιδέα της ελευθερίας ισχύει για τα μη ανθρώπινα όντα, καθώς και για τα πρόσωπα.» (Taylor, 2011, σ. 108)

Για τον Cochrane, η παραπάνω γενική ιδέα της ελευθερίας που περιγράφει ο Taylor, δεν αναφέρεται στην ικανότητα να επιδιώκει κάποιος απλώς τις επιθυμίες του, αλλά ούτε αναφέρεται σε μια γενική ιδέα του τι είναι καλό. Ο Cochrane θεωρεί ότι ο Taylor αναφέρεται στην ικανότητα να επιδιώκει κάποιος την εκπλήρωση της φυσικής του λειτουργίας ή των βιολογικών στόχων του (the natural functioning argument). Άρα, με βάση αυτή την έννοια της ελευθερίας, είναι συμφέρον για τα άλλα ζώα να είναι ελεύθερα, εφόσον η ελευθερία νοείται ως η δυνατότητα να ασκεί κάποιος τη φυσική του λειτουργία, λέει ο Cochrane. Όμως, σύμφωνα πάντα με τον ίδιο, τα άλλα ζώα μπορούν να επιδιώκουν την εκπλήρωση της φυσικής λειτουργίας τους ακόμη και σε κατάσταση αιχμαλωσίας, εκτός κι αν προϋποτίθεται ότι η φυσική λειτουργία περιλαμβάνει οπωσδήποτε το να βρίσκονται στο φυσικό τους περιβάλλον¹⁷⁵. Επίσης, αυτό που υποστηρίζει είναι ότι το να επιτραπεί να είναι τα άλλα ζώα στο φυσικό τους περιβάλλον δεν είναι πάντοτε καλό γι' αυτά¹⁷⁶, δεδομένου ότι το να έχει κάποιος συμφέρον σε κάτι σημαίνει ότι αυτό το κάτι συντελεί στην ευζωία του, με βάση την έννοια του συμφέροντος κατά τον Feinberg. Σε πάρα πολλές περιπτώσεις όμως βλέπουμε, λέει ο Cochrane, ότι το να ασκούν τα ζώα τη φυσική λειτουργία τους δεν συντελεί στην ευζωία τους. Έτσι, θεωρεί ότι ακόμη κι αν η ελευθερία εννοηθεί ως η ικανότητα να μπορεί κάποιος να επιδιώξει τους βιολογικούς στόχους του, δεν έχει εγγενή αξία για τα άλλα ζώα. Αυτό που

¹⁷⁵Όπως, π.χ., υποστηρίζει και η Hall. (Hall, 2016)

¹⁷⁶ Κάτι ανάλογο υποστηρίζει κι ο deGrazia, ο οποίος λέει ότι σε αρκετές περιπτώσεις η αιχμαλωσία είναι προς το συμφέρον ενός άλλου ζώου καθώς συντελεί στην ευζωία του, σε σύγκριση με το να βρίσκεται ελεύθερο στο φυσικό του περιβάλλον και εκτεθειμένο στους κινδύνους. (deGrazia, 1996, σ. 59)

πρέπει να γίνει λοιπόν ως προς τα δικαιώματα των άλλων ζώων είναι όχι η απελευθέρωσή τους, αλλά η ρύθμιση της χρήσης τους από τον άνθρωπο, προκειμένου να προωθείται η ευζωία τους, η οποία περιλαμβάνει και το εργαλειακού τύπου συμφέρον των άλλων ζώων στην ελευθερία, δηλαδή, το δικαίωμα που έχουν στην ελευθερία, ώστε να έχουν μια καλή ζωή. Αυτό για τον Cochrane σημαίνει ότι δεν χρειάζεται να καταργηθούν όλες οι χρήσεις των άλλων ζώων, παρά μόνον αυτές που εμποδίζουν τη συγκεκριμένη εργαλειακή ελευθερία. (Cochrane, 2009)

Ανακεφαλαιώνοντας, ένα σχήμα του συλλογισμού του Cochrane είναι το ακόλουθο, για καλύτερη κατανόηση:

- a. Συμφέρον ενός ατόμου είναι ό,τι προωθεί την ευζωία του.
- b. Ο Α έχει το συμφέρον Σ
- c. Το Σ είναι τόσο ισχυρό, ώστε επιβάλλει υποχρέωση στους άλλους
 \Rightarrow ο Α έχει δικαίωμα στο Σ.

Με βάση τον παραπάνω συλλογισμό, τα άλλα ζώα υστερούν σε δυο σημεία, σε σχέση με τον άνθρωπο, και έτσι θεωρείται ότι δεν έχουν δικαίωμα στην ελευθερία. Όσον αφορά την πρόταση a., ο Cochrane θεωρεί ότι σε πολλές περιπτώσεις η ευζωία ενός άλλου ζώου δεν προωθείται από την ελευθερία του, μεταφρασμένη (κατά Taylor) ως τη φυσική του λειτουργία στο φυσικό του περιβάλλον. Όσον αφορά την πρόταση c., ο Cochrane θεωρεί ότι το συμφέρον των άλλων ζώων στην ελευθερία δεν είναι τόσο ισχυρό, επειδή έχει εργαλειακό χαρακτήρα, σε αντίθεση με το εγγενές συμφέρον του ανθρώπου σ' αυτήν, λόγω της αυτονομίας του. Άρα, τα άλλα ζώα δεν έχουν δικαίωμα στην ελευθερία.

Η αλήθεια είναι ότι η έννοια της ελευθερίας μέσω της αυτονομίας στην οποία αναφέρεται ο Cochrane δεν είναι εύκολο να αγνοηθεί. Ως ένα αναπόσπαστο μέρος της φιλοσοφικής παράδοσης από τον Καντ κι έπειτα, η έννοια της αυτονομίας, όποτε εμφανίζεται, δημιουργεί επαυξημένες απαιτήσεις επιχειρηματολογίας. Όπως έχουμε δει, η αυτονομία (ή η αυτονομοθεσία και η

ελευθερία της βούλησης του πράττοντος¹⁷⁷) είναι μια πολύ σταθερή βάση για να στηριχθεί μια κανονιστική ηθική η οποία μαζί με κάποιες άλλες παραδοχές θα μπορέσει να προσφέρει μια ικανοποιητική προσέγγιση για την Ηθική για τα άλλα ζώα. Αυτό το είδαμε πολύ καλά στην περίπτωση του Regan, της Korsgaard και του Taylor. Ο άνθρωπος είναι ηθικός πράττων, επειδή μόνο αυτός έχει τη δυνατότητα της αυτονομίας και της ηθικής κρίσης, ενώ τα άλλα ζώα τα οποία δεν διαθέτουν τέτοια χαρακτηριστικά μπορούν να είναι μόνο ηθικοί αποδέκτες. Σαν σημείο εκκίνησης λοιπόν μας εξυπηρετεί πολύ καλά. Το πρόβλημα της αυτονομίας όμως τώρα τίθεται σε ένα άλλο σημείο πέρα απ' αυτό της εκκίνησης και οδηγεί σε διαφορετικά συμπεράσματα. Κατά τη γνώμη μου, ακόμη κι αν φαινομενικά τα επιχειρήματα του Cochrane ίσως εμφανίζονται εύλογα και πειστικά, και ενδεχομένως φαίνεται τώρα να υποσκάπτουν ό,τι έχει συζητηθεί στην παρούσα διατριβή, στην πραγματικότητα δεν είναι καθόλου ισχυρά.

Το βασικό πρόβλημα, κατά τη γνώμη μου, βρίσκεται στην έννοια της αυτονομίας αυτής καθαυτήν αλλά και σε συνδυασμό με την έννοια του συμφέροντος, όπως το βλέπει εδώ ο Cochrane. Ο ίδιος θεωρεί ότι αναφέρεται σε μια καντιανού τύπου αυτονομία αλλά εδώ θέλω να ισχυριστώ ότι η αυτονομία στην οποία αναφέρεται δεν είναι καντιανή και ως συνέπεια δεν έχει τις επιπτώσεις που θεωρεί ότι έχει, ούτε μπορεί να καταλήξει στα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει. Όπως είπα, έχω στηριχθεί σε μια καντιανή έννοια αυτονομίας για τη θεμελίωση της ηθικής μας υποχρέωσης για τα άλλα ζώα, όμως, όπως την ερμηνεύει ορθά, κατά τη γνώμη μου, η Korsgaard ως αυτονομοθεσία. Ο Taylor ερμηνεύει την έννοια με κάποια ευρύτητα, όμως, αναφέρει ότι η αυτονομία συνίσταται στην ικανότητα να επιλέγει κάποιος το δικό του σύστημα αξιών και να κατευθύνει τη ζωή του με βάση αυτό. Η μετουσίωση της αυτονομίας σε κάτι απτό είναι το να πράττει κάποιος ως ηθικός πράττων (Taylor, 2011, σσ. 36-38).¹⁷⁸ Για την Korsgaard από την άλλη

¹⁷⁷ Εδώ ακριβώς είναι το πρόβλημα με τη θέση του Cochrane, αλλά αυτό θα το δούμε στη συνέχεια.

¹⁷⁸ Φυσικά, ο Taylor αναπτύσσει μια ερμηνεία που μοιάζει αρκετά με την ερμηνεία του Cochrane, γι' αυτό άλλωστε κατέληξε κάποια στιγμή και στη μη ύπαρξη ηθικών δικαιωμάτων για τα

πλευρά, η καντιανή έννοια της αυτονομίας ή αυτονομοθεσίας δεν είναι αυτή της προνομιούχου έκφρασης του εαυτού (η υπαρξιακή «παρεξήγηση»¹⁷⁹ του καντιανισμού), είναι απλώς η άλλη όψη της ετερονομίας, η οποία αφορά το να στηρίζεται κάποιος στον νόμο μιας άλλης αρχής¹⁸⁰..» (Korsgaard, 1996, σ. xiv εισαγωγή). Λέει η Korsgaard «.. στο βαθμό που έχουμε την εξουσία του εαυτού μας, μπορούμε να νομοθετούμε για τον εαυτό μας, και αυτοί οι νόμοι θα είναι κανονιστικοί. Επομένως, η άποψη του Kant είναι επίσης αλήθεια. Η αυτονομία είναι η πηγή της υποχρέωσης.» (Korsgaard, 1996, σ. 165). Η κανονιστική λειτουργία της αυτονομίας όμως δεν είναι το μόνο ζήτημα εδώ. Για τον Kant, ο ηθικός νόμος δεν μπορεί να ιδωθεί ξέχωρα από την αυτονομία. Αν ο άνθρωπος, ως νομοθέτης, νομοθετεί σύμφωνα με τον καθαρό Λόγο, τότε νομοθετεί ελεύθερα, είναι δηλαδή αυτόνομος. Αν, αντιθέτως, νομοθετεί με βάση οτιδήποτε άλλο, εκτός από τον καθαρό Λόγο, τότε υπάρχει ετερονομία. Όπως λέει ο Kant, «Δεν παρέχει τον νόμο η βούληση στον εαυτό της, αλλά τον παρέχει μια ξένη παρόρμηση μέσω της φύσης του υποκειμένου, η οποία είναι συντονισμένη να δεχθεί την παρόρμηση τούτη.» (ΘΜΗ, σελ. 4:444 ελλ. εκδ. σελ. 98) Ο Ανδρουλιδάκης το εξηγεί ως εξής:

«Ποιος ακριβώς θέτει τις ηθικές αρχές (τον ηθικό νόμο); Η πρόχειρη και ευνόητη απάντηση θα ήταν: κάθε άνθρωπος ή κάθε υποκείμενο της πράξης. Η άποψη αυτή είναι βάσιμη, με την ουσιώδη διευκρίνιση όμως ότι δεν εννοούνται τα εμπειρικά άτομα, εφ' όσον επιδιώκουν τους ατομικούς (συνήθως ιδιοτελείς και εγωιστικούς) σκοπούς τους· διότι τότε δρουν ετερόνομα. Αλλά αντιθέτως, εφ' όσον προβαίνουν σε αφαίρεση από τις ατομικές επιδιώξεις τους και δρουν υπό την προϋπόθεση της τηρήσεως των όρων των ηθικών αρχών (καθολικότητα, σεβασμός του ανθρώπου ως αυτοσκοπού). Συνεπώς, τις πρακτικές αρχές οι οποίες μπορούν να πληρούν τους όρους της ηθικότητας τις θέτει το άτομο όχι όμως με τις αδυναμίες του, αλλά εφ' όσον υπερβαίνει τους υποκειμενικούς περιορισμούς και φραγμούς («ιδιωτικούς όρους») του και αίρεται, όσο είναι ανθρωπίνως δυνατόν, στο επίπεδο του υπερατομικού ή διυποκειμενικού και καθολικού Λόγου..

άλλα ζώα. Παρ' όλα αυτά, ας κρατήσουμε εδώ ότι αυτονομία, πρώτα απ' όλα, νοείται η ικανότητα της νομοθέτησης των ηθικών κανόνων από κάθε ηθικό πράττοντα για τον εαυτό του.

¹⁷⁹ Αυτό που παρατηρούμε σε όλες τις ερμηνείες όπως αυτή του Cochrane.

¹⁸⁰ Πέραν του Καθαρού Λόγου. Όπως λέει ο Kant: «Ο καθαρός Λόγος είναι αφ' εαυτού και από μόνος του πρακτικός και δίδει (στον άνθρωπο) έναν καθολικό νόμο που τον ονομάζομε ηθικό» (ΚΠΛ, 5,31/54 μτφρ. Κων/νου Ανδρουλιδάκη)

Νομοθέτης των ηθικών αρχών δεν είναι το αυθαίρετο άτομο αλλά ο ορθός Λόγος.» (Ανδρουλιδάκης, 2018, σσ. 146-147)

Αυτό που πρέπει να έχουμε υπ' όψιν μας σ' αυτό το σημείο, εκτός από το γεγονός ότι η καντιανή αυτονομία έχει αποκλειστική σχέση με τη διαδικασία της νομοθέτησης, είναι ότι αυτή (η αυτονομία) συνδέεται επίσης αποκλειστικά με τον ηθικό νόμο. Η ελευθερία που προϋποτίθεται λοιπόν για την αυτονομία έχει αρνητική έννοια και αφορά την ελευθερία από τον εμπειρικό κόσμο. Σύμφωνα με τον Ανδρουλιδάκη, «Η ελευθερία με την ηθική σημασία είναι κάτι εντελώς διαφορετικό. Σημαίνει την ανεξαρτησία της βουλήσεως από τον καταναγκασμό της αισθητικότητας (αρνητική σημασία της ελευθερίας) και αντιθέτως τον καθορισμό της από τον καθαρό, μη εμπειρικός εξαρτημένο πρακτικό Λόγο, δηλ. τη συνείδηση του ηθικού νόμου (αυτονομία, θετική σημασία)» (Ανδρουλιδάκης, 2018, σ. 63). Έτσι, μπορούμε να δούμε ξεκάθαρα, νομίζω, ότι η έννοια της αυτονομίας, όπως την εννοεί ο Cochrane, δεν είναι η καντιανή έννοια αλλά, όπως και ο ίδιος την περιγράφει, συνίσταται στην ικανότητα του ανθρώπου να φαντάζεται τη ζωή του, να επιλέγει, να στοχάζεται και να επιδιώκει τους στόχους που θέτει. (Cochrane, 2009) Αυτού του είδους η αυτονομία προϋποθέτει μίαν άλλου είδους ελευθερία την οποία ο Ανδρουλιδάκης ονομάζει «εμπειρική ελευθερία» η οποία συνίσταται στην ανεξαρτησία της βούλησης «από εξωτερικούς παράγοντες, και αντιθέτως τον καθορισμό της από σκέψεις, αισθήματα κτλ. Δεν πρόκειται όμως για γνήσια ελευθερία, επειδή ισοδυναμεί με εσωτερικό καθορισμό και ψυχολογική αναγκαιότητα.» (Ανδρουλιδάκης, 2018, σ. 62)

Η αυτονομία που περιγράφει λοιπόν ο Cochrane αφορά μια ανθρώπινη ικανότητα η οποία αποτελεί μέρος της εμπειρικής πραγματικότητας του ανθρώπου και έχει ως στόχο της την ευζωία του υποκειμένου. Με καντιανούς όρους, στην πραγματικότητα είναι ετερονομία. Εδώ θα ήθελα να παραθέσω ακόμη κάτι από τον Καντ για να επιβεβαιώσω την απόσταση που υπάρχει ανάμεσα στην καντιανή αυτονομία και στην αυτονομία όπως την ερμηνεύει ο Cochrane, καθώς, σύμφωνα με τον Καντ, η επιδίωξη της ατομικής ευζωίας δεν έχει σχέση με την ηθικότητα η

οποία είναι η μόνη που σχετίζεται με την αυτονομία (αυτονομοθεσία) που πράγματι είναι η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στον άνθρωπο και τα άλλα ζώα¹⁸¹.

«Αλλά η αρχή που είναι προπάντων καταδικαστέα είναι εκείνη της ατομικής ευδαιμονίας, όχι απλώς διότι είναι εσφαλμένη, και επειδή η εμπειρία αντιφάσκει προς τον ισχυρισμό πως η ευημερία εξαρτάται τάχα πάντοτε από την ορθή διαγωγή· ούτε μονάχα διότι δεν συμβάλλει διόλου στη θεμελίωση της ηθικότητας επειδή είναι άλλο πράγμα να κάμεις έναν άνθρωπο ευτυχισμένο και κάτι εντελώς διαφορετικό να τον κάμεις καλό, και επίσης άλλο να τον κάμεις έξυπνο και πονηρεμένο για τα συμφέροντά του και άλλο να τον κάμεις ενάρετο.» (ΘΜΗ, σελ. 4:442, ελλ. εκδ. σελ. 95)

Αν η επιδίωξη της ευζωίας, όπως την αντιλαμβάνεται ο Cochrane, αφορά στην πραγματικότητα ικανότητες που σχετίζονται με τη φυσική λειτουργικότητα του ανθρώπου, τότε, οι ισχυρισμοί του Cochrane εναντίον του επιχειρήματος του Taylor για την ελευθερία να εκπληρώνει κάποιος τους βιολογικούς του στόχους ή τις φυσικές λειτουργίες του, καταρρέουν. Πράγματι, η επιδίωξη της εκπλήρωσης των φυσικών και βιολογικών αναγκών είναι κάτι κοινό ανάμεσα σε όλα τα έμβια όντα. Αυτό σημαίνει επίσης ότι η ελευθερία στην οποία ο άνθρωπος υποτίθεται ότι έχει εγγενές συμφέρον σύμφωνα με τον Cochrane είναι η ελευθερία που όλα τα έμβια όντα χρειάζονται. Άμεση επίπτωση της προηγούμενης πρότασης είναι ότι είτε όλα τα έμβια όντα, άνθρωπος και άλλα ζώα, έχουν εγγενές συμφέρον σ' αυτού του τύπου την ελευθερία, είτε όλα τα έμβια όντα έχουν εργαλειακού τύπου συμφέρον σ' αυτήν την ελευθερία. Το να έχει κάποιος εργαλειακό συμφέρον, σημαίνει κατ' αρχάς ότι κάποιος χρειάζεται κάτι για να κάνει κάτι άλλο, όπως υποστηρίζει ο Cochrane. Στην περίπτωση του ανθρώπου, το γεγονός ότι έχει ανάγκη την ελευθερία **για να** μπορεί να φαντάζεται τη ζωή του, **να** την πλαισιώνει και **να** επιδιώκει τους στόχους του, αν το αναλύσουμε σχεδόν συντακτικά, δεν προκύπτει ότι και ο άνθρωπος έχει εργαλειακού τύπου συμφέρον σ' αυτήν την ελευθερία, εφόσον τη χρειάζεται για να κάνει κάτι άλλο; Με βάση αυτή την παρατήρηση, και σύμφωνα με τη μεθοδολογία του Raz που ο Cochrane επικαλείται, ούτε ο άνθρωπος έχει το δικαίωμα στην ελευθερία. Πέρα όμως από αυτό το ακραίο συμπέρασμα, το οποίο απλώς αναφέρω για να δείξω ότι ο συλλογισμός του Cochrane είναι

¹⁸¹ Το γεγονός ότι υπάρχει αυτή η διαφορά, θα ήθελα να υπενθυμίσω εδώ, δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά το ότι ο άνθρωπος είναι ηθικά υποχρεωμένος προς τα άλλα ζώα, ενώ τα άλλα ζώα δεν είναι ηθικώς υποχρεωμένα προς τον άνθρωπο.

εσφαλμένος, η έννοια της ελευθερίας ως εργαλείο, είτε στην περίπτωση του ανθρώπου, είτε στην περίπτωση των άλλων ζώων, από τη στιγμή που το έχουν ανάγκη, προκειμένου να ζήσουν όπως πρέπει, δεν μετατρέπει αυτόματα την ελευθερία σε ένα συμφέρον εγγενές για όλα τα όντα; Το ότι κάποιος χρειάζεται κάτι ως αναγκαία προϋπόθεση, προκειμένου να κάνει κάτι άλλο, όπως το να ζήσει φυσιολογικά εν προκειμένω, το οποίο είναι τουλάχιστον θεμελιώδες, μετατρέπει αυτό το κάτι σε ένα συμφέρον τόσο επιτακτικό, που σαφώς επιβάλλει την αναγνώριση δικαιώματος. Προς το παρόν, αυτό που πρέπει τουλάχιστον να συγκρατήσουμε είναι ότι η ελευθερία, για την οποία συζητάμε εδώ, είναι ακριβώς η ίδια για όλα τα έμβια όντα, όπως πολύ ορθά αναγνωρίζει ο Taylor, και όλα τα έμβια όντα έχουν συμφέρον σ' αυτήν.

Ο Francione, σε αυτές τις κριτικές απαντά κάπως γενικά και τις κατατάσσει στις «Similar Minds» προσεγγίσεις, όπως τις αποκαλεί. Θεωρεί ότι το γεγονός ότι αυτές οι θέσεις συνίστανται από την ιδέα ότι τα άλλα ζώα πρέπει να είναι, όσον αφορά τη γνωστική τους ικανότητα, όμοια με τους ανθρώπους για να είναι ηθικοί αποδέκτες, τις κάνει «απελπισμένα ελιτίστικες»¹⁸². (Francione & Charlton, 2015, σ.

¹⁸² Τέτοια προσέγγιση μπορεί να χαρακτηριστεί και η θέση του Peter Carruthers, ο οποίος θεωρεί ότι τα άλλα ζώα δεν έχουν ηθικό στάτους (το οποίο είναι διαφορετικό, όπως λέει, από το να έχει κάποιος ηθική σημασία), επειδή δεν διαθέτουν το είδος της συνείδησης που διαθέτουν οι άνθρωποι, δηλαδή, ενώ μπορεί να έχουν συνείδηση του περιβάλλοντός τους, εντούτοις δεν έχουν συνείδηση αυτής της συνείδησης ως αντικείμενο της σκέψης τους (Carruthers, 1992, σ. 181). Σε τέτοιες προσεγγίσεις, το επιχείρημα που μπορεί εύλογα να χρησιμοποιηθεί είναι το επιχείρημα από τις οριακές περιπτώσεις, σύμφωνα με το οποίο πολλοί άνθρωποι που έχουν βαριά διανοητική αναπηρία δεν διαθέτουν αυτού του είδους τη συνείδηση που ο Carruthers απαιτεί για την απόδοση ηθικού στάτους. Η απάντησή του σε ένα τέτοιο αντεπιχείρημα, το οποίο ίσως οδηγεί στον κίνδυνο να πρέπει να μην αναγνωρίζεται ηθικό στάτους ούτε σε ανθρώπους με σοβαρές διανοητικές αναπηρίες, είναι ότι δεν μπορεί να υπάρξει μια αυστηρή διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε δυο ανθρώπους όσο μεγάλη κι αν είναι η διαφορετικότητά τους όσον αφορά τη διανοητική τους κατάσταση. Όμως, η αυστηρή διαχωριστική γραμμή υπάρχει σαφώς ανάμεσα στον άνθρωπο και τα άλλα ζώα. Αυτό το υποστηρίζει με την εισαγωγή ενός επιχειρήματος (the slippery slope argument) το οποίο αναδεικνύει τον κίνδυνο η αφαίρεση του ηθικού στάτους από τους ανθρώπους με διανοητικές αναπηρίες να διολισθήσει στην ιδέα ότι ούτε οι κανονικοί άνθρωποι έχουν ηθικό στάτους, με αποτέλεσμα την κοινωνική αποσταθεροποίηση. (Carruthers, 1992, σσ. 114-116) και (Francione, 1995, σσ. 121-123)

103) Κατά τη γνώμη του, οποιοδήποτε ανθρώπινο χαρακτηριστικό κι αν θέσουμε ως σημείο εκκίνησης (π.χ., την ικανότητα του σχεδιασμού για το μέλλον) ώστε να προσδώσουμε ηθική σημασία στα όντα, αυτό το χαρακτηριστικό πάντα θα υπάρχει σε μεγαλύτερο βαθμό στον άνθρωπο και σε μικρότερο βαθμό στα άλλα ζώα. Ταυτόχρονα, ακόμη και ανάμεσα στους ανθρώπους υπάρχουν διακυμάνσεις ως προς το βαθμό κατοχής ενός χαρακτηριστικού, χωρίς αυτό να έχει κάποια σχετική επίπτωση. (Francione & Charlton, 2015, σ. 105) Φυσικά, και όπως μπορεί να γίνει τώρα πλέον κατανοητό, αυτού του είδους οι απόψεις είναι απόλυτα ανθρωποκεντρικές και απλώς επαναφέρουν για πολλοστή φορά στο προσκήνιο την αδυναμία του ανθρώπου να ξεφύγει από τον ανθρωποκεντρισμό του.

Ο Robert Garner ασκεί κριτική στον Cochrane για το επιχείρημα της αυτονομίας που χρησιμοποιεί, με σκοπό όμως να ενισχύσει τη γενικότερη θέση όσον αφορά το ότι τα άλλα ζώα δεν έχουν δικαίωμα στην ελευθερία και συνεπακόλουθα ούτε στη ζωή. Πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι και ο Garner στηρίζεται σε μια προσέγγιση με βάση τα συμφέροντα (interest-based approach) και αναγνωρίζει ότι τα άλλα ζώα έχουν δικαίωμα μόνο στο να μην υποφέρουν. Παρ' όλα αυτά, ο Garner θεωρεί ότι μια ευημεριστική προσέγγιση, όπως η δική του, τελικώς μπορεί να οδηγήσει ακόμη και στην κατάργηση και εγκατάλειψη ορισμένων χρήσεων των άλλων ζώων, δηλαδή στην εκπλήρωση αιτημάτων της προσέγγισης της κατάργησης. Υπό αυτή την έννοια, ανήκει σε αυτούς που ο Francione ονομάζει

Άλλη προσέγγιση που κινείται σ' αυτό το πλαίσιο σκέψης, είναι και η θέση του Michael Leahy, ο οποίος θεωρεί ότι τα άλλα ζώα δεν μπορούν να έχουν το ίδιο ηθικό στάτους με τον άνθρωπο, διότι δεν διαθέτουν την ικανότητα της αυτοσυνειδησίας (μέσω της γλώσσας). Υποστηρίζει ότι πολλές φορές ο άνθρωπος λανθασμένα, μέσω του ανθρωπομορφισμού, αποδίδει συναισθήματα στα άλλα ζώα, τα οποία όμως στην πραγματικότητα δεν διαθέτουν. Ο Leahy στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στον Wittgenstein και λέει ότι τα άλλα ζώα δεν μπορούν να δουν τη ζωή με τον τρόπο που μπορεί ο άνθρωπος, επειδή στερούνται την ικανότητα της [συμβολικής] γλώσσας. Για παράδειγμα, το πένθος δεν μπορεί να έχει την ίδια σημασία στον άνθρωπο και στα άλλα ζώα, καθώς πρόκειται για κάτι, δεν είναι ούτε συναίσθημα ούτε συμπεριφορά, όπως λέει, το οποίο απαιτεί κατ' ανάγκη τη γλώσσα. Τα άλλα ζώα αισθάνονται μια χρονικά περιορισμένη δυσφορία, π.χ., όταν χάνουν το ταίρι τους, η οποία όμως εκδηλώνεται ως αναστάτωση της συμπεριφοράς τους. Παρ' όλα αυτά, μη έχοντας γλώσσα, δεν μπορούν να θεωρήσουν τη συμφορά τους. (Leahy, 1994, σ. 132)

ευημεριστές (Francione & Garner, 2010, σ. 5) –ο Garner προτιμά τον όρο «προστατευτισμός» έναντι του όρου «ευημερισμός» (Francione & Garner, 2010, σ. 103). Τα επιχειρήματά του Garner για την υπεράσπιση της θέσης του προστατευτισμού αποτελούνται κυρίως από αναφορές σε άλλους θεωρητικούς όπως ο Singer, ο Regan κτλ., και στα σημεία όπου οι τελευταίοι αναφέρονται στην υποτιθέμενη, με τον έναν ή άλλον τρόπο, ανωτερότητα της ζωής του ανθρώπου. Ο Garner χρησιμοποιεί την ιδιότητα του «αισθάνεσθαι», με την πολύ στενή της έννοια, αποδίδοντάς της τη σημασία της δυνατότητας κάποιος να αισθάνεται πόνο¹⁸³, και αυτήν τη σημασία χρησιμοποιεί για τη διαμόρφωση της θέσης του¹⁸⁴. Για τον ίδιο, η επιβολή του πόνου δεν είναι ηθικώς επιτρεπτή, χωρίς όμως η ελευθερία και η ζωή των άλλων ζώων να αξίζουν ηθικής μέριμνας αυτές καθαυτές. Η χρήση των άλλων ζώων, π.χ. στην επιστήμη και για τροφή, δεν είναι ηθικώς επιλήψιμη καθαυτήν, αλλά εξαρτάται από τον βαθμό του πόνου που αυτές οι χρήσεις επιφέρουν στα άτομα. Έτσι, για τον Garner, το γεγονός ότι αυτές οι χρήσεις περιέχουν απαραίτητα τον πόνο για τα άλλα ζώα τις κάνει υποψήφιες για κατάργηση (Garner, 2011). Όπως είπαμε, θεωρεί ότι το επιχείρημα του πόνου μπορεί τελικώς να επιφέρει την επίτευξη των στόχων της προσέγγισης της κατάργησης μακροπρόθεσμα, με την εφαρμογή μικρών βημάτων ως προς τη βελτίωση των συνθηκών ζωής των άλλων ζώων τα οποία βρίσκονται σε αιχμαλωσία (Francione & Garner, 2010) και (Garner, 2011). Όπως όμως έχουμε δει, ο Francione θεωρεί ότι το όριο στην οποιαδήποτε βελτίωση των συνθηκών ζωής των άλλων ζώων είναι πάντοτε το γεγονός ότι μπορούν να θεωρούνται ιδιοκτησία του ανθρώπου. Το στάτους των άλλων ζώων ως πράγματα επισκιάζει οποιοδήποτε δικαίωμα κι αν τους αποδώσουμε εν τω μεταξύ (Francione & Charlton, 2015, σ. 55). Θεωρώ ότι ο Francione εδώ έχει απόλυτο δίκιο. Ας δούμε τον ακόλουθο συλλογισμό. Σύμφωνα με την Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων και το άρθρο 17 αυτής: Κάθε άτομο έχει το δικαίωμα της ιδιοκτησίας την οποία δεν μπορεί να στερηθεί αυθαίρετα. Αν τα άλλα ζώα θεωρούνται

¹⁸³ Κάτι ανάλογο είδαμε και το κεφάλαιο για τον Ryder.

¹⁸⁴ Ως κεντρική έννοια στην προσέγγιση της κατάργησης ο Garner χρησιμοποιεί την έννοια της χρήσης (use), ενώ ως κεντρική έννοια της δικής του θέσης τοποθετεί την έννοια του «αισθάνεσθαι» (sentience). (Garner, 2011)

ιδιοκτησία, ακόμη κι αν έχουν το μοναδικό δικαίωμα να μην πονούν, τότε είναι απόλυτα εύλογο ότι αυτό το δικαίωμα των άλλων ζώων δεν μπορεί να υπερβεί το θεμελιώδες ανθρώπινο δικαίωμα στην ιδιοκτησία. Τούτο σημαίνει ότι το υποβαθμισμένο δικαίωμα των άλλων ζώων να μην πονούν μπορεί να παραποιείται ώστε ποτέ να μην προσβάλλεται το δικαίωμα του ανθρώπου στην ιδιοκτησία. Χαρακτηριστικό παράδειγμα τοποθέτησης ορίου το οποίο αναφέρει ο Francione είναι η έννοια του «μη αναγκαίου πόνου».

Ακόμη κι αν ο Garner ισχυρίζεται ότι είναι δυνατόν να επιτευχθεί η κατάργηση μέρους της χρήσης των άλλων ζώων από τον άνθρωπο μόνο με μικρά βήματα βελτίωσης των συνθηκών χρήσης, φαίνεται ότι κάτι τέτοιο είναι αντιφατικό. Είναι απόλυτα εύλογο ότι ο μοναδικός τρόπος, ώστε ο παραπάνω συλλογισμός να οδηγήσει σε ένα συμπέρασμα όπως η κατάργηση της χρήσης, είναι τα άλλα ζώα να μην θεωρούνται ιδιοκτησία. Ωστόσο, εδώ πρέπει να παραδεχθούμε ότι για τον Garner προέχει η εφαρμογή μιας στρατηγικής η οποία να είναι πρωτίστως εφαρμόσιμη σε πραγματικές συνθήκες, δηλαδή ρεαλιστική. Η αντίρρησή του, όπως την εκφράζει, συνίσταται στο γεγονός ότι δεν συμφωνεί με τη μέθοδο που έχει επιλέξει να χρησιμοποιεί ο Francione, η οποία είναι όπως είδαμε η προσπάθεια επιμόρφωσης του κόσμου σχετικά με τον βιγκανισμό. Όπως λέει ο Garner, οι ηθικές εκστρατείες ίσως έχουν κάποια αποτελέσματα, όμως οι πολιτικές παρεμβάσεις αποδίδουν πολύ περισσότερο. Δεν αρκεί να ελπίζουμε ότι οι ιδέες θα κερδίσουν τη δημόσια υποστήριξη κι ότι με αυτό τον τρόπο, ως εκ θαύματος, αυτές οι ιδέες θα μετασχηματιστούν σε νομοθετικούς στόχους. Αντιθέτως, προτείνει, και ίσως έχει δίκιο, για την ενίσχυση της εκστρατείας ενημέρωσης, την ταυτόχρονη ενίσχυση της προστασίας των άλλων ζώων μέσω νομικών μεταρρυθμίσεων (Francione & Garner, 2010, σσ. 151-154). Ο Francione, από την άλλη, θεωρεί ότι οι μεταρρυθμίσεις αυτές μπορούν να προσφέρουν πολύ λίγο, αν δεν υπάρξει πρώτα η δημόσια υποστήριξη (Francione & Garner, 2010, σ. 254). Όπως και να 'χει, η γενικότερη λογική των ευημεριστών συνίσταται κυρίως στην εκ προοιμίου αποδοχή ότι η χρήση των άλλων ζώων δεν πρόκειται να λήξει, τουλάχιστον όχι σύντομα. Η ένταση και η έκταση της χρήσης είναι τέτοια, όπως επίσης και η απροθυμία του κόσμου να αλλάξει ιδέες,

που η προσπάθεια για μεταρρυθμίσεις είναι μια ρεαλιστική λύση και ο συμβιβασμός πολλές φορές πρέπει να θεωρείται αναγκαίος.

Οι αντιρρήσεις για την κατάργηση της χρήσης των άλλων ζώων είναι αρκετές και σε πολλές περιπτώσεις γίνονται αιχμηρές, Όπως είδαμε, οι Donaldson και Kymlicka εξισώνουν τη προσέγγιση της κατάργησης με την εξαφάνιση των ειδών. Όμως και ο Garner τη χαρακτηρίζει ξεκάθαρα φονταμενταλιστική (Francione & Garner, 2010, σ. 103). Παρ' όλα αυτά, νομίζω ότι η προσέγγιση της κατάργησης φαίνεται μια πολύ λογική λύση, η οποία προκύπτει, κατά τη γνώμη μου, εύλογα με την παρουσίαση των βασικών επιχειρημάτων. Η Jessica Pierce, π.χ., στο βιβλίο της για την ηθική μεταχείριση των κατοικίδιων, αναφέρει : «Η πιο πρόδηλη λύση, την οποία αναφέρω ξανά και ξανά, είναι η συνολική κατάργηση του συστήματος... Όμως, αυτή δεν είναι μια λύση την οποία οι φιλόζωοι ανάμεσα μας θα ήθελαν να ακούσουν» (Pierce, 2016, σ. 175). Το παραπάνω θα μπορούσε να αφορά την αντίρρηση που θα είχε κάποιος ο οποίος έχει συνηθίσει να ζει με κατοικίδια και ένας κόσμος χωρίς αυτά θα του φαινόταν ιδιαίτερα προβληματικός. Θεωρώ όμως ότι αν κάποιος μπορεί να δει με όρους Ηθικής τα άλλα ζώα, ακόμη κι αν δυσκολεύεται για προσωπικούς λόγους, εν τέλει μπορεί να υποστεί αυτή την έλλειψη, για χάρη των ίδιων των άλλων ζώων. Όμως, οι λόγοι που κάποιος/κάποιοι αντιτάσσονται στη λογική λύση της κατάργησης δεν είναι πάντα τόσο «αθώοι». Σύμφωνα με την Corey Lee Wrenn, ένα μέρος της αντίστασης ενάντια στην προσπάθεια για πλήρη κατάργηση της χρήσης των άλλων ζώων, ακόμη και από επαγγελματικές οργανώσεις για την προστασία τους, μπορεί να οφείλεται και στο γεγονός ότι η πλήρης κατάργηση αυτόματα σημαίνει και το τέλος της λειτουργίας αυτών των οργανισμών. Ο πόνος των άλλων ζώων είναι από μόνος του ένα εμπόρευμα που συντηρεί τις βιομηχανίες που τον διαχειρίζονται (Wrenn, 2016, σ. 4). Και τη βιομηχανία που τον προκαλεί, αλλά και τη βιομηχανία που προσπαθεί να τον μειώσει.

2.3. Η ιδιότητα του «αισθάνεσθαι» και η σύνδεση θεωρίας και πράξης

Όπως είπαμε, ο Francione τοποθετεί ως κριτήριο για την εφαρμογή της προσέγγισής του την ύπαρξη της ιδιότητας του «αισθάνεσθαι» (sentience). Επιγραμματικά, η ιδιότητα του «αισθάνεσθαι» αποτελεί το απαραίτητο και επαρκές χαρακτηριστικό για να μην θεωρείται κάποιο ον πράγμα, αλλά και για να έχει το δικαίωμα να μην χρησιμοποιείται ως η ιδιοκτησία κάποιου άλλου. Το «αισθάνεσθαι», όπως το αντιλαμβάνεται ο Francione, είναι η υποκειμενική συνείδηση και προϋποθέτει ένα υποκείμενο που αντιλαμβάνεται και έχει εμπειρία του κόσμου γύρω του. (Francione & Charlton, 2015, σ. 97) Με αυτήν ακριβώς την έννοια χρησιμοποιώ τον όρο κι εγώ εδώ.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Ο όρος αυτός, κατά τη γνώμη μου, μπορεί να προκαλεί μια σύγχυση. Η ευρεία σημασία του όρου συμπίπτει με τον ορισμό που δίνει ο Francione, δηλαδή το να υπάρχει μια υποκειμενική συνείδηση του περιβάλλοντος. Η στενή σημασία του όρου είναι η ικανότητα να αισθάνεται κάποιος ευχαρίστηση ή πόνο. Η στενή σημασία αυτού του όρου περιορίζει τον ορισμό σε ένα μόνο μέρος, όχι απλώς των αισθήσεων, αλλά της ύπαρξης συγκεκριμένων αισθήσεων. Σε πολλές περιπτώσεις μπορούμε να δούμε ότι το «αισθάνεσθαι» με αυτήν την έννοια διευκολύνει τα επιχειρήματα των αποκαλούμενων ευημεριστών για τη βασική τους θέση ότι τα άλλα ζώα έχουν δικαίωμα μόνο στο να μην υποφέρουν. Αυτό είναι ένα λογικό συμπέρασμα όταν παίρνουμε ως δεδομένο ότι το «αισθάνεσθαι» αφορά μόνο την ύπαρξη ευχαρίστησης και πόνου.

Ο Varner, αν και αναγνωρίζει ότι η ετυμολογική σημασία της έννοιας (στην αγγλική γλώσσα) αναφέρεται γενικότερα στο σύνολο της αισθητικής εμπειρίας τονίζει ότι στη συζήτηση για τα άλλα ζώα έχει δοθεί περισσότερη έμφαση στην αίσθηση του πόνου (Varner, 2012, σ. 106), κάτι που, κατά τη γνώμη μου, «στενεύει» ακόμη περισσότερο την έννοια του «αισθάνεσθαι». Για τον ίδιο, το «αισθάνεσθαι» αποτελεί τον φαινομενικά (phenomenal) συνειδητό (conscious) πόνο ή την ευχαρίστηση, όμως ο πόνος είναι πράγματι πολύ βασικός στην απόδοση του «αισθάνεσθαι» στα άλλα ζώα, καθώς σηματοδοτεί το απώτατο όριό του, το οποίο ο Varner θεωρεί ότι βρίσκεται στα σπονδυλωτά. (Varner, 2012, σσ. 131-132)

Με την ευρεία σημασία της βλέπουμε να αναφέρονται στην έννοια του «αισθάνεσθαι» και οι Donaldson και Kymlicka --και φαίνεται να είναι πολύ κοντύτερα στην άποψη του Francione, αφού χρησιμοποιούν ξεκάθαρα τον όρο «συνειδητά όντα» (conscious beings). Συγκεκριμένα, αναφέρουν:

Με τα παραπάνω, επανερχόμαστε στο βασικό πρόβλημα που αντιμετωπίζουν πάντα οι θεωρίες, όταν προσπαθούν να θέσουν μια διαχωριστική γραμμή που υποδεικνύει το σημείο εκείνο όπου σταματά το ηθικό ενδιαφέρον ενός ηθικού πράττοντος. Όπως έχουμε δει στα προηγούμενα κεφάλαια, εκτός του ότι δεν μπορούμε να δικαιολογήσουμε επαρκώς την επιλογή του σημείου στο οποίο θα τεθεί η διαχωριστική γραμμή, είναι και από ηθικής άποψης άστοχο, αφού με αυτόν τον τρόπο δικαιολογούμε την ηθική συμπεριφορά με βάση αποκλειστικά τα χαρακτηριστικά του αποδέκτη και όχι με βάση κυρίως την προαίρεση του πράττοντος ή με βάση την ηθικότητα της πράξης αυτής καθαυτήν.

Σύμφωνα με τη διορθωμένη θεωρία του Taylor, δεν τίθεται πουθενά κάποια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στα όντα που έχουν ηθικά δικαιώματα και σ' αυτά που δεν έχουν. Όλα τα έμβια όντα έχουν τα θεμελιώδη αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα στη ζωή και την ελευθερία, ως τελολογικά κέντρα ζωής με το δικό τους καλό. Κάθε ηθικός πράττων είναι ηθικώς υποχρεωμένος να σέβεται κάθε τελολογικό κέντρο ζωής και οι πράξεις του πρέπει να αντικατοπτρίζουν αυτόν τον σεβασμό. Όμως, στη θεωρία του Francione, η διαχωριστική γραμμή τίθεται ανάμεσα στα όντα τα οποία διαθέτουν την ιδιότητα του «αισθάνεσθαι» και σ' εκείνα που δεν τη διαθέτουν. Για τον Francione, αλλά και τις περισσότερες θεωρίες που επιθυμούν να έχουν πρακτικό κυρίως αποτέλεσμα, είναι ουσιώδες το να μπορεί τελικώς να τεθεί η διαχωριστική γραμμή σε ένα σημείο το οποίο είναι εύκολο να αιτιολογηθεί με κάποιον τρόπο. Απώτερος σκοπός θεωρώ ότι είναι η εφαρμοσιμότητα αλλά και η δυνατότητα οι ηθικές αυτές αρχές να μπορούν να μετασχηματιστούν με περισσότερη ευκολία σε νομοθετήματα. Μπορούμε να πούμε ότι όλες οι σύγχρονες προσεγγίσεις στο πεδίο της Ηθικής για τα άλλα ζώα αφιερώνουν το μεγαλύτερο μέρος της επιχειρηματολογίας τους στο καθαρά πρακτικό κομμάτι, είτε παίρνοντας ως δεδομένο ό,τι είναι κοινώς παραδεκτό είτε στηρίζοντας τα επιχειρήματά τους σε παλαιότερες θεωρίες, όπως αυτή του Singer ή

«Τα συνειδητά/αισθανόμενα όντα είναι εαυτοί –το οποίο σημαίνει ότι έχουν μια ξεχωριστή υποκειμενική εμπειρία της δικής τους ζωής και του κόσμου..» και «το “αισθάνεσθαι”/ η συνείδηση έχει μια ξεχωριστή ηθική σημασία, διότι επιτρέπει την υποκειμενική εμπειρία του κόσμου.» (Donaldson & Kymlicka, 2011, σ. 24)

του Regan, ως τη θεωρητική βάση της προσέγγισής τους. Ουσιαστικά, όπως έχουμε δει και στην περίπτωση της προσέγγισης των ικανοτήτων της Martha Nussbaum, το θεωρητικό μέρος και το κατά πόσο θεμελιώνεται μια προσέγγιση δεν θεωρείται ύψιστης σημασίας, αλλά θεωρείται επαρκές στοιχείο όταν η προσέγγιση μπορεί να στηρίζεται σε μια γενικώς αποδεκτή κοσμοθεωρία και στις κοινές ηθικές διαισθήσεις. Όπως αναφέρει ο Garner, η Ηθική απέχει πολύ από το τί είναι εφικτό¹⁸⁶.

Το πρόβλημα όμως για μας εδώ παραμένει. Αν θέλουμε να συνδυάσουμε τις δυο θεωρίες, όπως υποστηρίζω, πώς μπορεί να γίνει αυτό, ώστε να αποτελέσουν μια ικανοποιητική αλλά και εφαρμόσιμη θεωρία ηθικής για τα άλλα ζώα; Αν, π.χ., δεχθούμε ότι όλοι οι ζωντανοί οργανισμοί έχουν το θεμελιώδες δικαίωμα στη ζωή και την ελευθερία, όπως έχουμε καταλήξει κατά την επεξεργασία του θεωρητικού μέρους της προσέγγισης στην παρούσα διατριβή, τότε η προσέγγιση του Francione, ως η πρακτική εφαρμογή της, αφήνει απέξω ένα μεγάλο αριθμό ζωντανών οργανισμών, όπως τα φυτά, τους μικροοργανισμούς κ.α. Όπως είδαμε, προκειμένου να εφαρμοστεί η προσέγγιση της κατάργησης, απαραίτητο κριτήριο είναι η ύπαρξη του «αισθάνεσθαι». Σε πολλές περιπτώσεις, όμως, μπορεί να μην είμαστε σίγουροι αν κάποια άλλα ζώα διαθέτουν την ιδιότητα αυτή του «αισθάνεσθαι», όπως παραδέχεται ο Francione. Όσον αφορά αυτές τις περιπτώσεις, ο Francione θεωρεί ότι είναι συνετό να σφάλλει κανείς από την ασφαλή πλευρά. Δηλαδή, είναι καλύτερο κάποιος να μην χρησιμοποιεί τα ζώα αυτά και εντέλει να κάνει λάθος, παρά να τα χρησιμοποιεί και να κάνει λάθος (Francione & Charlton, 2015, σσ. 17-18). Η λύση που προτείνει ο Francione δεν δίνει καμία σαφή απάντηση, κυρίως από την πλευρά μιας ολιστικής προσέγγισης όπως είναι η διορθωμένη θεωρία του Taylor. Δηλαδή, αν θέσουμε ξεκάθαρα τη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο βασίλειο των ζώων και στο βασίλειο των φυτών, τότε πράγματι η ιδέα του Francione έχει κάποιο νόημα. Διαφορετικά, όμως, επειδή δεν είμαστε ακόμη σίγουροι για το ποιοι έμβιοι οργανισμοί διαθέτουν την ιδιότητα του «αισθάνεσθαι» δεν μπορούμε

¹⁸⁶ Επειδή η πολιτική είναι η «τέχνη του εφικτού», θεωρώ ότι η πολιτική στροφή που συντελέστηκε τα τελευταία χρόνια στη συζήτηση για τα άλλα ζώα αντικατοπτρίζει την ανάγκη για την άμεση εφαρμογή μιας ηθικής αρχής στο ζήτημα της βίαιης εκμετάλλευσης των άλλων ζώων.

να ξέρουμε πού πρέπει να σταματά η ηθική συμπεριφορά¹⁸⁷. Σύμφωνα με σύγχρονες έρευνες, ακόμη και τα φυτά διαθέτουν μιας μορφής «αισθάνεσθαι», σύμφωνα με τον ορισμό του «αισθάνεσθαι» του Francione, δηλαδή την υποκειμενική αντίληψη του περιβάλλοντος¹⁸⁸. Αυτό σημαίνει ότι η προσέγγιση της κατάργησης, ακόμη και αν αυτή τη στιγμή δεν αναγνωρίζει σε όλα τα όντα δικαιώματα, κάποια στιγμή μπορεί να επεκταθεί σε όλους τους ζωντανούς οργανισμούς, αφού αφήνει ανοιχτό αυτό το ενδεχόμενο, μέσω του βασικού κριτηρίου που θέτει, το οποίο πρέπει να παραδεχθούμε ότι είναι αρκετά ασαφές, καθώς συνεχώς το αναγνωρίζουμε σε ολοένα αυξανόμενο αριθμό ειδών.

Η διεύρυνση της συνειδητοποίησης ότι υπάρχει η ιδιότητα του «αισθάνεσθαι» σε μορφές ζωής που είναι ολοένα και πιο απομακρυσμένες από τη δυνατότητα του ανθρώπου ακόμη και να τις φαντάζεται ως έχουσες μιας μορφής «αισθάνεσθαι», κάνει πιο επιτακτική την ανάγκη μιας ηθικής αρχής ως γνώμονα της ανθρώπινης συμπεριφοράς απέναντι στα πιο κοντινά ως προς τον άνθρωπο ζώα. Π.χ., αν αποδεχθούμε την ιδιότητα του «αισθάνεσθαι» στα έντομα και δεχθούμε ότι έχουν μια μορφή αντίληψης του περιβάλλοντος, όπως πράγματι έχουν, αυτόματα αντιλαμβανόμαστε ότι τα ζώα— που γνωρίζουμε πολύ καλά ότι έχουν αυτό το χαρακτηριστικό— διαθέτουν αυτό το χαρακτηριστικό σε έναν βαθμό πιο κοντινό στον άνθρωπο¹⁸⁹. Ακόμη και μια τέτοιου είδους συνειδητοποίηση της συγγένειας αποτελεί έναν μηχανισμό ενεργοποίησης του ηθικού ενδιαφέροντος. Η παραπάνω διαδικασία υποδηλώνει τη δυνατότητα διεύρυνσης του ηθικού ενδιαφέροντος προς όντα που διαθέτουν ανθρώπινα χαρακτηριστικά σε μικρότερο βαθμό (από ό,τι ο άνθρωπος). Αυτό σημαίνει ότι όσο περισσότερο ο άνθρωπος μαθαίνει και συνειδητοποιεί ότι τα άλλα ζώα του μοιάζουν, έστω και με τον τρόπο τους, τόσο

¹⁸⁷ Επιπροσθέτως, εδώ αντιμετωπίζουμε και το πρόβλημα της έννοιας του ηθικού στάτους.

¹⁸⁸ Ο νευροβιολόγος των φυτών Stefano Mancuso υποστηρίζει ότι τα φυτά έχουν επίγνωση του περιβάλλοντος, μπορούν να λύσουν προβλήματα, επικοινωνούν μεταξύ τους, επεξεργάζονται πληροφορίες, κοιμούνται και μπορούν να θυμούνται. Βλ. Mancuso, S. & Viola, A., (2015) *Brilliant Green, The Surprising History and Science of Plant Intelligence*, Washington: Island Press

¹⁸⁹ Π.χ., τα θηλαστικά σε σχέση με τα έντομα είναι πιο κοντινά είδη προς τον άνθρωπο και μπορούμε να πούμε ότι η αντίληψή τους για τον κόσμο, σε σύγκριση με τα έντομα, είναι επίσης πιο κοντινή σε αυτήν του ανθρώπου.

διευρύνεται το ηθικό του ενδιαφέρον προς αυτά¹⁹⁰. Δεν πρέπει να αγνοήσουμε, ως τυχαίο, το γεγονός ότι όλο και περισσότεροι άνθρωποι γίνονται φιλόζωοι, χορτοφάγοι και υπερασπιστές των δικαιωμάτων των άλλων ζώων, και αυτό φαίνεται να ακολουθεί τη διεύρυνση της γνώσης μας για τον τρόπο που λειτουργούν οι άλλοι οργανισμοί. Φυσικά, αυτό ενέχει και μιας μορφής ανθρωπομορφισμό.

Εδώ πρέπει να θυμηθούμε την έννοια της ενσυναίσθησης όπως τη βλέπουμε στον Taylor η οποία προϋποθέτει τη γνώση της υποκειμενικής πραγματικότητας ενός άλλου οργανισμού, όπως τη βιώνει ο άλλος οργανισμός. Ο Taylor περιγράφει πώς, μέσω της γνώσης, ο άνθρωπος μπορεί να μπει στη θέση ενός άλλου οργανισμού, προκειμένου να αντιληφθεί ποιό θα ήταν το καλό του. Κάτι τέτοιο προϋποθέτει τη γνώση των χαρακτηριστικών του είδους στο οποίο ανήκει ο οργανισμός αυτός. Αυτά τα χαρακτηριστικά περιλαμβάνουν την κυτταρική δομή του, την εσωτερική λειτουργία των διαφόρων μερών του και τις εξωτερικές σχέσεις που αναπτύσσει ο οργανισμός αυτός με άλλους οργανισμούς και με τις βιοχημικές πτυχές του περιβάλλοντός του (Taylor, 2011, σ. 68). Μπορεί η παραπάνω γνώση να είναι το προαπαιτούμενο για έναν ηθικό πράττοντα, προκειμένου να μπορεί να κάνει κρίσεις ως προς το ποιό είναι το καλό ενός οργανισμού, όμως ταυτόχρονα είναι και το προαπαιτούμενο για να μπορέσει να αντιληφθεί την οπτική του συγκεκριμένου οργανισμού, χωρίς να καταφύγει σε ανθρωπομορφισμούς. Το να μπορεί κάποιος να μπει στη θέση οποιουδήποτε άλλου οργανισμού, ενδεχομένως, μακροπρόθεσμα συνδέεται με τη δυνατότητα να δει τον εαυτό του ως απλό και ισότιμο μέρος ενός συνόλου, το οποίο μέρος έχει μια βαθιά συγγένεια με όλα τα άλλα μέρη με τα οποία μοιράζεται πολλά κοινά χαρακτηριστικά (Taylor, 2011, σ. 154). Όπως βλέπουμε όμως, η εξειδικευμένη αυτή γνώση την οποία ο Taylor θεωρεί

¹⁹⁰ Ο Gary Steiner τονίζει τη σημασία που έχει η αίσθηση της συγγένειας με τα άλλα ζώα προκειμένου να αποκτήσουμε ηθικό συναίσθημα προς αυτά. Παρ' όλα αυτά, ο Steiner υιοθετεί μια στάση περισσότερο κοντινή στην ιδέα του Taylor, ο οποίος θεωρεί ότι η γνώση της οπτικής των άλλων ζώων είναι η κατάλληλη μέθοδος, η οποία δεν κάνει χρήση ανθρωπομορφισμών. Βλ. Steiner, G. (2008), *Animals and the Moral Community: Mental Life, Moral Status, and Kinship*, New York: Columbia University Press.

απαραίτητη δεν είναι πάντοτε εφικτή. Θεωρώ ότι για τον παραπάνω σκοπό, δηλαδή για την αίσθηση της συγγένειας, αρκεί ακόμη και η ανθρωπομορφική εικόνα που μπορεί να έχει ο άνθρωπος για τη συνείδηση των άλλων οργανισμών. Άλλωστε, θεωρώ ότι ακόμη κι αν αποκτήσει ο άνθρωπος την παραπάνω εξειδικευμένη γνώση, πάλι η εικόνα που θα έχει θα είναι μέσω της δικής του ικανότητας.

Για τον Francione, η πηγή του ηθικού ενδιαφέροντος –ο ίδιος το ονομάζει *moral concern*– βρίσκεται μέσα σε κάθε άνθρωπο, καθώς κάθε άνθρωπος έχει προδιάθεση σε μια κάποιου τύπου αίσθηση συγγένειας με τα άλλα ζώα. Απλώς αυτή η αίσθηση συγγένειας πρέπει με κάποιο τρόπο να ενεργοποιηθεί. Η ενεργοποίηση αυτή μπορεί να προκύψει, ισχυρίζεται ο Francione, μέσα από τη σχέση του ανθρώπου με ένα κατοικίδιο ζώο, από μια εσωτερική αντίληψη διασύνδεσης της ζωής, μέσω της ανάγνωσης ενός βιβλίου, από αισθητικές εμπειρίες ή ακόμη και από την επίσκεψη σε ένα σφαγείο¹⁹¹. Σημασία απλώς έχει, για τον Francione, αυτού του είδους η αίσθηση συγγένειας ή το ηθικό ενδιαφέρον να περιλαμβάνει την ηθική παρόρμηση να κάνει κάποιος αυτό που πρέπει για τα άλλα ζώα. Σε εκείνη την κρίσιμη χρονική στιγμή, κατά την οποία ο άνθρωπος έχει ήδη αναπτύξει ένα ηθικό ενδιαφέρον απέναντι στα άλλα ζώα, θεωρεί ο Francione ότι ο άνθρωπος είναι έτοιμος να δεχθεί τα λογικά επιχειρήματα μιας θεωρίας. (Francione & Charlton, 2015, σσ. 140-141)

Ακόμη και αν στη θεωρία, για λόγους λογικής συνέπειας, δεν υπάρχει η δυνατότητα να γίνει διεύρυνση ενός υπάρχοντος ηθικού συστήματος για να περιλαμβάνει κάποια από τα άλλα ζώα, εφόσον το πού θα τεθεί η διαχωριστική γραμμή δεν μπορεί να δικαιολογηθεί ηθικά, αυτό δεν σημαίνει ότι το υποκειμενικό ηθικό ενδιαφέρον των ηθικών πρακτόντων είναι *a priori* συνδεδεμένο με την πιο λογικά συνεπή και ολοκληρωμένη ηθική θεωρία. Όπως είδαμε, το ηθικό ενδιαφέρον ακολουθεί μια πορεία διεύρυνσης, από την υποκειμενική ανθρώπινη οπτική, εν προκειμένω ανθρωποκεντρική, προς μια μη ανθρωποκεντρική θεωρία, όπως η αναθεωρημένη θεωρία του Taylor. Αυτό που παρατηρούμε, σε όλες σχεδόν

¹⁹¹ Ο ίδιος, σε συνέντευξη που έχει δώσει, ανέφερε ότι η ενεργοποίηση του ηθικού του ενδιαφέροντος προήλθε από την επίσκεψή του σε ένα σφαγείο, εμπειρία που τον σοκάρει.

τις θεωρίες που εξετάσαμε, είναι ότι αυτές προσπαθούν να ακολουθήσουν μια πορεία όπως αυτή του ηθικού ενδιαφέροντος. Δηλαδή μια πορεία από το ανθρώπινο υποκείμενο προς τη θεωρία. Θεωρώ ότι αυτός είναι κι ο λόγος για τον οποίο αυτές υποπίπτουν σε σφάλματα και κυρίως στο σφάλμα του ανθρωποκεντρισμού, αφού ως αφετηρία έχουν την υποκειμενική οπτική του πράττοντος. Μια ηθική θεωρία (ή σύστημα) για να είναι σωστή πρέπει να μην υποπίπτει κυρίως σε λογικά σφάλματα. Το ηθικό ενδιαφέρον του υποκειμένου όμως φαίνεται να ακολουθεί μια πορεία μέσω της σταδιακής διεύρυνσης της γνώσης ή της εμπειρίας και όχι μέσω μιας αυστηρής λογικής. Το αν τα δύο αυτά (το ηθικό ενδιαφέρον και η θεωρία) συμπέσουν κάποτε είναι τελικώς ζήτημα ηθικής καλλιέργειας. Από όλα τα παραπάνω, νομίζω ότι μπορούμε με ασφάλεια να καταλήξουμε στη σκέψη ότι η προσέγγιση της κατάργησης αντανάκλα σε ένα μεγαλύτερο βαθμό το ηθικό ενδιαφέρον του πράττοντος¹⁹² στην πορεία του προς την ολοκληρωμένη θεωρία του σεβασμού της Φύσης (ή της Ζωής).

Σύμφωνα με τον Garner, η κοινωνία στην οποία ζούμε είναι μια κοινωνία ηθικού πλουραλισμού και αυτό είναι ένα από τα χαρακτηριστικά της φιλελεύθερης κοινωνίας. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει ένας διαχωρισμός ανάμεσα στις ηθικές αρχές που έχουν μετασηματιστεί σε νόμους και στις ηθικές αρχές που είναι ζήτημα προτίμησης και δεν επιβάλλονται από το κράτος. (Francione & Garner, 2010, σσ. 148-153) Αν το δεχθούμε αυτό ως δεδομένο γεγονός, και έχουμε κάθε λόγο να το δεχθούμε, τότε μπορούμε να πούμε ότι σε οποιαδήποτε συμπεράσματα κι αν καταλήγει κάποια ηθική θεωρία, αυτά φυσικά δεν είναι άμεσα μετατρέψιμα σε νόμους. Έτσι, αν η διορθωμένη θεωρία του Taylor επιτάσσει τον σεβασμό απέναντι σε κάθε τελολογικό κέντρο ζωής, καθώς μόνο μια τέτοια συμπεριφορά μπορεί να χαρακτηριστεί ηθική, αυτό σημαίνει ότι η επιλογή αυτής της αρχής ως γνώμονα συμπεριφοράς εναπόκειται στο υποκείμενο, καθώς είναι θέμα επιλογής. Το αν τελικά η υποκειμενική αυτή ηθική αρχή μετασηματιστεί σε νόμο, αυτό εξαρτάται από τη μαζικότητα που θα αποκτήσει η αρχή αυτή. Σ' αυτό συμφωνώ απόλυτα με

¹⁹² Στην ουσία δηλαδή ακόμη κι αυτή η προσέγγιση δεν διαφέρει από τις άλλες, αφού ακολουθεί την πορεία του ηθικού ενδιαφέροντος και δεν έχει ως βασικό της άξονα τη διαμόρφωση μιας συνεπούς θεωρίας.

τον Francione, ο οποίος θεωρεί ότι προκειμένου να υπάρξει μια αλλαγή στη νομοθεσία, αυτή η αλλαγή οφείλει να συμβεί πρώτα σε κοινωνικό επίπεδο (Francione & Garner, 2010, σ. 62).

Αν λοιπόν αποδεχόμαστε ότι η ηθική στάση απέναντι σε όλα τα άλλα όντα είναι ο σεβασμός και η ηθική συμπεριφορά είναι η πραγματοποίησή του, αυτό μας δείχνει ότι, όχι μόνο ο άνθρωπος στην καθημερινότητά του είναι ανήθικος, αλλά κυρίως ότι έχει θεσμοθετήσει την ανηθικότητά του αυτή. Φαίνεται λοιπόν ότι η κατάργηση της θεσμοθετημένης ανηθικότητας του ανθρώπου απέναντι στα άλλα όντα, είναι ένα από τα πρώτα βήματα προς την κατεύθυνση αυτή και μάλιστα το πιο επείγον. Η θεσμοθετημένη ανηθικότητα πλήττει, χωρίς αμφιβολία, πρώτα και κύρια τα όντα που γνωρίζουμε πολύ καλά ότι είναι αισθανόμενα. Όπως λέει ο Francione «δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι τα ζώα που συνήθως εκμεταλλευόμαστε.. είναι αισθανόμενα όντα» (Francione & Charlton, 2015, σ. 18) Με αυτή τη λογική, η προσέγγιση της κατάργησης του Francione αποτελεί ένα μέτρο το οποίο επί του παρόντος επείγει. Ταυτόχρονα, όπως είπαμε ξανά, αποτελεί το πιο συνεπές μέτρο στην πορεία προς την πραγματοποίηση μιας ηθικής συμπεριφοράς απέναντι σε όλα τα έμβια όντα.

2.4. Η προσέγγιση του σεβασμού προς τη Φύση ως μια καντιανού τύπου αρεταϊκή ηθική.

Κατά τη γνώμη μου, η μη ανθρωποκεντρική προσέγγιση που υποστηρίζω στην παρούσα διατριβή αποτελεί μια καντιανού τύπου ηθική προσέγγιση με κύρια έμφαση στον ρόλο του πράττοντος, δηλαδή με ψήγματα αρεταϊκής ηθικής και θα προσπαθήσω να εξηγήσω πού βασίζω αυτόν τον ισχυρισμό. Στο κεφάλαιο 1.3. στην παρούσα διατριβή, είδαμε ότι, κατά την πορεία διαμόρφωσης μιας ηθικής θεωρίας, η τοποθέτηση ενός ορίου στο οποίο σταματούν οι ηθικές υποχρεώσεις των ηθικών πραττόντων, δηλαδή μιας εν πολλοίς αυθαίρετης διαχωριστικής γραμμής, αποτελεί πρόβλημα. Αυτό συμβαίνει κυρίως γιατί, ζητώντας να βάλουμε ένα τέτοιο όριο με αναφορά στους εν δυνάμει ηθικούς αποδέκτες, απομακρυνόμαστε από τον πραγματικό φορέα της ηθικής, δηλαδή τον ηθικό πράττοντα και την πράξη, και μεταθέτουμε το κριτήριο για την άσκηση της ηθικότητας στις ιδιότητες του αποδέκτη. Αυτό γίνεται και στην προσέγγιση της κατάργησης, όπως είδαμε, όμως έχει τα εχέγγυα να το αποφύγει, αν το θεωρητικό της μέρος εμπλουτιστεί με τη διορθωμένη θεωρία του Taylor. Μπορούμε όμως, για να το δούμε διαφορετικά, να πούμε ότι η ηθική θεωρία είναι η διορθωμένη θεωρία του Taylor και η κατάργηση, ως εφαρμογή της θεωρίας, είναι απλώς το πρώτο επείγον βήμα. Συνδυάζοντας δηλαδή δημιουργικά τις δύο θεωρίες, μπορούμε να πούμε ότι η νέα προσέγγιση που προκύπτει δεν υποπίπτει στο σφάλμα της τοποθέτησης διαχωριστικής γραμμής, δηλαδή στο σφάλμα να μην λαμβάνει υπ' όψιν της τα κυριότερα μέρη της ηθικής πράξης, τα οποία είναι ο ηθικός πράττων και η πράξη αυτή καθαυτή¹⁹³. Στον βαθμό, λοιπόν, που η νέα προσέγγιση επαφίεται στον ηθικό πράττοντα, στην προαίρεσή του και στα κίνητρά του, καθώς και στα στοιχεία που συγκροτούν την ηθική πράξη, χωρίς να κάνει κάποια αναφορά στα χαρακτηριστικά του αποδέκτη, είναι μια ηθική προσέγγιση που προσιδιάζει περισσότερο στην αρεταϊκή ηθική.¹⁹⁴ Στο σημείο αυτό, νομίζω ότι χρειάζεται μια σημαντική διευκρίνιση. Όταν μιλάω για αρεταϊκή ηθική, πρέπει να ξεκαθαρίσω ότι δεν αναφέρομαι στην κλασική μορφή

¹⁹³ Κάτι ανάλογο προκύπτει και με τη χρήση της έννοιας του προσώπου ως κριτήριο για να είναι κάποιος ηθικός αποδέκτης, κάτι που η νέα προσέγγιση δεν χρησιμοποιεί.

¹⁹⁴ Οποιαδήποτε σύγχρονη μορφή της αρεταϊκής ηθικής αναφέρεται οπωσδήποτε στα κίνητρα και την προαίρεση του πράττοντος. (Hursthouse & Pettigrove, 2016)

της κατά την οποία η κανονιστική της δύναμη προέρχεται από την αξία της *ευδαιμονίας*. Ταυτόχρονα, στην αρεταϊκή ηθική στην οποία αναφέρομαι, η ίδια η έννοια της αρετής δεν αφορά σε συγκεκριμένες αρετές ως επιμέρους στοιχεία του χαρακτήρα (π.χ. ευγένεια, συμπόνια κτλ), χωρίς να θεωρούνται αυτά τα χαρακτηριστικά εντελώς αδιάφορα, όπως θα δούμε παρακάτω. Όπως είπα και παραπάνω, αναφέρομαι σε μια καντιανού τύπου αρεταϊκή ηθική.

Είναι αλήθεια ότι η καντιανή ηθική μπορεί να ιδωθεί και μέσα από ένα πρίσμα αρεταϊκής ηθικής, καθώς και ο ίδιος ο Καντ δίνει έμφαση στην ηθική καλλιέργεια του ηθικού πράττοντος ώστε αυτός να πράττει σύμφωνα με τον ηθικό νόμο, όπως επίσης κάνει σαφή αναφορά και στην έννοια της αρετής. Στην πραγματικότητα, σε μια τέτοιου είδους ανάγνωση βασίζω και εγώ τον παραπάνω χαρακτηρισμό που δίνω στην προσέγγιση που παρουσιάζω στην παρούσα διατριβή. Ο Καντ στην ηθική του μπορούμε να πούμε ότι δίνει στην έννοια της αρετής μια διαφορετική σημασία, σε αντίθεση με την κλασική σημασία που βρίσκουμε στον Αριστοτέλη¹⁹⁵. Υπάρχουν σαφώς οι επιμέρους αρετές, ως στοιχεία του χαρακτήρα, αλλά υπάρχει και ένα είδος αρετής, που όπως λέει ο Καντ είναι η αρετή στην αληθινή μορφή της κι έχει να κάνει με έναν ήδη εδραιωμένο βαθμό ηθικότητας του υποκειμένου (Johnson & Cureton, 2017) και (Allison, 1990, σ. 165) λέει ο Καντ:

«Το να αντικρίσουμε την αρετή στην αληθινή της μορφή δεν είναι τίποτε άλλο από το να παρουσιάσουμε την ηθικότητα απογυμνωμένη από κάθε ανάμιξη αισθητηριακών στοιχείων και από κάθε μη γνήσιο κόσμημα της ανταμοιβής ή της φιλαυτίας.» Καντ, *ΘΜΗ*, σ.4:426 υποσημείωση.

Στη *Μεταφυσική των Ηθών*, ο Καντ αναφέρει ότι η αρετή είναι η ηθική δύναμη της θέλησης του ανθρώπου να εκπληρώσει το χρέος του, παρά και ενάντια στις φυσικές ροπές του (*ΜΗ*, 6:405, ελλ. εκδ. σελ. 258). Οι επιμέρους υποκειμενικές αρετές (τα ταλέντα του πνεύματος, σύμφωνα με τον Καντ) για να είναι πραγματικά καλές πρέπει να τις μεταχειρίζεται μια καλή θέληση (*ΘΜΗ*, σ. 4:393, ελλ. εκδ. σελ. 25). Η αρετή συνίσταται λοιπόν στη δύναμη που έχει ο άνθρωπος να τοποθετεί όλες

¹⁹⁵ Για παράδειγμα, λέει χαρακτηριστικά ότι η διάκριση ανάμεσα στην αρετή και στην κακία δεν πρέπει να αναζητείται στο βαθμό στον οποίο κάποιος ακολουθεί συγκεκριμένους γνώμονες, αλλά στην ποιότητα των γνωμώνων αυτών, δηλαδή στο κατά πόσο είναι σχετικοί με τον ηθικό νόμο. Βλ. Kant, *ΜΗ*, σ. 6:404 ελλ. εκδ. σελ. 256.

τις ικανότητές του και όλες του τις ροπές κάτω από τον έλεγχο του Λόγου του, και να μην κυβερνάται από αυτές. Αφορά δηλαδή τη δυνατότητα που έχει να φτάσει σε μια «ηθική απάθεια¹⁹⁶», δηλαδή σε μια κατάσταση όπου δεν υπάρχουν εμπειρικές επιρροές και αυτό συνιστά μια κατάσταση ηθικής υγείας (ΜΗ, 6:408-409, ελλ. εκδ. σσ. 260-262). Πώς όμως είναι δυνατόν ο άνθρωπος να μπορεί να φτάσει σε μια τέτοια κατάσταση, από τη στιγμή μάλιστα που δεν μπορεί να απαλλαχτεί από το εμπειρικό μέρος του; Οι εμπειρικές επιρροές που ο άνθρωπος αναζητά να αποτινάξει, προκειμένου να ακολουθήσει τον ηθικό νόμο, είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με την ύπαρξή του. Παρ' όλα αυτά, ακριβώς αυτή η συνεχής πάλη του υποκειμένου αντικατοπτρίζει την αρετή, της οποίας η δυνατότητα προϋποθέτει την ύπαρξη της εμπειρικής πλευράς του υποκειμένου σε αντιδιαστολή με τον καθαρό Λόγο. Αυτή η συνεχής προσπάθεια, δηλαδή η ανθρώπινη αρετή, αν και τείνει προς την «ηθική απάθεια» που ανέφερα παραπάνω, δεν μπορεί παρά να είναι πάντοτε ελλειμματική ως προς την ίδια την αληθινή αρετή, η οποία είναι μόνο μια Ιδέα και δεν μπορεί να βρεθεί στον εμπειρικό κόσμο. Η απόλυτη αρετή σε έναν άνθρωπο θα υποδείκνυε αγιότητα, αλλά χωρίς τη συνεχή μάχη του ανθρώπου με τις εμπειρικές κλίσεις του, δεν θα υπήρχε αρετή (Beck, 1960, σσ. 117-119). Όπως λέει ο Allison, κεντρικός στην έννοια της αρετής στον Καντ είναι ο διαχωρισμός ανάμεσα στην πραγματική δύναμη του χαρακτήρα, τη δύναμη που επιδεικνύει το υποκείμενο στη συγκράτηση των κλίσεών του, και στην απλή ικανότητα (Vermögen) γι' αυτήν. Το δεύτερο το διαθέτουν όλοι οι πράττοντες λόγω του ότι διαθέτουν αυτονομία. Το πρώτο, όμως, αποκτιέται μέσω μιας διαδικασίας αυτοπειθαρχίας. Αυτή η διάκριση ανάμεσα στην απλή ικανότητα για αυτοέλεγχο και στο ίδιο τον αυτοέλεγχο είναι η διαφορά ανάμεσα στην αυτονομία του πρακτικού Λόγου (που το διαθέτουν όλοι οι ηθικοί πράττοντες) και στην απολυταρχία του, η οποία απολυταρχία αναφέρεται στη δύναμη του πρακτικού Λόγου να εξουσιάζει τις εμπειρικές κλίσεις οι οποίες έρχονται σε αντίθεση με τον ηθικό νόμο. (Allison, 1990, σ. 164) Εδώ είναι καλό να έχουμε στο μυαλό μας ότι δεν είναι όλες οι εμπειρικές κλίσεις ενάντια στον ηθικό νόμο. Οι κλίσεις που σχετίζονται με την αγάπη για τους άλλους και τη συμπόνια,

¹⁹⁶ Εδώ απάθεια εννοείται η κατάσταση που δεν υπάρχουν πάθη, δηλαδή συναισθήματα και γενικότερα εμπειρικές επιρροές.

ενώ δεν είναι αρετές με την έννοια της αληθινής αρετής στον Καντ, ωστόσο εξυπηρετούν ως όπλα, όπως τις αποκαλεί ο Allison, ενάντια στην τάση προς το κακό που είναι η τάση του ανθρώπου να προτάσσει ως σημαντικότερο τον εαυτό του (φιλαυτία) και τα ενδεχόμενα συμφέροντά του, έναντι του χρέους του να εφαρμόζει τον ηθικό νόμο. Ενεργούν δηλαδή βοηθητικά στον αγώνα της αληθινής αρετής, και η καλλιέργεια¹⁹⁷ αυτών των επιμέρους αρετών (η οποία αποτελεί μια δευτερεύουσα υποχρέωση του ηθικού πράττοντος) ενισχύει τη δυνατότητα του ατόμου να μην επηρεάζεται από τις εμπειρικές κλίσεις του και να ακολουθεί τον ηθικό νόμο. (Allison, 1990, σ. 167)

Αν δεχθούμε την παραπάνω έννοια της αρετής, πώς μπορούμε να τη συνδέσουμε με την προσέγγιση που παρουσιάζεται εδώ; Όπως είδαμε κατά την επεξεργασία-επανατοποθέτηση της θεωρίας του Taylor, ένας ηθικός κανόνας πρέπει να είναι γενικός, απαλλαγμένος από συμφέροντα, και να μπορεί να υιοθετηθεί από οποιονδήποτε ηθικό πράττοντα. Αυτό σημαίνει περαιτέρω ότι πρέπει ο κανόνας να είναι απαλλαγμένος από εμπειρικές επιρροές, όπως είναι τα υποκειμενικά συναισθήματα και οι κλίσεις του πράττοντος. Η αρετή, λοιπόν, έχοντας την παραπάνω σημασία, συνίσταται στη δύναμη της θέλησης του πράττοντος να αντιπαλέψει τις φυσικές ροπές του, ακόμα και τις ροπές που επιβάλλει το είδος στο οποίο ανήκει, ώστε να εκπληρώσει το καθήκον του, δηλαδή να ακολουθήσει τον ηθικό νόμο. Ουσιαστικά, η αρετή με την παραπάνω καντιανή έννοια δεν αλλάζει, αυτό που αλλάζει είναι το περιεχόμενο του νόμου, το οποίο δεν συνδέεται με τον σεβασμό στα πρόσωπα¹⁹⁸, όπως στον Καντ, αλλά με τον σεβασμό στη Φύση.

¹⁹⁷ Η καλλιέργεια αυτή συνίσταται στην επαφή με περιστάσεις που απαιτούν την ηθική επέμβαση, όπως η επαφή με ανθρώπους που υποφέρουν και καταστάσεις που κινητοποιούν τα συναισθήματα. (Allison, 1990, σ. 167) Αυτή η ιδέα βρίσκεται πολύ κοντά στην ιδέα της ενεργοποίησης του ηθικού ενδιαφέροντος που αναφέρει ο Francione, την οποία είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Το άτομο μέσα από την επαφή με τον πόνο και την ταλαιπωρία των άλλων ζώων, από τη μια γνωρίζει ότι κάποια άλλα όντα υποφέρουν και από την άλλη είναι περισσότερο ικανό να κινητοποιηθεί από αυτή την κατάσταση.

¹⁹⁸ Αυτό μπορεί να γίνεται σε ένα επόμενο επίπεδο στο πλαίσιο της Ανθρώπινης Ηθικής.

Ένα παράδειγμα για το πώς θα μπορούσε αυτό να συμβαίνει είναι το εξής: Αν μία από τις φυσικές ροπές κάποιου είναι η κρεοφαγία, ακόμη και ως ουσιαστικό χαρακτηριστικό του ανθρώπινου είδους, όπως το βλέπουμε διαχρονικά, η αρετή που επιδεικνύει συνίσταται στη δύναμη της θέλησής του να υπερβεί αυτή τη ροπή, προκειμένου να εκπληρώσει τον ηθικό νόμο, που επιτάσσει τον σεβασμό στη ζωή και την ελευθερία των άλλων έμβιων όντων. Έτσι, προκειμένου να εκπληρώσει το καθήκον του δεν τρώει κρέας, παρόλο που, όχι μόνο του προσφέρει ευχαρίστηση, αλλά πολύ περισσότερο θεωρείται φυσικό για το ανθρώπινο είδος να τρέφεται με αυτό.¹⁹⁹

Αυτό που είναι πολύ ουσιαστικό εδώ είναι ότι η ηθική πράξη και η ηθικότητα γενικότερα εξαρτώνται από την προαίρεση και την κατάσταση του πράττοντος, και πιο σημαντικό, το κατά πόσο θέλει να ακολουθήσει τον ηθικό νόμο. Όσο πιο δύσκολο το καθήκον (όπως π.χ. η αποφυγή της ροπής για τροφή ζωντανών οργανισμών που θεωρείται στοιχείο της φυσιολογίας του) τόσο πιο δυνατή απαιτείται να είναι η θέληση του πράττοντος για να καταπολεμήσει τη ροπή, επομένως τόσο περισσότερη αρετή επιδεικνύει αν τελικώς εκπληρώσει το καθήκον του. Θεωρώ ότι είναι κατανοητό το γεγονός ότι, αν τελικώς εκπληρώνει το καθήκον του ο πράττων, αυτό δεν οφείλεται στα χαρακτηριστικά του αποδέκτη²⁰⁰, αλλά αποκλειστικά στον πράττοντα και στη δύναμη της θέλησής του.

¹⁹⁹ Εδώ χρησιμοποίησα το παράδειγμα μιας φυσικής ροπής που συνδέεται με τη βασική ανθρώπινη λειτουργία της τροφής, για να τονίσω ότι ο άνθρωπος με μεγαλύτερη ευκολία μπορεί να σταματήσει να χρησιμοποιεί τα άλλα ζώα για ένδυση και για άλλες επιπόλαιες χρήσεις όπως η διασκέδασή του.

²⁰⁰ Πέραν, βέβαια, του βασικού του χαρακτηριστικού ότι είναι ένας έμβιος οργανισμός με το δικό του καλό.

2.5. Πρακτικά Προβλήματα

Η περίοδος της μετάβασης

Παρά το γεγονός ότι θεωρώ ότι η προσέγγιση της κατάργησης είναι η πιο συνεπής εφαρμογή της μη ανθρωποκεντρικής προσέγγισης του σεβασμού της Ζωής, αναγνωρίζω ότι ενδεχομένως έχει κάποια κενά. Ένα από αυτά έχουν ήδη εντοπίσει οι Donaldson και Kymlicka και αφορά την περίοδο που ακολουθεί την εφαρμογή της κατάργησης της χρήσης των άλλων ζώων, κατά την οποία απαιτείται η φροντίδα των εναπομείναντων απελεύθερων ατόμων των ειδών που έως εκείνη τη στιγμή ήταν υποκείμενα εκμετάλλευσης. Γι' αυτήν την περίοδο, όπως έχω ήδη αναφέρει, ο Francione δεν προτείνει κάτι συγκεκριμένο, πέρα από το ότι υπάρχει ανάγκη για τη φροντίδα αυτών των ατόμων, έως την εξαφάνιση των ειδών στα οποία τα άτομα αυτά ανήκουν. Οι Donaldson και Kymlicka, βέβαια, αφού προτείνουν τη συνέχιση της εκτροφής τους από τον άνθρωπο, προτείνουν και ποιο θα ήταν το προτιμητέο στάτους αυτών των ατόμων μέσα στην κοινωνία των ανθρώπων, κυρίως αφού αυτά τα είδη είναι απολύτως εξαρτώμενα από τον άνθρωπο για την επιβίωσή τους. Παρότι δεν συμφωνώ με τη συνολική πρόταση των συγγραφέων, για τη συνέχιση της εκτροφής αυτών των ειδών, θεωρώ ότι ένα μέρος της πρότασής τους ενδεχομένως να είναι χρήσιμο για την περίοδο φροντίδας που ακολουθεί την κατάργηση της χρήσης των άλλων ζώων.

Οι Donaldson και Kymlicka ως γενικό πλαίσιο θέτουν την ανάγκη να αποκτήσουν αυτά τα άτομα ένα είδος υπηκοότητας (citizenship). Αυτή την ιδέα τη στηρίζουν κυρίως στην ικανότητα που έχουν αναπτύξει τα εξημερωμένα είδη, μέσω της εξέλιξής τους δίπλα στον άνθρωπο, να δημιουργούν σχέσεις και δεσμούς με τους ανθρώπους (Donaldson & Kymlicka, 2011, σ. 105). Είναι απολύτως εύλογο να θεωρήσουμε ότι η απόδοση υπηκοότητας στα άτομα ενός άλλου είδους δεν είναι μια εύκολη υπόθεση λόγω των περιορισμών που τίθενται από αυτό ακριβώς το γεγονός ότι τα άτομα αυτά ανήκουν σε ένα άλλο είδος, με διαφορετικές ανάγκες και με διαφορετικά χαρακτηριστικά. Αυτό το αντιλαμβάνονται και οι συγγραφείς, γι' αυτό άλλωστε βασίζουν την πρότασή τους σε μια έννοια υπηκοότητας η οποία χρησιμοποιείται για ανθρώπους με σοβαρή διανοητική ανικανότητα.

Αυτού του είδους η υπηκοότητα λαμβάνει υπ' όψιν κυρίως τη δυνατότητα αυτών των ατόμων για εξαρτημένη ενέργεια (dependent agency)²⁰¹, δηλαδή μια ενέργεια (με την έννοια της εκπλήρωσης μιας προτίμησης ή μιας ανάγκης) η οποία απαιτεί μεσολάβηση για να εκπληρωθεί. Δεδομένης αυτής της δυνατότητάς τους, τα άτομα αυτά μπορούν να είναι μέλη μιας κοινωνίας, όσο κι αν εξαρτώνται από άλλους για ό,τι τα αφορά. Από τη στιγμή μάλιστα που έχουν τη δυνατότητα, με κάποιον τρόπο, να γνωστοποιήσουν τις προτιμήσεις και τις ανάγκες τους, μπορούν με τον έμμεσο αυτόν τρόπο να αξιώσουν τα επιμέρους δικαιώματα που αυτές οι ανάγκες γεννούν. Το ίδιο μπορεί να συμβεί και για τα άλλα ζώα, υποστηρίζουν οι Donaldson και Kymlicka. Τα άλλα ζώα έχουν σαφώς την ικανότητα να επικοινωνήσουν με τον άνθρωπο, με διάφορους τρόπους, μη λεκτικούς. Όσοι είχαν κάποτε κάποια σχέση με ένα άλλο ζώο το γνωρίζουν αυτό πολύ καλά. Απαραίτητη προϋπόθεση είναι όμως η διαμόρφωση μιας σχέσης, μέσα από την οποία, τα μέλη της σχέσης θα μάθουν να αναγνωρίζουν τους τρόπους που το κάθε μέλος επικοινωνεί. (Donaldson & Kymlicka, 2011, σσ. 109-112)

Θεωρώ ότι τα παραπάνω μπορούν να χρησιμεύσουν ως βάση στη φάση της μετάβασης από την εκμετάλλευση στην πλήρη κατάργηση της χρήσης των άλλων ζώων, όσον αφορά τη φροντίδα τους, όπως είπα και πριν. Όμως, θεωρώ ότι η ιδέα ότι τα άλλα ζώα μπορούν, με κάποιον έστω ιδιότυπο τρόπο, να συμμετάσχουν²⁰² στην πολιτική αλλαγή, και συνεπακόλουθα αυτό να αποτελέσει έναν λόγο ώστε να τους αποδώσουμε υπηκοότητα, είναι αυθαίρετα αισιόδοξη (Donaldson & Kymlicka, 2011, σσ. 113-116). Γενικότερα, θεωρώ ότι δεν χρειάζεται να στηριχθούμε σε τίποτε περισσότερο πέρα από την αποδοχή της υποχρέωσης που έχουμε να διορθώσουμε την αδικία που έχουμε διαπράξει εις βάρος των άλλων ζώων. Η αποδοχή αυτής της υποχρέωσης νομίζω ότι διασφαλίζει για τα αδύναμα άτομα των άλλων ειδών, τα

²⁰¹ Και όχι φυσικά τη διανοητική ανικανότητα.

²⁰² Οι συγγραφείς υποστηρίζουν ότι τα άλλα ζώα μπορούν να επηρεάσουν τις πολιτικές αποφάσεις, π.χ., μόνο με την παρουσία τους. Όμως, μπορεί κάποιος χωρίς ιδιαίτερη δυσκολία να καταλάβει ότι η συγκέντρωση μιας αγέλης σκυλιών σε ένα δημόσιο χώρο δεν οδηγεί πάντα στην απόφαση για ανοχή στην παρουσία τους σε δημόσιους χώρους, αλλά σε αρκετές περιπτώσεις οδηγεί στην απόφαση για τη «διακριτική» απομάκρυνσή τους απ' τους χώρους αυτούς.

οποία εμείς έχουμε δημιουργήσει ώστε να είναι αδύναμα, ώστε να τύχουν ιδιαίτερης φροντίδας από τον άνθρωπο ως εάν ήταν άτομα με ειδικές ανάγκες και ανήκαν στο ανθρώπινο είδος.

Πέρα, όμως, από το γεγονός για το πού μπορούμε να στηριχθούμε για να αποδώσουμε μια ιδιότυπη υπηκοότητα στα άλλα ζώα και μέσω αυτής να διασφαλίσουμε ότι τα δικαιώματά τους θα γίνονται σεβαστά, κατά τη μεταβατική αυτή περίοδο, σημασία έχουν τα συγκεκριμένα μέτρα που μπορούν να παρθούν για την επιτυχημένη φροντίδα των ατόμων αυτών. Οι Donaldson και Kymlicka, υποστηρίζουν ότι η αποδοχή των ατόμων αυτών ως «συμπολιτών» (co-citizens) εμπεριέχει και την υποχρέωση της προστασίας αυτών των ατόμων. Παρ' όλα αυτά, κάποιες από αυτές τις υποχρεώσεις δεν βασίζονται στην ιδιότητα τους ως «πολιτών» αλλά ως όντων με το δικό τους υποκειμενικό καλό. Πιο συγκεκριμένα, τα άτομα αυτά πρέπει να έχουν το δικαίωμα να προστατεύονται από τον νόμο. Αυτό σημαίνει ότι η βλάβη, από πρόθεση ή εξ αμελείας, πάνω στα άλλα ζώα, όπως ακριβώς η βλάβη πάνω στους ανθρώπους, πρέπει να ποινικοποιηθεί και αυτό αφορά και τα εξημερωμένα ζώα αλλά και όσα βρίσκονται στο φυσικό τους περιβάλλον. (Donaldson & Kymlicka, 2011, σ. 132) Για τα άλλα ζώα, τα οποία θα είναι επιπλέον και «πολίτες», η προστασία θα πρέπει να περιλαμβάνει και την αποτροπή της βλάβης τους από άλλα ζώα θηρευτές καθώς και από φυσικές καταστροφές ή ατυχήματα. Αυτό όπως είναι φυσικό δεν περιλαμβάνει τα άλλα ζώα τα οποία βρίσκονται στο φυσικό τους περιβάλλον (Donaldson & Kymlicka, 2011, σ. 133). Ένα άλλο ζήτημα αφορά την ιατροφαρμακευτική περίθαλψη αυτών των άλλων ζώων «πολιτών», για την οποία θα πρέπει να υπάρξει κατάλληλη μέριμνα ίσως μέσω ενός σχήματος κοινωνικής ασφάλισης (Donaldson & Kymlicka, 2011, σσ. 142-143). Ένα τελευταίο ζήτημα είναι αυτό της επαρκούς διατροφής των ατόμων αυτών, το οποίο θα δούμε λίγο πιο στενά στο επόμενο κεφάλαιο.

Τα παραπάνω αποτελούν κάποιες από τις προτάσεις των συγγραφέων για το τι μπορεί να συνιστά υποχρέωση, εξαιτίας της απόδοσης μιας ιδιότυπης υπηκοότητας στα άτομα των εξημερωμένων ειδών. Βέβαια, οι συγγραφείς προτείνουν και άλλα μέτρα που αφορούν τη συνέχιση της χρήσης τους από τον άνθρωπο, σε ένα πλαίσιο όπου θα έχουν δικαιώματα όπως τα παραπάνω αλλά και

υποχρεώσεις. Ωστόσο, κατά τη γνώμη των συγγραφέων, αν και πρέπει να επιτρέψουμε στα άτομα αυτά να συνεχίζουν να αναπαράγονται, σεβόμενοι το ατομικό τους δικαίωμα να φτιάξουν οικογένεια, πρέπει να υπάρξει κάποιος έλεγχος της αναπαραγωγής τους (Donaldson & Kymlicka, 2011, σ. 147). Επειδή ακριβώς η προσέγγιση που υποστηρίζω εδώ, δεν επιτρέπει τη συνέχιση της χρήσης με κανέναν τρόπο, συμπεριέλαβα στο παρόν κεφάλαιο μόνο τις υποχρεώσεις του ανθρώπου ως προς τη φροντίδα των ατόμων αυτών και όχι τη γενικότερη άποψη των συγγραφέων για το τι συνιστά υπηκοότητα για τα είδη αυτά.

Το «δίλημμα του χορτοφάγου» (Vegetarian's dilemma)

Το ζήτημα της επαρκούς σίτισης των άλλων ζώων, κατά τη φάση της μετάβασης από την κατάργηση έως και την εξαφάνιση των εξημερωμένων ειδών, παρουσιάζει μια πιο σύνθετη δυσκολία σε σύγκριση με τα άλλα ζητήματα που είδαμε στο αμέσως προηγούμενο κεφάλαιο. Πέρα όμως από τη φάση της μετάβασης, αποτελεί και ένα ζήτημα δυσεπίλυτο ακόμη και τώρα, κυρίως για όσους έχουν κάποιο σαρκοφάγο κατοικίδιο και οι ίδιοι είναι βίγκαν ή χορτοφάγοι για ηθικούς λόγους (Rothgerber, 2013). Η υποχρέωση παροχής της απαραίτητης φροντίδας των εξημερωμένων ειδών περιλαμβάνει και την υποχρέωση για παροχή επαρκούς και ποιοτικής σίτισης με όλα τα απαραίτητα θρεπτικά στοιχεία που χρειάζεται ο κάθε συγκεκριμένος οργανισμός για να είναι υγιής. Πέρα από τα είδη τα οποία είναι φυτοφάγα –στην περίπτωση αυτή δεν τίθεται κάποιο ουσιαστικό πρόβλημα- υπάρχουν και εξημερωμένα είδη τα οποία είναι κυρίως σαρκοφάγα, όπως οι σκύλοι και οι γάτες. Το γεγονός ότι κάποιος είναι αντίθετος σε οποιαδήποτε χρήση των άλλων ζώων και ταυτόχρονα είναι υποχρεωμένος να μεριμνά για τη σίτιση τέτοιων ειδών, αποτελεί ένα παράδοξο, το οποίο έχει επικρατήσει να ονομάζεται «το δίλημμα του χορτοφάγου» (vegetarian's dilemma)²⁰³.

²⁰³ Η ονομασία αυτή έχει την αφετηρία της στο άρθρο “A Meaty Matter: Pet Diet and the Vegetarian's Dilemma” του Hank Rothgerber, στο οποίο πρωτοεμφανίστηκε διατυπωμένο αυτό το φαινόμενο. Ένα από τα συμπεράσματα της μελέτης του Rothgerber είναι ότι οι άνθρωποι που ενώ οι

Γενικότερα, στη συζήτηση για την Ηθική προς τα άλλα ζώα δεν βρίσκουμε πολλές αναφορές σχετικά με το συγκεκριμένο παράδοξο. Όποιες αναφορές υπάρχουν, αναφέρονται σε μια προσωπική απόπειρα λύσης του παράδοξου. Ο Francione, π.χ., παρόλο που αναφέρει ότι τα σκυλιά που φιλοξενεί στο σπίτι του διατρέφονται με ειδικές βίγκαν τροφές, δεν αναφέρεται στο συγκεκριμένο ζήτημα περαιτέρω, με την έννοια ότι δεν το αναγνωρίζει ως ηθικό πρόβλημα, αφού επιλύεται με κάποιον τρόπο. Ενδεχομένως αυτό να συμβαίνει επειδή ο Francione δεν φροντίζει γάτες. Οι σκύλοι, σύμφωνα με έρευνες, μπορούν, πάντα με προσοχή, να ακολουθήσουν ευκολότερα μια βίγκαν διατροφή. Όμως, όσον αφορά τις γάτες, δεν υπάρχει ακόμη ομοφωνία για το ότι μια τέτοια διατροφή επαρκεί και έτσι η περίπτωση τους συντηρεί το παράδοξο. (Donaldson & Kymlicka, 2011, σ. 149) Η Pierce αναφέρει ότι έχει προσωπική επίγνωση του παραπάνω διλήμματος στο οποίο φτάνει κάποιος που αγαπά τα άλλα ζώα, όταν είναι να επιλέξει τη διατροφή των κατοικίδιών του. Όμως, η αμφισβητούμενη ποιότητα και πολλές φορές η αδιαφάνεια της προέλευσης των συσκευασμένων τροφών για κατοικίδια την έχουν οδηγήσει στην επιλογή του να ετοιμάζει η ίδια το φαγητό για τα κατοικίδιά της, το οποίο περιλαμβάνει κρέας --αν και ίδια δηλώνει χορτοφάγος (Pierce, 2016, σ. 79). Ο τρόπος που έχει επιλέξει να λύσει το «δίλημμα του χορτοφάγου» είναι μέσω της απόστασης. Όπως υποστηρίζει, δεν συμμετέχει ενεργά στη θανάτωση του ζώου που χρησιμοποιεί ως τροφή για τα κατοικίδιά της και ταυτόχρονα προσπαθεί να διασφαλίσει ότι το κρέας που αγοράζει είναι από ένα ζώο το οποίο τουλάχιστον έχει ζήσει μια καλή ζωή. Αυτό που τη βοηθά όσον αφορά τη δικαιολόγηση της πρακτικής που έχει επιλέξει είναι το γεγονός ότι τα κατοικίδιά της είναι ευτυχισμένα και λαμβάνουν όλες τις απαραίτητες θρεπτικές ουσίες (Pierce, 2016). Μια παρόμοια επίλυση στο «δίλημμα του χορτοφάγου» έρχεται από την πλευρά της αρεταϊκής ηθικής. Ο Patrick Clipsham υποστηρίζει ότι η πιο ηθική επιλογή εκ μέρους ενός ηθικού πράττοντα απέναντι στο κατοικίδιό του είναι να του παρέχει όλα τα απαραίτητα για την επιβίωση του, προσέχοντας όσο είναι δυνατόν την προέλευση

ίδιοι απέχουν από την κρεοφαγία για ηθικούς λόγους, όταν ταΐζουν τα κατοικίδιά τους με κρέας παρουσιάζουν περισσότερες ενοχές. (Rothgerber, 2013)

της τροφής (δηλαδή να προέρχεται από ένα ζώο τα οποίο να μην έχει υποφέρει)²⁰⁴. Αυτού του είδους η συμπεριφορά, μπορεί να μην είναι τέλεια, αφού εμπεριέχει βλάβη πάνω σε ένα άλλο ζώο, όμως, για τον Clipsham, περιλαμβάνει αρετές όπως το κουράγιο, την ανάληψη δύσκολων ευθυνών, την υπευθυνότητα, πέρα φυσικά από τη συμπόνια προς το ίδιο το κατοικίδιο το οποίο βρίσκεται σε ανάγκη (Clipsham, 2017).

Οι Donaldson και Kymlicka, αναγνωρίζοντας ότι το παραπάνω δίλημμα αφορά κυρίως στις γάτες, διερευνούν ορισμένες εναλλακτικές. Οι τέσσερις εναλλακτικές που εξετάζουν είναι : 1) Να αφήνουμε τις γάτες να κυνηγούν, 2) να μαζεύουμε πεθαμένα ζώα γι' αυτές, 3) να δημιουργήσουμε τεχνητό κρέας σε εργαστήριο και 4) να τις ταΐζουμε αυγά ή άλλα ζωικά προϊόντα. Οι παραπάνω εναλλακτικές μπορεί να φαίνεται ότι ίσως επιλύουν το δίλημμα, όμως οι συγγραφείς καταλήγουν στο ότι κάθε μια από αυτές εγείρει νέα ηθικά προβλήματα. Όπως ισχυρίζονται, το να αφήνουμε τις γάτες να κυνηγούν θα επιφέρει βία και βλάβη σε άλλα είδη, όπως τα ποντίκια και τα μικρά πουλιά. Οι γάτες, σύμφωνα με την ιδέα της υπηκοότητας που υποστηρίζουν, προκειμένου να θεωρούνται «συμπολίτες», πρέπει να έχουν περιορισμούς ως προς αυτό, όπως κάθε άλλος πολίτης.²⁰⁵ Το να μαζεύουμε πεθαμένα ζώα γι' αυτές ίσως εγείρει το ζήτημα του πώς πρέπει να συμπεριφερόμαστε σε ένα νεκρό σώμα και αν κάτι τέτοιο συνάδει με την ιδέα του σεβασμού των νεκρών. Το να δημιουργήσουμε τεχνητό κρέας, θέτει απευθείας το ηθικό ζήτημα για το ποια οργάνισμός το DNA έχουμε το δικαίωμα να χρησιμοποιήσουμε. Σε περίπτωση που δεν προχωρήσουμε σε μια επιλογή με

²⁰⁴ Αφήνει να εννοηθεί επίσης ότι ένας ιδιοκτήτης κατοικίδιου είναι υποχρεωμένος να παράσχει την κατάλληλη τροφή, ακόμη κι αν αυτό σημαίνει ότι πρέπει ο ίδιος να αναλάβει τη θανάτωση ενός άλλου ζώου. (Clipsham, 2017)

²⁰⁵ Αυτό ισχύει μόνο στην περίπτωση κατά την οποία αποδεχόμαστε ότι τα άλλα ζώα μπορούν να αποκτήσουν μια υπηκοότητα η οποία να εμπεριέχει υποχρεώσεις εκ μέρους τους. Αυτό θεωρώ ότι δεν είναι δυνατόν. Τα άλλα ζώα δεν έχουν καμιά ηθική υποχρέωση, εφόσον έχουμε ξεκαθαρίσει ότι δεν μπορούν να είναι ηθικοί πράκτοντες, έτσι η υπηκοότητα πρέπει να περιλαμβάνει μόνο την ανθρώπινη υποχρέωση για φροντίδα.

βάση τον ειδικισμό²⁰⁶, τότε και το ανθρώπινο dna θα πρέπει να θεωρείται υποψήφιο για την παραγωγή τεχνητού κρέατος. Όσον αφορά την τελευταία λύση που εξετάζουν, λένε ότι η ανάγκη για χρήση αυγών και άλλων ζωικών προϊόντων ως τροφή για τις γάτες προφανώς θα δημιουργήσει μια μαζική βιομηχανία, ακριβώς όπως αυτή που θέλουμε να σταματήσουμε και η οποία σαφώς εμπεριέχει σημαντική παραβίαση των δικαιωμάτων των άλλων ζώων. (Donaldson & Kymlicka, 2011, σσ. 150-153)

Με βάση όλα τα παραπάνω, αυτό στο οποίο νομίζω ότι μπορούμε με ασφάλεια να καταλήξουμε είναι ότι το «δίλημμα του χορτοφάγου» αποτελεί ένα παράδοξο που είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την πρακτική της ιδιοκτησίας κατοικίδιων και, ως τέτοιο, αποτελεί σοβαρή ένδειξη ότι η χρήση των άλλων ζώων ως κατοικίδια έρχεται σε πλήρη αντίθεση με μια Ηθική για τα άλλα ζώα. Όσο κι αν θέλουμε να ισχυριστούμε το αντίθετο, νομίζω ότι το παραπάνω δίλημμα ενισχύει την άποψη του Francione έναντι κάθε άλλης πρότασης. Όσον αφορά το τι πρέπει όντως να γίνει σχετικά με τη διατροφή των άλλων ζώων, κυρίως των σκύλων και των γατών, κατά τη διάρκεια της μετάβασης, θεωρώ ότι η πιο συνετή λύση είναι η χρήση βίγκαν τροφών και πιο συγκεκριμένα για τις γάτες, αυτές να έχουν και τη δυνατότητα να κυνηγούν, καθώς αυτό αφορά μια βασική τους λειτουργία. Ο ισχυρισμός των Donaldson και Kymlicka ότι δεν μπορούμε να επιτρέψουμε στις γάτες να επιφέρουν βλάβη σε άλλα είδη, θεωρώ ότι δεν είναι σχετικός με την ηθική. Επειδή αποτελεί μια προσπάθεια μείωσης της θήρευσης που επικρατεί στη Φύση, η κατάλληλη απάντηση θεωρώ ότι είναι η άποψη της Christine Korsgaard, η οποία υποστηρίζει ότι, αντί να προσπαθούμε να μειώσουμε τη θήρευση που κυριαρχεί στη Φύση, μπορούμε να επιλέξουμε να μην είμαστε εμείς οι ίδιοι θηρευτές, καθώς το αντικείμενο της Ηθικής είναι όχι το πώς θα πρέπει να φτιάξουμε τον κόσμο, αλλά το πώς εμείς, ως οι μόνοι ηθικοί πράττοντες, συμπεριφερόμαστε σε σχέση με τους άλλους. (Korsgaard, 2011, σ. 111)

²⁰⁶ Δηλαδή, να αποφασίσουμε ποια συγκεκριμένα είδη μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε και ποια άλλα δεν μπορούμε, όπως π.χ. το ανθρώπινο dna, το οποίο είναι σχεδόν βέβαιο ότι δεν μπορούμε να το φανταστούμε να χρησιμοποιείται για έναν τέτοιο σκοπό.

Συμπέρασμα

Η διαμόρφωση μιας ηθικής θεωρίας για τα άλλα ζώα δεν είναι μια εύκολη υπόθεση. Διαπρεπείς σύγχρονοι φιλόσοφοι όπως ο Peter Singer και ο Tom Regan, με πραγματικό ενδιαφέρον για τα βάσανα στα οποία υπόκεινται τα άλλα ζώα από τον άνθρωπο, προσπάθησαν να διαμορφώσουν ο καθένας τη θεωρία του με βάση το φιλοσοφικό ρεύμα που υποστήριζε ο καθένας. Οι παραπάνω δυο φιλόσοφοι πράγματι όρισαν το πλαίσιο στο οποίο θα λάμβανε χώρα κατά το επόμενο διάστημα η συζήτηση για την Ηθική προς τα άλλα ζώα. Το πλαίσιο αυτό αποτελούνταν, από τη μια πλευρά, από τον ωφελιμισμό και, από την άλλη, από τη θεωρία των δικαιωμάτων, δύο προσεγγίσεις αντιθετικές, καθώς η μία ακυρώνει την άλλη. Αυτό συμβαίνει διότι, αν εφαρμοστεί ο ωφελιμισμός δεν λαμβάνονται υπ' όψιν τα ατομικά δικαιώματα και, αν ληφθούν υπ' όψιν τα ατομικά δικαιώματα, ο ωφελιμισμός δεν μπορεί να εφαρμοστεί. Ο Ryder προσπάθησε να γεφυρώσει το χάσμα αυτό και τοποθέτησε ως κεντρικό σημείο της δικής του προσέγγισης την αίσθηση του ατομικού πόνου, εισάγοντας δηλαδή ένα στοιχείο από κάθε ρεύμα. Εντούτοις, καθώς και σ' αυτή τη θεωρία προκύπτουν προβλήματα, ούτε αυτή μπορεί να είναι επιτυχής. Ένα παρόμοιο αποτέλεσμα είδαμε και στις υπόλοιπες θεωρίες ή προσεγγίσεις, δηλαδή μια εν μέρει και υπό όρους επιτυχία. Όπως είδαμε, ο ανθρωποκεντρισμός είναι το πρόβλημα το οποίο εμπερικλείει τα περισσότερα από τα προβλήματα των θεωριών αυτών.

Το βασικότερο πρόβλημα λοιπόν είναι ο ανθρωποκεντρισμός και η εμμονική προσκόλληση κάθε θεωρίας σε αυτή την οπτική. Από αυτές τις θεωρίες νομίζω ότι μπορώ να εξαιρέσω την προσέγγιση της Christine Korsgaard, η οποία προσέγγιση είναι περισσότερο μια ερμηνεία στον Καντ, ώστε η καντιανή ηθική να μπορέσει να εφαρμοστεί και στην περίπτωση των άλλων ζώων. Ο Paul Taylor, διαγιγνώσκοντας προσωρινά μόνο [όπως φάνηκε] το πρόβλημα του ανθρωποκεντρισμού, προσπάθησε να εισαγάγει μια βιοκεντρική οπτική. Τελικά η θεωρία που διαμόρφωσε, ενώ θα μπορούσε να είναι πραγματικά βιοκεντρική, δεν μπόρεσε να αποφύγει την υποχώρηση και τον συμβιβασμό με τον ανθρωποκεντρισμό.

Βασικά εμπόδια για οποιαδήποτε θεωρία η οποία επιδιώκει να αναπτύξει μια πραγματικά ισότιμη αντιμετώπιση όλων των ειδών είναι τελικά, όπως προσπάθησα να δείξω στο πρώτο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους της μελέτης αυτής, η νατουραλιστική πλάνη αλλά κυρίως η έννοια του προσώπου και η έννοια του ηθικού στάτους. Η νατουραλιστική πλάνη έχει δεχτεί κάποιες αντιρρήσεις, όμως δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι, στην περίπτωση που δεν ισχύει και είναι δηλαδή μια λανθασμένη σύλληψη, συμπαρασύρει μαζί της, ως ανώφελη, και την έννοια του δέοντος. Αν αυτό που συμβαίνει στη Φύση είναι ηθικό, τότε δεν χρειαζόμαστε μια κανονιστική ηθική πέρα από αυτήν που εντέλει θα συμφωνηθεί μεταξύ των ηθικών πραττόντων. Σε αυτή την περίπτωση, ένα είδος συμβολαιοκρατικής ηθικής είναι αρκετό για τη ρύθμιση της κοινωνικής ζωής. Σε αυτό το πλαίσιο, μπορεί να συμφωνηθεί μεταξύ των συμβαλλόμενων και η ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων²⁰⁷. Η προσέγγιση της Martha Nussbaum αποτελεί μια τέτοια προσέγγιση καθώς και όλες οι πολύ σύγχρονες πολιτικές προσεγγίσεις που είδαμε στο κεφάλαιο στο οποίο παρουσίασα την προσέγγιση του Francione. Κάτι τέτοιο όμως προϋποθέτει μια πιο χαλαρή έννοια Ηθικής, η οποία είναι καλύτερα να ονομάζεται διαφορετικά, όπως π.χ. «νομιμότητα» για να αποφεύγεται και η σύγχυση με την έννοια του δέοντος. Το δεύτερο εμπόδιο, όπως είδαμε, είναι η έννοια του «προσώπου». Αυτή η έννοια είναι μια κατά κύριο λόγο ανθρωποκεντρική έννοια. Αν προσπαθήσουμε να την εντάξουμε, με οποιονδήποτε τρόπο, σε μια θεωρία για τα άλλα ζώα, πάντοτε θα βρισκόμαστε αντιμέτωποι με την αναζήτηση της κατάλληλης «ετικέτας» που θα μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε για τα άλλα ζώα. Προσπαθώντας να οριστεί η έννοια του «προσώπου» με φιλοσοφικό τρόπο, αυτό στο οποίο θα καταλήγουμε σχεδόν πάντα θα είναι το γεγονός ότι τα άλλα ζώα κατέχουν την ιδιότητα του προσώπου σε έναν μικρότερο βαθμό απ' ό,τι ο άνθρωπος, μια και είναι καίριο να περιγράφεται πρωτίστως ο άνθρωπος από τον ορισμό που δίνεται κατά καιρούς στην έννοια αυτή. Όπως είδαμε, ο Francione και οι Donaldson και Kymlicka προτείνουν να συμπεριληφθούν στην ομάδα των προσώπων όλα τα άλλα ζώα με δεδομένο απλώς και μόνο το γεγονός ότι είναι «αισθανόμενα όντα». Με αυτόν τον τρόπο αποφεύγεται το πρόβλημα που

²⁰⁷ Δεν απέχει και πολύ απ' αυτό που γίνεται σήμερα.

ανακύπτει από τη χρήση της έννοιας του «προσώπου» σε αντιδιαστολή με την έννοια «πράγματα». Σε μια τέτοια περίπτωση, ασκείται πίεση στο δικαιοσύνη σύστημα, του οποίου βασικές έννοιες είναι οι παραπάνω δύο, ώστε να συμπεριλαμβάνονται και τα άλλα ζώα όπως και ο άνθρωπος με ισότιμους όρους. Σε αυτή την περίπτωση, τα άλλα ζώα δεν μπορούν να θεωρούνται πλέον «πράγματα» και η απελευθέρωσή τους καθίσταται επιβεβλημένη. Νομίζω ότι η ιδέα αυτή, όσον αφορά το πρακτικό ζήτημα, αποτελεί μια πολύ καλή πρόταση. Όσον αφορά όμως το θεωρητικό μέρος, δηλαδή την ίδια την Ηθική, η έννοια του «προσώπου» είναι περιττή και αυτό το είδαμε κατά την παρουσίαση του θεωρητικού μέρους της προσέγγισης που υποστηρίζω. Σχετικά με την έννοια του ηθικού στάτους, θεωρώ ότι αυτή αποτελεί μια έννοια που, από τη μια, είναι διαιρετική και ανθρωποκεντρική, αφού απαιτεί τον διαχωρισμό των όντων σε εκείνα που το διαθέτουν και σε εκείνα που δεν το διαθέτουν, κατά το πρότυπο της έννοιας του «προσώπου» και, από την άλλη, είναι παραπλανητική, καθώς οδηγεί στη σκέψη ότι το κύριο συστατικό μέρος της ηθικότητας μπορεί να αποτελεί η ιδιότητα του αποδέκτη της πράξης. Όπως είδαμε, τα συστατικά μέρη μιας ηθικής πράξης είναι πρώτα και κύρια η προαίρεση του πράττοντος και η πράξη η ίδια. Οι ιδιότητες και τα χαρακτηριστικά του αποδέκτη μιας ηθικής πράξης πρέπει να θεωρούνται ηθικώς αδιάφορα²⁰⁸.

Με βάση τα παραπάνω, φαίνεται σημαντική η αναζήτηση μιας προσέγγισης η οποία να αποφεύγει τα παραπάνω προβλήματα. Κατά την αναζήτηση αυτή, κατέληξα στη διορθωμένη θεωρία του Paul Taylor. Η βασική επέμβασή μου στην ανακατασκευή αυτής της θεωρίας αφορά την επανατοποθέτηση των πεδίων της Ηθικής με βάση τη φυσική τους ιεραρχική ταξινόμηση. Όπως είδαμε, ο Taylor αποδέχεται τον διαχωρισμό της Ηθικής σε δύο διακριτά αλλά και ομοίως δομημένα πεδία, στην Ανθρώπινη Ηθική και στην Περιβαλλοντική Ηθική. Σε αυτές τις δυο νοητές περιοχές της Ηθικής, ο ηθικός πράττων μπορεί να δραστηριοποιείται

²⁰⁸ Η αντίθετη ιδέα βρισκόταν πάντοτε πίσω από πράξεις που ιστορικά έχουν αποδειχτεί καταδικαστέες, όπως το Ολοκαύτωμα και οι γενοκτονίες. Το γεγονός ότι κάποιος διαθέτει τα οποιαδήποτε χαρακτηριστικά, ακόμη και την επικινδυνότητα, δεν μπορεί να δικαιολογεί την ανηθικότητα προς αυτόν.

ξεχωριστά και με διαφορετικούς όρους στην κάθε μία. Δηλαδή ο Taylor προχωρά εξ αρχής σε έναν ιδιότυπο διαχωρισμό του ανθρώπου από τη Φύση, παρόλο που όπως γίνεται φανερό από τα επιχειρήματά του, δέχεται τον ζωικό χαρακτήρα του ανθρώπου, ο οποίος χαρακτήρας τον κάνει απόλυτα ισότιμο με τα άλλα έμβια όντα. Η αποδοχή όμως της ιδιαίτερης αξίας που έχει η ιδιότητα του «προσώπου» στην περίπτωση του ανθρώπου δεν αφήνει τον Taylor να καταλήξει σε ένα πραγματικά βιοκεντρικό συμπέρασμα όσον αφορά τον άνθρωπο και την ισότητά του με τα άλλα όντα. Από τη στιγμή που αποδέχεται αυτήν την επαυξημένη αξία του «προσώπου» σε αντιδιαστολή με τη Φύση, ως κάτι που ενίοτε έρχεται και σε αντίθεση με αυτή, γεννάται η ανάγκη για επιπλέον αρχές που να ρυθμίζουν τις αντιθέσεις αυτές ανάμεσα στα πρόσωπα και στη Φύση. Από τη στιγμή που οι σχέσεις των προσώπων μεταξύ τους είναι διακριτές από τις σχέσεις ανάμεσα στον άνθρωπο και τα άλλα έμβια όντα και αυτές οι σχέσεις (οι αμιγώς ανθρώπινες και αυτές των ανθρώπων με τα άλλα όντα) καθοδηγούνται από διαφορετικές αρχές, δηλαδή με βάση τον «σεβασμό προς τα πρόσωπα», από τη μία, και με βάση τον «σεβασμό προς τη Φύση», από την άλλη, είναι πασιφανές ότι οι ανθρώπινες σχέσεις αντιμετωπίζονται διαφορετικά, ακόμη κι αν ο χαρακτήρας τους αφορά σε πολλές περιπτώσεις τη ζωική ιδιότητα των ανθρώπων. Μπορεί, δηλαδή, η θεωρία του Taylor να μην κάνει διαχωρισμό ανάμεσα στα είδη και όντως να θεωρεί κάθε οργανισμό ως τελολογικό κέντρο ζωής με το δικό του καλό, συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπου, όμως κάνει έναν διαχωρισμό σε ένα διαφορετικό επίπεδο, όπως είδαμε και στα αντίστοιχα κεφάλαια της παρούσας μελέτης, αλλά και παραπάνω. Εξαιτίας αυτού του διαχωρισμού, ο άνθρωπος μοιραία αντιμετωπίζεται [και στην περίπτωση του Taylor] διαφορετικά και μεροληπτικά, ως φορέας της προσωπικότητας.

Η διόρθωση που ισχυρίζομαι ότι έκανα στη θεωρία του Taylor αφορά αυτόν ακριβώς τον διαχωρισμό των περιοχών της Ηθικής. Κατά τη γνώμη μου, η διάκριση των περιοχών της Ηθικής με τον τρόπο που το επιχειρεί ο Taylor οδηγεί αναπόφευκτα στον ανθρωποκεντρισμό. Αν αντίθετα αντιμετωπίσουμε τις δυο περιοχές της Ηθικής, την Ανθρώπινη ηθική και την Περιβαλλοντική ηθική σαν δυο περιοχές, οι οποίες η μία περιέχει την άλλη, τότε ακόμη και η εμπειρική προϋπόθεση της καθεμίας αλλάζει στον χώρο αλλά και ως προς την ιεραρχία. Όπως

είδαμε, είναι λογικό να τοποθετήσουμε την Περιβαλλοντική Ηθική σε προτεραιότητα, λόγω του γεγονότος ότι ο άνθρωπος είναι πρωτίστως ένα έμβιο ον και ως τέτοιο σχετίζεται με τα υπόλοιπα όντα γύρω του (ανθρώπους και άλλα είδη) και δευτερευόντως σχετίζεται με τους άλλους ανθρώπους ως έχων τα ιδιαίτερα ανθρώπινα χαρακτηριστικά σε ένα επίπεδο πιο συγκεκριμένο, κοινωνικό, πολιτικό κ.α. Με αυτόν τον τρόπο αποφεύγουμε να χρησιμοποιήσουμε τον όρο «πρόσωπο» για να χαρακτηρίσουμε τον άνθρωπο σε αντιδιαστολή με τα άλλα ζώα. Ο όρος πρόσωπο μπορεί να χρησιμοποιείται στο επιμέρους στενότερο ανθρώπινο επίπεδο και να αφορά αυστηρά τις ανθρώπινες σχέσεις. Ένα παράδειγμα αυτής της χρήσης της έννοιας είναι το εξής: Αν κάποιος σκοτώσει έναν άνθρωπο, τότε αυτό που καθιστά ανήθικη την πράξη του, δεν είναι το γεγονός ότι δεν εξέφρασε τον σεβασμό του προς το «πρόσωπο», αλλά το γεγονός ότι δεν εξέφρασε τον σεβασμό του προς τη «ζωή». Αν πάλι, κάποιος ζημιώσει σε μια αγοραπωλησία έναν άλλον, τότε μπορούμε να πούμε ότι δεν εξέφρασε τον σεβασμό του προς το «πρόσωπο».

Θεωρώ ότι με αυτή την προσέγγιση αποφεύγονται τα σφάλματα τα οποία παρουσίασα στο πρώτο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους, δηλαδή η νατουραλιστική πλάνη, η χρήση της έννοιας του προσώπου και η χρήση της έννοιας του ηθικού στάτους. Η χρήση της έννοιας του «προσώπου» αποφεύγεται ως μη έχουσα νόημα στο στενό αυτό πλαίσιο της ηθικής για τα άλλα ζώα, όπως είδαμε και στην προηγούμενη παράγραφο. Η νατουραλιστική πλάνη αποφεύγεται, διότι η θεωρία του σεβασμού προς τη ζωή δεν βασίζεται στη χρήση της φυσικής κατάστασης ως προτύπου συμπεριφοράς, αλλά πηγάζει από την αυτονομοθεσία του ηθικού πράττοντος, σε συμφωνία με τη στάση του σεβασμού προς τη ζωή. Με αυτόν τον τρόπο, διαφυλάσσεται η σημασία του δέοντος και η αποδέσμευσή του από την εμπειρική πραγματικότητα. Η έννοια του ηθικού στάτους αποφεύγεται επίσης, αφού δεν αποδίδεται κανενός βαθμού ηθική αξιότητα στον αποδέκτη της ηθικής πράξης, αλλά αυτή (η πράξη) εξαρτάται πλήρως από τον πράττοντα, την προαίρεσή του να πράξει σύμφωνα με τον σεβασμό προς τη ζωή και τον ηθικό κανόνα που εκφράζει αυτόν τον σεβασμό.

Φυσικά, η απόσταση από τη θεωρία στην πράξη πράγματι υπάρχει και είναι σημαντική. Η πιο συνεπής όμως πρακτική προσέγγιση με την παραπάνω θεωρία

είναι η προσέγγιση της κατάργησης όπως την έχει διαμορφώσει ο Francione. Η προσέγγισή του μπορεί να θεωρηθεί ουτοπική, κυρίως από τους υποστηρικτές μιας ευημεριστικής πρακτικής, όμως αποτελεί το πρώτο βασικό πρακτικό βήμα προς την έκφραση του σεβασμού για τη ζωή. Χωρίς να θεωρώ επαρκές το γεγονός ότι μπορούμε να στηριχτούμε στην ιδιότητα του «αισθάνεσθαι» για να αποδώσουμε τα βασικά αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα στα άλλα ζώα στην πράξη, προσωρινώς νομίζω ότι μπορεί να γίνει δεκτό ως επείγον αρχικό βήμα, κυρίως λόγω της υπέρμετρης ανηθικότητας που επιδεικνύει ο άνθρωπος κατά τη συμπεριφορά του προς τα άλλα ζώα. Όπως είδαμε, η προσέγγιση του σεβασμού της ζωής δεν διαχωρίζει τους οργανισμούς με βάση τις ιδιότητές τους, ούτε θέτει κάποιου είδους διαχωριστική γραμμή. Όμως, προκειμένου για την έστω εν μέρει πρακτική εφαρμογή της, θεωρώ ότι μπορεί να γίνει ένας συμβιβασμός σ' αυτό.

Τα βασικά αναπαλλοτρίωτα ηθικά δικαιώματα των άλλων έμβιων όντων είναι το δικαίωμα στην ελευθερία και το δικαίωμα στη ζωή. Ο Francione, όχι άδικα, επιμένει ότι το δικαίωμα που πρέπει να θεωρούμε πρωτεύον, ώστε να διαφυλάσσονται αυτά τα δύο είναι το δικαίωμα του κάθε (αισθανόμενου) οργανισμού να μην θεωρείται ιδιοκτησία κανενός, του ανθρώπου εν προκειμένω. Θεωρώ ότι ο Francione έχει απόλυτο δίκιο, καθώς έτσι διασφαλίζονται και τα δύο βασικά δικαιώματα της θεωρίας του σεβασμού για τη ζωή, αλλά και εκφράζεται ο σεβασμός με έναν πολύ ουσιαστικό τρόπο. Αν η έννοια του σεβασμού εμπεριέχει και μια έννοια ταπεινότητας και οριοθέτησης της συμπεριφοράς, είναι πρόπον για τον άνθρωπο να είναι ταπεινός απέναντι στη ζωή όπως εκφράζεται γύρω του στο σύνολό της και να αποφεύγει να παριστάνει τον εκπρόσωπο της φυσικής τάξης και του Θεού, θέλοντας να επέμβει στη Φύση με οποιονδήποτε τρόπο, κυρίως προσπαθώντας να ρυθμίσει τις σχέσεις ανάμεσα στα άλλα είδη. Αυτό που ισχυρίζεται η Korsgaard νομίζω ότι είναι σωστό, δηλαδή ότι ο άνθρωπος αυτό με το οποίο οφείλει να ασχολείται είναι η ρύθμιση της δικής του συμπεριφοράς.

Σεβόμενος, λοιπόν, ο άνθρωπος τη ζωή γύρω του, οφείλει να καταργήσει τη χρήση και εκμετάλλευση των άλλων αισθανόμενων όντων, τα οποία σαφώς και δεν πρέπει να θεωρεί ιδιοκτησία του. Ακόμη και τα άλλα ζώα τα οποία υποτίθεται ότι χρησιμοποιεί με καλές προθέσεις, όπως είναι τα ζώα συντροφιάς, δεν επιτρέπεται

να τα χρησιμοποιεί. Η κατάργηση κάθε χρήσης, αναγκαία προϋποθέτει την ιδέα ότι τα άλλα ζώα δεν υπάρχουν για τον άνθρωπο, αλλά έχουν το δικό τους καλό, τη δική τους ζωή, και πρέπει να είναι ελεύθερα ώστε να ζήσουν όπως εκείνα επιθυμούν. Εκφράζει δηλαδή απόλυτα το θεωρητικό μέρος της προσέγγισης που παρουσίασα εδώ.

Βιβλιογραφία

Πηγές

Αριστοτέλης. *Πολιτικά*. Ανάκτηση από Perseus Digital Library: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0057>

Πλούταρχος, *Ηθικά*. Ανάκτηση από Perseus Digital Library: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0376>

Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*. Ανάκτηση από Perseus Digital Library: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D8%3Achapter%3D1>

Kant, I. (2004). *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*. (Κ. Ανδρουλιδάκης, Μεταφρ.) Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της "Εστίας". Kant, I. (1997). *Lectures on Ethics*. (P. Heath, & J. Schneewind, Μεταφρ.) Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2017). *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*. (Γ. Τζαβάρας, Μεταφρ.) Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Kant, I. (2013). *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* (3η εκδ.). (Κ. Ανδρουλιδάκης, Μεταφρ.) Αθήνα: Σμίλη.

Kant, I. (2013). *Μεταφυσική των Ηθών*. (Κ. Ανδρουλιδάκης, Μεταφρ.) Αθήνα: Σμίλη.

Aquinas, S. T. (1947). *Summa Theologica*. New York: Benziger Bros.

Descartes, R. (1976). *Λόγος περί της Μεθόδου*. (Χ. Χρηστίδης, Μεταφρ.) Αθήνα: Παπαζήση.

Hume, D. (1975). *A Treatise of Human Nature* (2nd εκδ.). (L. A. Selby-Bigge, Επιμ.) Oxford: Clarendon Press.

Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.

Schweitzer, A. (1956). *An Anthology*. (C. R. Joy, Επιμ.) Boston: The Beacon Press.

Schweitzer, A. (1967). *Civilization and Ethics*. London: Unwin.

Βιβλιογραφία

Κάλφας, Β., & Ζωγραφίδης, Γ. (2006). *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών [Ιδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη].

Ανδρουλιδάκης, Κ. (2018). *Καντιανή Ηθική, Θεμελιώδη Ζητήματα και Προοπτικές* (2η εκδ.). Αθήνα: Σμίλη.

Καραγεωργάκης, Σ. (2012). *Ζώα και Ηθική*. (Σ. Καραγεωργάκης, Επιμ.) Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη.

Παπαγιάννη, Ε. Α. (2015). *Ιστορία δικαίου*. [ηλεκτρ. βιβλ.]. Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών.

Σταμάτης, Κ. (2013). *Φιλοσοφία και Οικολογική Ηθική*. Αθήνα: Νήσος.

Τσινόρεμα, Στ.,(2016). «Το πρόσωπο και η αρχή της προσωπικότητας στη νεότερη ηθική φιλοσοφία και τη βιοηθική», στο: Κανελλοπούλου-Μπότη, Μ. – Παναγοπούλου-Κουτνατζή , Φ. (επιμ.), *Βιοηθικοί προβληματισμοί II (Το πρόσωπο)*, , Αθήνα: Παπαζήσης, σσ. 83-115.

Allison, H. E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press.

Arkush, A. (1993). Voltaire on Judaism and Christianity. *AJS Review* , 18 (2), σσ. 223-243 .

Arneson, R. (2000). Perfectionism and Politics. *Ethics* , 111 (1), σσ. 37-63.

Beck, L. W. (1960). *A Commentary on Kant' s Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.

Blackburn, S. (1996). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Bratton, S. P. (1999). Luc Ferry's Critique of Deep Ecology, Nazi Nature Protection Laws, and Environmental Anti- Semitism. *Ethics and the Environment* , 4 (1), σσ. 3-22.

Buhofer, S. (2007). Structuring the Law: The Common Law and the Roman Institutional System. *Swiss Review for International and European Law* (5), σσ. 703-741.

Carruthers, P. (1992). *The Animals Issue*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cavallieri, P. (2001). *The Animal Question*. (C. Woollard, Μεταφρ.) New York: Oxford University Press.

Chan, S., & Harris, H. (2011). Human Animals and Nonhuman Persons. Στο T. Beauchamp, & R. Frey (Επιμ.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (σσ. 304-331). New York: Oxford University Press.

Churchland, P. S. (2011). *Braintrust: What Neuroscience Tells Us About Morality*. Princeton: Princeton University Press.

Claasen, R. (2014). Capability Paternalism. *Economics and Philosophy* , 30 (1), σσ. 57-73.

Clipsham, P. J. (2017). Carnivorous Companions and the Vegetarian's Dilemma. *Between The Species* , 20 (1).

Cochrane, A. (2012). *Animal Rights without Liberation*. New York: Columbia University Press.

Cochrane, A. (2009). Do Animals Have an Interest in Liberty? *Political Studies* , 57 (3), σσ. 660-679.

Cohen, A. (2007). Contractarianism, Other-regarding Attitudes, and the Moral Standing of Nonhuman Animals. *Journal of Applied Philosophy* , 24 (2), σσ. 188–201.

de Waal, F. (2016). *Are We Smart Enough to Know how Smart Animals Are?* New York: W.W. Norton & Company.

de Waal, F. (1996). *Good Natured_ The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge Massachusetts : Harvard University Press.

deGrazia, D. (1996). *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge: Cambridge University Press.

Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis, a Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Donovan, J. (2003). Animal Rights and Feminist Theory. Στο S. J. Armstrong, & R. G. Botzler (Επιμ.), *The Animal Ethics Reader* (σσ. 45-53). Oxon: Routledge.

Donovan, J. (2006). Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue. *Signs*, 31 (2), σσ. 305-329.

Donovan, J. (2012). Προσήλωση στον πόνο: Η συμπάθεια ως βάση για την ηθική μεταχείριση των ζώων. Στο Σ. Καραγεωργάκης (Επιμ.), *Ζώα και Ηθική*. Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη.

Dworkin, G. (Winter 2017 Edition). *Paternalism*. Ανάκτηση από The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/paternalism/>>

Ferry, L. (1995). *The New Ecological Order*. Chicago: University of Chicago Press.

FitzPatrick, W. (2016). *Morality and Evolutionary Biology*. (E. N. Zalta, Επιμ.) Ανάκτηση από The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/morality-biology/>>

Fox, M. A. (2010). Anthropocentrism. Στο M. Bekoff, *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare* (σσ. 66-68). Santa Barbara, California: Greenwood Press.

Francione, G. (2003). Animal Rights Theory and Utilitarianism: Relative Normative Guidance. *Between the Species*, 13 (3).

Francione, G. (1995). *Animals, Property, and the Law*. Philadelphia: Temple University Press.

Francione, G. (2008). Animals: Property or Persons? Στο G. Francione, *Animals As Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation* (σσ. 25-66). New York: Columbia University Press.

Francione, G. (1995). Comparable Harm and Equal Inherent Value: The Problem of Dog in the Lifeboat. *Between the Species*, 11 (3), σσ. 81-89.

Francione, G. (2008). Ecofeminism & Animal Rights: A Review of Beyond Animal Rights: A Feminist Ethic for the Treatment of Animals. Στο G. Francione, *Animals As Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation* (σσ. 186-209). New York: Columbia University Press.

Francione, G. (2000). *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press.

Francione, G. (2008). Taking Sentience Seriously . Στο G. Francione, *Animals As Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation* (σσ. 129-147). New York: Columbia University Press.

Francione, G., & Charlton, A. (2015). *Animal Rights, The Abolitionist Approach*. Exempla Press.

Francione, G., & Garner, R. (2010). *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?* New York: Columbia University Press.

Franklin, J. H. (2005). *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Garner, R. (2011). In Defence of Animal Sentience: A Critique of Cochrane's Liberty Thesis. *Political Studies*, 59 (1), σσ. 175-187.

Gert, B. G. (Spring 2016). *The Definition of Morality*. (E. N. Zalta, Επιμ.) Ανάκτηση από The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/morality-definition/>>.

Goldstick, D. (1973). An Alleged Paradox in the Theory of Democracy. *Philosophy & Public Affairs*, 2 (2), σσ. 181-189.

Guerrini, A. (1989). The Ethics of Animal Experimentation in Seventeenth-Century England. *Journal of the History of Ideas* , 50 (3), σσ. 391-407.

Hall, L. (2016). *On Their Own Terms: Animal Liberation for the 21st Century*. CreateSpace Independent Publishing Platform .

Heeger, R., & Brom, F. W. (2001). Intrinsic Value and Direct Duties: From Animal Ethics towards Environmental Ethics. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* , 14, σσ. 241–252.

Hills, A. (2005). *Do animals have rights?* Cambridge: Icon Books.

Hoderick, T. (1974). A Difficulty with Democracy. *Philosophy and Public Affairs* , 3 (2), σσ. 221-226.

Horta, O. (2010). What is Speciesism. *The Journal of Agricultural and Environmental Ethics* (23), σσ. 243-266.

Hursthouse, R. (2011). Virtue Ethics and The Treatment of Animals. Στο T. L. Beauchamp, & R. Frey (Επιμ.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (σσ. 119-143). New York: Oxford University Press.

Hursthouse, R., & Pettigrove, G. (2016). *Virtue Ethics*. Ανάκτηση από The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-virtue/>>

Johansen, K. J. (1998). *A History of Ancient Philosophy from the beginning to Augustine*. London: Routledge.

Johnson, R., & Cureton, A. (2017). *Kant's Moral Philosophy*. Ανάκτηση από Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/kant-moral/>

Karamanolis, G. (2014). *The Philosophy of Early Christianity*. New York: Routledge.

Kim, C.-T. (1971). Cartesian Dualism and The Unity of a Mind. *Mind* , 80 (319), σσ. 337-353.

Korsgaard, C. (2012). A Kantian Case for Animal Rights. Στο M. Michel, D. Kuhne, & J. Hanni (Επιμ.), *Animal Law – Tier und Recht* (σσ. 1-28). Zurich: Dike Verlag.

Korsgaard, C. (2005). Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals. (G. B. Peterson, Επιμ.) *The Tanner Lectures on Human Values* , 25 (26).

Korsgaard, C. (2011). Interacting with Animals: A Kantian Account. Στο T. L. Beauchamp, & R. G. Frey (Επιμ.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (σσ. 91-118). Oxford: Oxford University Press.

Korsgaard, C. (2013). Kantian Ethics, Animals, and the Law. *Oxford Journal of Legal Studies* , 33 (4), σσ. 629–648.

Korsgaard, C. (2013). Personhood, Animals and the Law. *Think* (12), σσ. 25-32.

Korsgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge : Cambridge University Press.

Koukouzelis, K. (2015). Autonomy and Duties regarding Non-human Nature. *Synthesis Philosophica* , 30 (1).

Kranz, S. (2002). *Refuting Peter Singer's Ethical Theory*. Westport: Praeger.

Leahy, M. P. (1994). *Against Liberation*. New York: Routledge.

Linzey, A. (1998). Sentientism. Στο M. Bekoff (Επιμ.), *Encyclopedia for Animal Rights and Animal Welfare* (σ. 311). Westport: Greenwood.

Long, A. (2003). *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία*. (Σ. Δημόπουλος, & Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Μεταφρ.) Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.

- Mancuso, S., & Viola, A. (2015). *Brilliant Green, The Surprising History and Science of Plant Intelligence*. Washington: Island Press.
- Matheny, G. (2006). Utilitarianism and Animals. Στο P. Singer (Επιμ.), *In Defence of Animals* (σσ. 13-25). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Midgley, M. (1983). *Animals and Why They Matter*. Athens: University of Georgia Press.
- Mill, J. S. (2002). *Ωφελιμισμός*. (Φ. Παιονίδης, Μεταφρ.) Αθήνα: Πόλις.
- Milligan, T. (2015). The Political Turn in Animal Rights. *Politics and Animals*, 1 (1), σσ. 6-15.
- Moore, G. (1903). *Principia Ethica*. Ανάκτηση από Fair Use Repository: <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica>
- Nash, R. F. (1989). *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Newmyer, S. T. (2011). *Animals in Greek and Roman Thought*. London: Routledge.
- Nibert, D. A. (2002). *Animal Rights/ Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2011). The Capabilities Approach and Animal Entitlements. Στο T. L. Beauchamp, & R. Frey (Επιμ.), *The Oxford Handbook for Animal Ethics* (σσ. 228-251). New York: Oxford University Press.
- Patterson, C. (2014). *Αιώνια Τρεμπλίνκα*. Αθήνα: Πράσινο Ινστιτούτο.
- Pierce, J. (2016). *Run, Spot, Run : The Ethics of Keeping Pets*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Poynton, J. (1938). The Public Games of Romans. *Greece & Rome*, 7 (20), σσ. 76-85.
- Preece, R. (2002). *Awe for the Tiger, Love for the Lamb*. New York: Routledge.
- Rachels, J. (2004). Drawing Lines. Στο C. Sustain, & M. Nussbaum (Επιμ.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions* (σσ. 162-174). Oxford: Oxford University Press.
- Regan, T. (1998). Animal Rights. Στο M. Bekoff (Επιμ.), *Encyclopedia for Animal Rights and Animal Welfare* (σσ. 42-43). Westport: Greenwood.
- Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. University of California Press.
- Regan, T. (2012). Η Υπόθεση των Δικαιωμάτων των Ζώων. Στο Σ. Καραγεωργάκης (Επιμ.), *Ζώα και Ηθική* (σσ. 57-74). Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη.
- Regan, T., & Singer, P. (1989). *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Rollin, B. (2006). *Animal Rights & Human Morality*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Rothgerber, H. (2013). A Meaty Matter. Pet diet and the Vegetarian's Dilemma. *Appetite* (68), σσ. 76-82.

Ryder, R. D. (1998). Painism. Στο M. Bekoff (Επιμ.), *Encyclopedia for Animal Rights and Animal Welfare* (σσ. 269-270). Westport: Greenwood.

Ryder, R. D. (2002). *Painism, A Modern Morality*. London: Open Gate Press.

Ryder, R. D. (1993). Sentientism. Στο P. Cavallieri, & P. Singer (Επιμ.), *The Great Ape Project* (σσ. 220-222). New York: St. Martin's Press.

Ryder, R. D. (1998). The Oxford Group. Στο M. Bekoff (Επιμ.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare* (σσ. 261-262). Westport: Greenwood.

Ryder, R. (1971). Experiments on Animals. Στο S. & Gotlovitch, & J. Harris (Επιμ.), *Animals, Men and Morals* (σσ. 41-82). Taplinger Pub. Co.

Ryder, R. (2009). Painism Versus Utilitarianism. *Think*, 8 (21), σσ. 85-89.

Ryder, R. (1998). Speciesism. Στο M. Bekoff (Επιμ.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare* (σ. 320). Westport: Greenwood.

Scruton, R. (2000). *Animal Rights*. Ανάκτηση από City Journal: http://www.city-journal.org/html/10_3_urbanities-animal.html

Singer, P. (2002). *Animal Liberation*. New York: HarperCollins.

Singer, P. (1993). *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sorabji, R. (1993). Animal Minds. *Southern Journal of Philosophy*, 31 (1), σσ. 1-18.

Sorabji, R. (1993). *Animal Minds and Human Morals, The Origins of the Western Debate*. New York: Cornell University Press.

Steiner, G. (2008). *Animals and the Moral Community: Mental Life, Moral Status and Kinship*. New York: Columbia University Press.

Steiner, G. (2005). *Anthropocentrism and its Discontents*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Tanner, J. (2013). Contractarianism and Secondary Direct Moral Standing for Marginal Humans and Animals. *Res Publica*, 19 (2), σσ. 141–156 .

Taylor, P. W. (1984). Are Humans Superior to Animals and Plants? *Environmental Ethics*, 6 (2), σσ. 149-160.

Taylor, P. W. (1983). In Defense of Biocentrism. *Environmental Ethics*, 5 (3), σσ. 237-243.

Taylor, P. W. (2011). *Respect for Nature: A Theory for Environmental Ethics* (25th Anniversary Edition εκδ.). Princeton: Princeton University Press.

Taylor, P. W. (1981). The Ethics of Respect for Nature. *Environmental Ethics*, 3 (3), σσ. 197-218.

Tooley, M. (2011). Are Nonhuman Animals Persons? Στο T. Beauchamp, & R. Frey (Επιμ.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (σσ. 332-370). New York: Oxford University Press.

Varner, G. E. (2012). *Personhood, Ethics and Animal Cognition*. New York: Oxford University Press.

Veggetti, M. (2000). *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Τραυλός.

Warren, M. A. (1997). *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford: Clarendon Press.

White, L. J. Οι Ιστορικές Ρίζες της Οικολογικής μας Κρίσης. Στο Ζ. Σαρίκας (Επιμ.), *Η φωτιά του Προμηθέα* (Ζ. Σαρίκας, Μεταφρ., σσ. 33-49).

Wrenn, C. L. (2016). *A Rational Approach to Animal Rights*. New York: Palgrave Macmillan.