**ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ**

**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

**ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ : ΓΝΩΣΗ, ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ**

**Διπλωματική εργασία της μεταπτυχιακής φοιτήτριας :**

**Δελαπόρτα Μαρίας (Α.Μ. : 4779)**

# *Ηθική των Ζώων : Θεωρίες ηθικών δικαιωμάτων*

# *Η σκοπιά του Tom Regan*

***(Animal Ethics : Theories of Moral Rights – Tom Regan's view)***

**Τριμελής επιτροπή :**

**Κωνσταντίνος Σαργέντης**

**Κωνσταντίνος Κουκουζέλης**

**Ευαγγελία Παπαδάκη**

**Ρέθυμνο, 2020**

**delapom@yahoo.gr**
**fksp4779@fks.uoc.gr**

# ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

**Πρόλογος…….3**

**Εισαγωγή……5**

**Α΄ ΜΕΡΟΣ**

**1 Η οπτική του Tom Regan – Μια θεωρία για τα ηθικά δικαιώματα των ζώων……....8**

**1.1 Ηθικοί πράττοντες και ηθικοί πάσχοντες……..…9**

**1.2 Το κριτήριο του υποκειμένου-μιας-ζωής……..11**

**1.3 Η εγγενής αξία……13**

**1.4 Οι πιθανές πηγές ικανοποίησης……..…15**

**1.5 Η αρχή της βλάβης…….…16**

**1.5.1 Η αρχή της ελαχιστοποίησης της καταπάτησης……...19**

**1.5.2 Η αρχή της μη χειροτέρευσης……20**

**1.6 Η αρχή του σεβασμού……..21**

**1.7 Τα επίκτητα και τα μη επίκτητα καθήκοντα……23**

**1.8 Η περίπτωση της σωσίβιας λέμβου……26**

**2 Ηθική σκέψη και θεωρία……28**

**2.1 Οι συνεπειοκρατικές και οι μη συνεπειοκρατικές ηθικές θεωρίες…….31**

**2.2 Οπτικές έμμεσου και άμεσου καθήκοντος……33**

**3 Το ζήτημα της απόδοσης επίγνωσης ή συνείδησης στα ζώα…….34**

**3.1 Η οπτική του René Descartes……..34**

**3.2 Η εξελικτική θεωρία……39**

**3.3 Σύγκριση της εξελικτικής θεωρίας με τη θεωρία του Descartes……..40**

**3.4 Το Αθροιστικό Επιχείρημα του Regan για τη συνείδηση των ζώων……41**

**4 Το ζήτημα της απόδοσης πεποιθήσεων και επιθυμιών στα ζώα……...44**

**5 Το ζήτημα της ευημερίας των ζώων…….…50**

**5.1 Η απόδοση αυτονομίας στα ζώα και η πατερναλιστική δράση απέναντί τους…….....52**

**5.2 Δύο τύποι βλάβης για τα άτομα…….……..55**

**5.3 Το ζήτημα της ευθανασίας στα ζώα……56**

**5.4 Η χρήση των ζώων για επιστημονικούς σκοπούς……..58**

**5.5 Το κυνήγι και η παγίδευση των ζώων……71**

**5.6 Το ζήτημα των διατροφικών μας συνηθειών - Φυτοφαγία ή Κρεατοφαγία…….…73**

**Β΄ ΜΕΡΟΣ**

**6 Συζήτηση πάνω στη θεωρία τού Tom Regan και σύγκρισή της με άλλες θεωρίες για τα δικαιώματα των ζώων……76**

**6.1 Η οπτική των δικαιωμάτων……77**

**6.2 Η οπτική του ωφελιμισμού…….81**

**6.3 Η οπτική του Kant και των καντιανών προσεγγίσεων……89**

**6.4 Η οπτική της συμβολαιοκρατίας……96**

**6.5 Η οπτική της ηθικής της φροντίδας……..102**

**6.6 Η οπτική της αρεταϊκής ηθικής…….106**

**6.7 Η οπτική σκληρότητας-ευγένειας……..110**

**6.8 Η οπτική του περιβαλλοντολόγου Aldo Leopold……..111**

**6.9 Οι αντιρρήσεις κάποιων φιλοσόφων για την περίπτωση της σωσίβιας λέμβου……...111**

**7 Επίλογος…….114**

**Βιβλιογραφία…….…...117**

# Πρόλογος

Κάθε άνθρωπος διαμορφώνει τη σκέψη του και τη συμπεριφορά του με το πέρασμα του χρόνου μέσα από ένα συνονθύλευμα παραγόντων που αφορούν κυρίως στην εκπαίδευση και στο σύνολο των θετικών και αρνητικών εμπειριών που αποκομίζει από παιδί. Μεγαλωμένη η ίδια στο αστικό περιβάλλον της Θεσσαλονίκης, περνούσα τα καλοκαίρια μου και τις γιορτές σε ένα χωριό της Χαλκιδικής, κοντά σε έναν παππού και μια γιαγιά που δούλευαν σε κρεοπωλείο, μέσα στο οποίο βρισκόμουν και η ίδια πολλές ώρες βοηθώντας τους. Θυμάμαι από την ηλικία του Δημοτικού να έχω δει πολλές φορές τη διαδικασία σφαγής των κατσικιών που προορίζονταν να πουληθούν το Πάσχα για την εκπλήρωση του χριστιανικού εθίμου να τα «σουβλίζουμε». Θυμάμαι τη μυρωδιά από τις λίμνες αίματος που σχηματίζονταν στο σημείο σφαγής κάτω από τα ζώα που ξεψυχούσαν και ότι ποτέ δεν κατάφερα να «εξοικειωθώ» με αυτή την εικόνα. Είχα πειστεί ότι απλά τα ζώα χρειάζονται στη διατροφή μας και ότι κάποιος πρέπει να κάνει αυτή τη «δουλειά». Αλλά, επίσης, στην καθημερινότητα βρέθηκα μπροστά σε πολλές σκηνές παράλογης βιαιότητας απέναντι στα ζώα, που δεν μπορούσα να κατανοήσω γιατί τις προκαλούν κάποιοι άνθρωποι. Αρκετές φορές βλέπαμε νεογέννητα γατάκια και σκυλάκια να τα τοποθετούν σε σακούλες σκουπιδιών και να τα πετάνε σε κάδους απορριμμάτων, επειδή δεν τα ήθελαν στο σπίτι τους. Άλλες φορές βλέπαμε νεαρά παιδιά να τοποθετούν κροτίδες σε γάτες για να τις δουν να ανατινάζονται ή να τους κρεμάνε πλαστικά τενεκεδάκια στην ουρά, ώστε να τις κάνουν να τρέχουν από απελπισία και φόβο, γιατί το θεωρούσαν διασκεδαστικό. Πλέον, ως ενήλικη, αντιλαμβάνομαι ότι υπάρχει εξήγηση για αυτού του είδους τις συμπεριφορές και σίγουρα δεν πρέπει να τις προσπερνάμε. Δυστυχώς, δεν θεωρώ ότι έχουν εκλείψει τέτοια φαινόμενα, αλλά πιστεύω ότι έχουν περιοριστεί, γιατί ο κόσμος πλέον είναι πιο ενημερωμένος και ευαισθητοποιημένος και αρκετές φορές καταγγέλλονται περιστατικά κακομεταχείρισης των ζώων τα οποία επιφέρουν αυστηρά πρόστιμα στους θύτες. Ευελπιστώ να φτάσουμε οι άνθρωποι στην κατανόηση για τον σεβασμό που πρέπει να δείξουμε απέναντι στα ζώα, χωρίς να χρειάζεται η απειλή της τιμωρίας. Προσωπικά δεν είμαι ούτε χορτοφάγος, ούτε ενεργό μέλος ζωοφιλικών οργανώσεων, αλλά θεωρώ ότι ο καθένας μας μπορεί να βελτιώσει τη συμπεριφορά του απέναντι στα ζώα αναγνωρίζοντάς τους κάποια βασικά ηθικά δικαιώματα.

Κατά τη διάρκεια φοίτησής μου στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών του Φ.Κ.Σ., *Φιλοσοφία : Γνώση, Αξίες και Κοινωνία,* παρακολούθησα πολύ ενδιαφέροντα σεμινάρια για την αρχαία και τη σύγχρονη φιλοσοφία. Παρακολουθώντας, όμως, το μεταπτυχιακό σεμινάριο *Ηθική των Ζώων*, με διδάσκοντα τον κ. Κωνσταντίνο Σαργέντη, βρήκα έναν άγνωστο ως τότε σε εμένα χώρο της σύγχρονης φιλοσοφίας που πυροδότησε τον ενθουσιασμό μου να τον μελετήσω. Στο πλαίσιο αυτού του σεμιναρίου ανέλαβα να παρουσιάσω βασικά σημεία της θεωρίας του φιλοσόφου Tom Regan για τα δικαιώματα των ζώων, με βασικό εγχειρίδιο το *The case for animal rights* (2004). Η επαφή μου με τη φιλοσοφία του Regan μέσα από αυτό το σεμινάριο έγινε η αφορμή να θέλω να εμβαθύνω ακόμα περισσότερο στην ηθική φιλοσοφία που ασχολείται με τα δικαιώματα των ζώων και να αναλύσω σε βάθος την πολύ ενδιαφέρουσα θεωρία του Tom Regan. Ο τρόπος που θεμελιώνει τη θεωρία του ο Regan, αλλά και το προσωπικό του παράδειγμα όσο βρισκόταν εν ζωή με άγγιξε σε μεγάλο βαθμό. Κλείνοντας, να αναφέρω ότι μια δυσκολία που αντιμετώπισα στην εκπόνηση αυτής της εργασίας είναι ότι σχεδόν όλη η βιβλιογραφία που επεξεργάστηκα ήταν στην αγγλική γλώσσα και έτσι η απόδοση του νοήματος στα ελληνικά με προβλημάτισε σε αρκετά σημεία.

# Εισαγωγή

Η παρούσα εργασία αποτελείται από έξι κεφάλαια. Στο πρώτο κεφάλαιο παρουσιάζονται αναλυτικά τα βασικά στοιχεία της θεωρίας του Tom Regan για τα δικαιώματα των ζώων. Πιο συγκεκριμένα, εξηγούμε τι σημαίνουν στη θεωρία του Regan σημαντικές έννοιες όπως ο *ηθικός πράττων*, ο *ηθικός πάσχων*, η *εγγενής αξία* και το *υποκείμενο-μιας-ζωής*, αναλύουμε κάποιες βασικές γι' αυτόν αρχές, όπως είναι η αρχή της βλάβης και η αρχή του σεβασμού, περιγράφουμε τι αντιλαμβάνεται ο Regan ως πιθανές πηγές ικανοποίησης και ως επίκτητα και μη επίκτητα καθήκοντα και ολοκληρώνουμε αυτό το κεφάλαιο με την αναφορά στην περίπτωση της σωσίβιας λέμβου, δηλαδή στον τρόπο επίλυσης εξαιρετικών περιπτώσεων. Έπειτα, στο δεύτερο κεφάλαιο παρουσιάζουμε βασικά χαρακτηριστικά που αφορούν στην ηθική σκέψη και θεωρία γενικότερα και στον διαχωρισμό που κάνει ο Regan ανάμεσα σε συνεπειοκρατικές και μη συνεπειοκρατικές ηθικές θεωρίες και σε οπτικές έμμεσου και άμεσου καθήκοντος. Στη συνέχεια, στο τρίτο κεφάλαιο μελετάμε το ζήτημα της απόδοσης επίγνωσης ή συνείδησης στα ζώα. Σ' αυτό το κεφάλαιο παρουσιάζουμε τις αντίθετες οπτικές του Descartes και της εξελικτικής θεωρίας, για να καταλήξουμε στο Αθροιστικό Επιχείρημα που μας προσφέρει ο Regan για τη συνείδηση των ζώων. Ύστερα, στο τέταρτο κεφάλαιο εξετάζουμε το ζήτημα της απόδοσης πεποιθήσεων και επιθυμιών στα ζώα και στο πέμπτο κεφάλαιο αναλύουμε το ζήτημα της ευημερίας τους. Ακολουθεί το έκτο κεφάλαιο στο οποίο κάνουμε μια συζήτηση πάνω στη θεωρία του Regan και την αντιπαραβάλλουμε με άλλες ηθικές θεωρίες για τα δικαιώματα των ζώων. Τέλος, η εργασία ολοκληρώνεται με τον επίλογο και την παράθεση της βιβλιογραφίας που χρησιμοποιήθηκε για την εκπόνηση αυτής της εργασίας.

Τα βασικά ερωτήματα που θα μας απασχολήσουν σ' αυτή την εργασία είναι τα εξής :

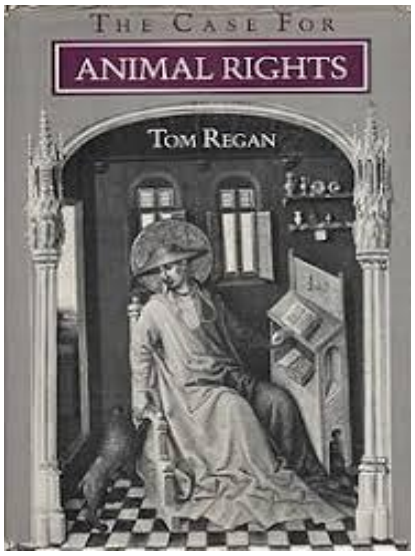
1. Με ποιον τρόπο ο Tom Regan υπερασπίζεται τα δικαιώματα των ζώων και πού μπορούμε να εντάξουμε τη θεωρία του;

2. Για ποιους λόγους πρέπει να αποδώσουμε δικαιώματα στα μη ανθρώπινα ζώα και σε ποια είδη μη ανθρώπινων ζώων πρέπει να τα αποδώσουμε;
3. Ποια κοινά χαρακτηριστικά και ποιες βασικές διαφορές μπορούμε να εντοπίσουμε ανάμεσα στη θεωρία του Regan και σε άλλες προσεγγίσεις των φιλοσόφων που ασχολούνται με τα δικαιώματα των ζώων;
4. Σε ποια σημεία της θεωρίας του για τα δικαιώματα των ζώων δέχτηκε κριτική ο Regan και πώς αποκρίθηκε σ' αυτή την κριτική;
5. Τι προτείνει ο Regan και άλλοι σύγχρονοι φιλόσοφοι ως προς τη μεταχείριση των μη ανθρώπινων ζώων;

Πριν προχωρήσουμε είναι σημαντικό να αναφέρουμε, έστω και σύντομα, κάποιες πληροφορίες για τη ζωή και το έργο του Αμερικανού φιλοσόφου **Tom Regan** (1938-2017), με τη θεωρία του οποίου ασχολούμαστε σ' αυτή την εργασία. Ο Regan ήταν καθηγητής Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της North Carolina (1967-2001). Υπηρέτησε από το 1985 μαζί με τη σύζυγό του, Nancy Tirk, ως συνιδρυτής και αντιπρόεδρος στον μη κερδοσκοπικό οργανισμό *Culture and Animals Foundation*, που σκοπός του είναι η προώθηση των δικαιωμάτων των ζώων. Ο Regan, όντας ανάμεσα στα ενεργά μέλη του κινήματος για την υπεράσπιση των δικαιωμάτων των ζώων, δεν αρκέστηκε απλά σε μια πιο «ανθρώπινη» συμπεριφορά απέναντι στα ζώα, αλλά απαίτησε να σταματήσει κάθε εκμετάλλευσή τους από τους ανθρώπους που τα χρησιμοποιούν για τροφή, ένδυση, έρευνα, κ.τ.λ. και να αδειάσουν τα αμέτρητα κλουβιά που τους στερούν την ελευθερία τους. Ο ίδιος κατηγορήθηκε ότι υποκινούσε κάποιους σε βίαιες πρακτικές και δέχτηκε πολλές φορές λεκτική και σωματική βία. Εκτός από τις ομιλίες και τις συνεντεύξεις που έδωσε όσο ήταν εν ζωή, έγραψε έναν μεγάλο αριθμό βιβλίων, όπως το *The Case for Animal Rights* (1983), το *Defending Animal Rights* (2001), το *Empty Cages : Facing the Challenge of Animal Rights* (2003), κ.ά., τα οποία επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό το μοντέρνο κίνημα για τα δικαιώματα των ζώων. Πέθανε στις 17 Φεβρουαρίου 2017 από πνευμονία.[1]

[1] https://en.wikipedia.org/wiki/Tom_Regan , http://regan.animalsvoice.com και Regan, T. (2004). *The case for animal rights*. California : University of California press, σσ. xiv-xv.

Το βασικό εγχειρίδιο που χρησιμοποιήθηκε σε αυτή την εργασία είναι το *The Case for Animal Rights* (2004)[2], στο οποίο ο Regan ξεδιπλώνει τη θεωρία του για τα δικαιώματα των ζώων. Το εγχειρίδιο αυτό αποτελεί δεύτερη βελτιωμένη έκδοση του αρχικού εγχειριδίου που είχε ξεκινήσει να γράφει τον Σεπτέμβριο του 1980 και είχε ολοκληρώσει τον Νοέμβριο του 1981. Μέσα από αυτό το βιβλίο ο Regan ξεκινάει με την υπεράσπιση των ανθρώπινων δικαιωμάτων για να οδηγηθεί στην υπεράσπιση των δικαιωμάτων των άλλων ζώων. Ο ίδιος παρουσιάζει μια εκδοχή της οπτικής των δικαιωμάτων και προσπαθεί μ' αυτό τον τρόπο να συμβάλει στην αναζήτηση της πληρέστερης ηθικής θεωρίας για τα δικαιώματα των ζώων, χωρίς να υπονοεί ότι έχει απαντήσει πλήρως σε όλα τα σχετικά ερωτήματα.




[2] Στο εξώφυλλο αυτού του βιβλίου απεικονίζεται *ο Άγιος Ιερώνυμος Εν Ώρα Μελέτης (Saint Jerome In His Study),* ένας πίνακας ζωγραφικής του Γερμανού ζωγράφου Stefan Lochner (1400-1451). Ο Άγιος Ιερώνυμος ήταν λόγιος διάσημος για τη μετάφραση της Βίβλου από τα ελληνικά στα λατινικά. Σύμφωνα με τον μύθο, ο Άγιος Ιερώνυμος είχε βγάλει ένα αγκάθι από την πατούσα του λιονταριού και το λιοντάρι, όντας ευγνώμον στον ευεργέτη του, παρέμεινε μαζί του. Φυσικά, στα μάτια μας το ζώο στη ζωγραφιά δεν μοιάζει με λιοντάρι. Αλλά ο Lochner δεν είχε δει ποτέ του λιοντάρι. Το λιοντάρι που ζωγράφισε ήταν έργο της φαντασίας του, κατασκευασμένο από την ανεπαρκή πληροφόρηση και τις ανέκδοτες ιστορίες σχετικά με τα λιοντάρια που ήταν διαθέσιμες σε αυτόν εκείνη την εποχή. Από τη στιγμή που συνειδητοποιούμε τα μειονεκτήματα του Lochner, η αποτυχία του να αποτυπώσει την ομοιότητα ενός λιονταριού είναι κατανοητή και συγχωρήσιμη. Η κατάστασή μας όμως διαφέρει, καθώς εμείς έχουμε τον χρόνο και την ευκαιρία να μάθουμε πώς είναι τα λιοντάρια, όχι μόνο στην εξωτερική τους εμφάνιση, αλλά και στη φυσιολογία τους, στην ανατομία τους, στην κοινωνική τους δομή και συμπεριφορά. Οποιοσδήποτε σήμερα υποθέτει ότι τα λιοντάρια έχουν την κουταβίσια εμφάνιση που τους έδωσε ο Lochner, θα μπορούσε σωστά να κατηγορηθεί ότι απέτυχε να προσλάβει πληροφορίες για τα λιοντάρια, οι οποίες είναι πλέον καλά καταγεγραμμένες και εύκολα προσβάσιμες. Έτσι, σύμφωνα με τον Regan, το έργο του Lochner μπορεί να σταθεί ως ένα σύμβολο της ανθρώπινης παρανόησης για τα άλλα ζώα (Regan, 2004 : 1-2).

# Α΄ ΜΕΡΟΣ

## Κεφάλαιο 1ο

### 1. Η οπτική του Tom Regan – Μια θεωρία για τα ηθικά δικαιώματα των ζώων

Ο Tom Regan στην εισαγωγή του βιβλίου του *The case for animal rights* (2004) παραδέχεται ότι αυτό που τον ώθησε να γράψει αυτό το βιβλίο ήταν τα βασανιστήρια που έβλεπε να υφίστανται τα ζώα στα χέρια των ερευνητών και των κτηνοτρόφων, χωρίς να υπάρχει κάποια επαρκής δικαιολόγηση για αυτές τις πρακτικές. Ο ίδιος, φτιάχνοντας την κριτική του, οδηγήθηκε στο συμπέρασμα ότι δεν μπορούμε να καταπατούμε τα δικαιώματα των ζώων με τη δικαιολογία ότι έτσι θα ωφεληθούν κάποιοι άλλοι.[3] Αφού μελέτησε ένα μεγάλο εύρος θεωριών, τις αξιολόγησε και χρησιμοποίησε στοιχεία τους στη δόμηση της δικής του θεωρίας για τα δικαιώματα των ζώων. Έτσι, στο εγχειρίδιό του, πέρα από την ιδιαίτερα αναλυτική παρουσίαση της δικής του θεωρίας, βλέπουμε να ασκεί κριτική σε έναν μεγάλο αριθμό θεωρητικών που κατά τη γνώμη του συνέβαλαν με κάποιον τρόπο (θετικό ή αρνητικό) στη διαμόρφωση της σκέψης για τα δικαιώματα των ζώων (π.χ. ο Αριστοτέλης, ο Descartes, ο Kant, ο Bentham, ο Darwin, ο Schweitzer, ο Singer και

[3] Regan, T. (2004). *The case for animal rights*. California : University of California press, σσ. xii-xiii.

πολλοί άλλοι). Σ' αυτό το κεφάλαιο θα δούμε αναλυτικά κάποιες έννοιες που είναι βασικές στην οπτική των δικαιωμάτων, όπως αυτή παρουσιάζεται από τον Regan.

Πριν προχωρήσουμε θα ήταν καλό να επισημάνουμε τον διαχωρισμό που κάνει ο Regan ανάμεσα στα ηθικά και στα νομικά δικαιώματα. Όπως μας λέει, τα νομικά δικαιώματα (legal rights) είναι αποτέλεσμα της δημιουργικής δραστηριότητας των ανθρώπων και η κατοχή τους από τα άτομα εξαρτάται από τους νόμους και το υπόλοιπο νομικό φόντο (π.χ. το σύνταγμα) της κοινωνίας στην οποία ζουν. Επιπλέον, τα νομικά δικαιώματα ποικίλουν ανάμεσα σε διαφορετικές χώρες και σε διαφορετικές εποχές και δεν αντιμετωπίζουν όλα τα άτομα ως ίσα. Απ' την άλλη πλευρά η έννοια των ηθικών δικαιωμάτων (moral rights) διαφέρει σημαντικά από αυτή των νομικών δικαιωμάτων. Τα ηθικά δικαιώματα δεν είναι αποτέλεσμα των δημιουργικών πράξεων οποιουδήποτε συγκεκριμένου ατόμου ή ομάδας, είναι καθολικά και ανεξάρτητα από τη φυλή, το φύλο, τη θρησκεία, τον τόπο καταγωγής ή τη χώρα που μένει κάποιο άτομο. Όλοι κατέχουν τα ίδια ηθικά δικαιώματα ίσα. Η αναγνώριση των ηθικών δικαιωμάτων κάποιου έχει επιπτώσεις που αφορούν στο τι πρέπει ή δεν πρέπει να κάνει ένας ηθικός πράττων. Έτσι, ο ηθικός πράττων δεν πρέπει να παραβιάζει τα δικαιώματα των άλλων και πρέπει να προστατεύει τους άλλους από όσους μπορούν να παραβιάσουν τα δικαιώματά τους. Επιπλέον, η αναγνώριση των ηθικών δικαιωμάτων κάποιου επιβάλλει ορισμένους περιορισμούς και αποτελεί τη βάση για κάποιες υποχρεώσεις αρωγής που έχουμε προς τους άλλους. Όταν έχουμε κάποιο δικαίωμα, τότε οι άλλοι έχουν κάποια άμεσα καθήκοντα απέναντί μας δυνάμει αυτού του δικαιώματος. Υπάρχει, όμως, και η περίπτωση που παρόλο που έχουμε κάποιο καθήκον (π.χ. να είμαστε φιλάνθρωποι), αυτό δεν προκύπτει από κάποιο δικαίωμα σε αυτόν που το οφείλουμε (π.χ. οι φιλανθρωπικοί οργανισμοί δεν έχουν κανένα δικαίωμα να απαιτήσουν τις εισφορές μας). Ακόμα, πρέπει να επισημάνουμε ότι αυτά που συμβαίνουν ως αποτέλεσμα των φυσικών νόμων δεν μπορούν να είναι ούτε δίκαια, ούτε άδικα, παρά μόνο επωφελή ή επιβλαβή, διότι η φύση δεν είναι ηθικός πράττων, επομένως ούτε παραβιάζει, ούτε σέβεται τα δικαιώματά μας.[4]

## 1.1 Ηθικοί πράττοντες και ηθικοί πάσχοντες

[4] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 267-273.

Ο Regan, φανερά επηρεασμένος από τη θεωρία του Γερμανού φιλοσόφου **Immanuel Kant**, ορίζει τους *ηθικούς πράττοντες* (moral agents) ως άτομα που έχουν μια ποικιλία από διανοητικές ικανότητες και μπορούν να χρησιμοποιούν αμερόληπτες ηθικές αρχές για να επιχειρηματολογήσουν σχετικά με αυτό που ηθικά οφείλεται να γίνει. Αφού εξετάσουν όλες τις πιθανές επιλογές τους, τότε καλούνται να αποφασίσουν ελεύθερα αν θα πράξουν ή όχι όπως απαιτεί η ηθικότητα με βάση το πώς την αντιλαμβάνονται οι ίδιοι. Επειδή, λοιπόν, οι ηθικοί πράττοντες έχουν αυτές τις ικανότητες, θεωρούνται ηθικά υπεύθυνοι για τις πράξεις τους. Στην περίπτωση, όμως, που μια πράξη είναι το αποτέλεσμα απειλής, καταναγκασμού, αναπόφευκτης άγνοιας ή ψυχολογικής βλάβης (π.χ. προσωρινής παραφροσύνης), τότε αυτή η πράξη δεν μπορεί δίκαια να καταλογιστεί στο άτομο. Οι φυσιολογικοί ενήλικες άνθρωποι αποτελούν το παράδειγμα των ατόμων που θεωρούνται ηθικοί πράττοντες και έχουν άμεσα αμοιβαία ηθικά καθήκοντα μεταξύ τους. Στις οπτικές έμμεσου καθήκοντος υπάρχει η αντίληψη ότι στην ηθική κοινότητα ανήκουν μόνο οι ηθικοί πράττοντες, ενώ οποιαδήποτε καθήκοντα περιλαμβάνουν άτομα που δεν είναι ηθικοί πράττοντες, είναι έμμεσα καθήκοντα προς τους ηθικούς πράττοντες. Έτσι, σύμφωνα με αυτές τις οπτικές, κανένα μη ανθρώπινο ζώο δεν είναι μέλος της ηθικής κοινότητας, διότι δεν είναι ηθικοί πράττοντες, δηλαδή δεν έχουν τις απαραίτητες γνωστικές και άλλες προϋποθέσεις για να υποστηρίξουν την αμοιβαία σχέση που υπάρχει μεταξύ των ηθικών πραττόντων.[5]

Σε αντίθεση με τους ηθικούς πράττοντες, οι *ηθικοί πάσχοντες* (moral patients) δεν έχουν τις προϋποθέσεις για να ελέγξουν τη συμπεριφορά τους, έτσι ώστε να μπορούν να θεωρηθούν ηθικά υπεύθυνοι για τις πράξεις τους. Οι ηθικοί πάσχοντες, δηλαδή, δεν έχουν την ικανότητα να ακολουθούν ηθικές αρχές, ώστε να αποφασίζουν ανάμεσα σε έναν αριθμό από πιθανές πράξεις ποια είναι η σωστή να εκτελέσουν. Επομένως, σύμφωνα με τον Regan, οι πράξεις των ηθικών πασχόντων δεν πρέπει να χαρακτηρίζονται ως σωστές ή λανθασμένες. Μπορεί αυτό που κάνουν οι ηθικοί πάσχοντες να είναι επιζήμιο για την ευημερία των άλλων, να προκαλέσει έντονο βασανισμό ή ακόμα και θάνατο σε άλλους και να χρειαστεί οι ηθικοί πράττοντες να χρησιμοποιήσουν δύναμη ή βία για να αποτρέψουν κάποια τέτοια βλάβη, αλλά ακόμα και σ' αυτή την περίπτωση η πράξη τους δεν πρέπει να χαρακτηρίζεται ως λανθασμένη. Μόνο οι πράξεις των ηθικών πραττόντων μπορούν να χαρακτηριστούν

[5] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 151-152, 155.

ως λανθασμένες. Παραδειγματικές περιπτώσεις ανθρώπων ηθικών πασχόντων αποτελούν τα ανθρώπινα βρέφη, τα νεαρά παιδιά, οι διανοητικά διαταραγμένοι ή εξασθενημένοι άνθρωποι όλων των ηλικιών και ίσως τα ανθρώπινα έμβρυα. Συνολικότερα, ο Regan εντάσσει στους ηθικούς πάσχοντες κάποιους ανθρώπους και κάποια μη ανθρώπινα ζώα που όχι μόνο έχουν συνείδηση και αισθάνονται, αλλά κατέχουν και άλλες γνωστικές και βουλητικές ικανότητες, δηλαδή δρουν με πρόθεση και έχουν επιθυμίες, πεποιθήσεις, αντίληψη, μνήμη, μια αίσθηση του μέλλοντος, συναισθηματική ζωή, μια ψυχολογική ταυτότητα μέσα στο χρόνο, ένα είδος αυτονομίας και μια βιωματική ευημερία. Σε αντίθεση με τη σχέση αμοιβαιότητας που υπάρχει μεταξύ των ηθικών πραττόντων, η σχέση μεταξύ των ηθικών πραττόντων και των ηθικών πασχόντων δεν είναι αμοιβαία, καθώς οι ηθικοί πράττοντες μπορούν να κρίνουν αν οι τρόποι που επηρεάζουν τους ηθικούς πάσχοντες είναι σωστοί ή λανθασμένοι, ενώ το αντίστροφο δεν μπορεί να συμβεί.[6]

Όπως καταλαβαίνουμε, ο Regan δεν αντιστοιχίζει τους ηθικούς πράττοντες με τους ανθρώπους και τους ηθικούς πάσχοντες με τα ζώα. Τα ανθρώπινα νεογνά, για παράδειγμα, δεν είναι ηθικοί πράττοντες, διότι στην τωρινή τους κατάσταση δεν μπορούν να χρησιμοποιήσουν αφηρημένες ηθικές αρχές για να πάρουν τις αποφάσεις τους, άρα είναι ηθικοί πάσχοντες. Σε αντίθεση με τις οπτικές έμμεσου καθήκοντος, ο Regan θεωρεί ότι οφείλουμε να μεταχειριζόμαστε τους ηθικούς πάσχοντες με σεβασμό και η συμπεριφορά μας να προκύπτει από την εξέταση των συναισθημάτων και της ευημερίας τους και όχι να τους χρησιμοποιούμε ως έδαφος για να εξασκούνται οι ηθικοί πράττοντες στην αρετή. Έχουμε, δηλαδή, κάποια άμεσα καθήκοντα απέναντι στους ηθικούς πάσχοντες, οι οποίοι πρέπει να συμπεριλαμβάνονται ως μέλη στην ηθική μας κοινότητα. Το γεγονός ότι οι ηθικοί πάσχοντες είναι ανίκανοι να αντιδράσουν σε μια μεταχείριση που παραβιάζει τα δικαιώματά τους ή ότι δεν μπορούν να κρίνουν αυτό που κάνουν ως σωστό ή λάθος, δεν συνεπάγεται ότι δεν πρέπει να προστατευτούν από τις αρχές που προσδιορίζουν πώς πρέπει να μεταχειριζόμαστε τους αθώους. Έτσι, η αρχή της βλάβης, που μας υποδεικνύει ότι είναι ένα πρωταρχικό λάθος να βλάπτουμε τους αθώους, πρέπει να ισχύει και στις σχέσεις μας με τους ηθικούς πάσχοντες. Βέβαια, στις περιπτώσεις που προκαλούμε κάποια δικαιολογημένη βλάβη στους ηθικούς πάσχοντες, δεν μπορούμε

[6] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 152-155.

να αιτιολογήσουμε αυτή τη βλάβη στη βάση ότι τιμωρούμε κάποιον ένοχο ή ότι αμυνόμαστε έναντι κάποιου ενόχου.[7]

## 1.2 Το κριτήριο του υποκειμένου-μιας-ζωής

Σύμφωνα με τον Regan, κάποια μη ανθρώπινα ζώα μοιάζουν με τους φυσιολογικούς ανθρώπους με ηθικά σχετικούς τρόπους. Πιο συγκεκριμένα, θεωρεί ότι κάποια μη ανθρώπινα ζώα έχουν μια ενιαία ψυχολογική παρουσία στον κόσμο, δηλαδή κατέχουν, όπως εμείς, μια ποικιλία από αισθητηριακές, γνωστικές και βουλητικές ικανότητες και ό,τι τους συμβαίνει έχει σημασία για τα ίδια. Αυτές οι ψυχολογικές καταστάσεις καθορίζουν τη διανοητική ζωή και το καλώς-υπάρχειν αυτών που στην ορολογία του Regan αποκαλούνται ως *υποκείμενα-μιας-ζωής* (subject-of-a-life). Ο Regan δεν είναι κατηγορηματικός ως προς το ποια ζώα είναι υποκείμενα-μιας-ζωής, αλλά για να προχωρήσει στην ανάπτυξη της θεωρίας του ορίζει ως υποκείμενα-μιας-ζωής όλα τα φυσιολογικά θηλαστικά του ενός έτους και περισσότερο, τα οποία θεωρεί ότι σίγουρα πρέπει να συμπεριλαμβάνονται σ' αυτή την κατηγορία. Δεν αρνείται το ενδεχόμενο να είναι και άλλα είδη ζώων υποκείμενα-μιας-ζωής και θεωρεί πολύ πιθανό να είναι τα πουλιά και ίσως τα ψάρια.[8]

Ο Regan χρησιμοποιεί *το κριτήριο του υποκειμένου-μιας-ζωής* (the subject-of-a-life criterion) για να δείξει τη σχετική ομοιότητα που υπάρχει μεταξύ των ηθικών πραττόντων και των ηθικών πασχόντων, ώστε να μπορέσουμε να τους αποδώσουμε εξίσου ένα είδος αξίας, την εγγενή αξία, στην οποία θα αναφερθούμε πιο αναλυτικά παρακάτω. Σύμφωνα με αυτό το κριτήριο, λοιπόν, το να είσαι υποκείμενο-μιας-ζωής περιλαμβάνει περισσότερα από το να είσαι απλά ζωντανός ή να έχεις απλά συνείδηση. Τα άτομα είναι υποκείμενα-μιας-ζωής αν έχουν πεποιθήσεις και επιθυμίες, αντίληψη, μνήμη, μια αίσθηση για το μέλλον, μια συναισθηματική ζωή, προτιμήσεις και συμφέροντα ευημερίας, την ικανότητα να ξεκινούν δράσεις στην επιδίωξη των επιθυμιών και των στόχων τους, μια ψυχολογική ταυτότητα μέσα στο χρόνο και μια ατομική ευημερία με την έννοια ότι μπορούν να βιώσουν τη ζωή τους καλά ή άσχημα, ανεξάρτητα από την ωφέλειά τους για άλλους. Τα άτομα που ικανοποιούν το κριτήριο του υποκειμένου-μιας-ζωής έχουν ένα ξεχωριστό είδος

[7] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. xxiii-xxv, 155, 185-186, 294-297.
[8] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. xvi, 76-78.

αξίας, την εγγενή αξία, και αυτό συνεπάγεται ότι οι άλλοι δεν πρέπει να τα μεταχειρίζονται ως απλά δοχεία εμπειριών. Παρ' όλα αυτά οι ενέργειές μας μπορούν να βλάψουν ή να ωφελήσουν την ατομική ευημερία ενός ηθικού πράττοντα ή ενός ηθικού πάσχοντα. Ειδικά στην περίπτωση των ανθρώπων ηθικών πασχόντων (π.χ. στα νεαρά παιδιά και στους πνευματικά εξασθενημένους όλων των ηλικιών) το πώς διάγουν τη ζωή τους είναι σε μεγάλο βαθμό αιτιακώς εξαρτώμενο από το τι κάνουμε σε αυτούς ή για αυτούς. Αν δεν δράσουμε για χάρη τους, θα διάγουν τη ζωή τους άσχημα. Ακόμα και σ' αυτή την περίπτωση, όμως, οι ηθικοί πάσχοντες βιώνουν τη δική τους ευημερία και όταν βλάπτονται έχει σημασία για τους ίδιους. Ως υποκείμενα-μιας-ζωής είμαστε όλοι ίσοι και έχουμε ίσα δικαιώματα στη σωματική ακεραιότητα και στη ζωή. Έχουμε μια θέση στον κόσμο από μόνοι μας. Όπως διευκρινίζει ο Regan, το κριτήριο του υποκειμένου-μιας-ζωής είναι μια επαρκής, όχι μια αναγκαία, συνθήκη για την απόδοση της εγγενούς αξίας σε κάποιο άτομο και αυτό σημαίνει ότι δεν αποκλείουμε την πιθανότητα να έχουν εγγενή αξία κάποιοι άνθρωποι και κάποια μη ανθρώπινα ζώα που δεν πληρούν αυτό το κριτήριο (π.χ. ένας άνθρωπος σε μόνιμα κωματώδη κατάσταση ή ένα ζώο που έχει μόνο συνείδηση). Ο ίδιος, όμως, δεν δέχεται την απόδοση εγγενούς αξίας στα φυσικά αντικείμενα που δεν έχουν συνείδηση, ενώ για την περίπτωση των βιώσιμων ανθρώπινων εμβρύων και νεογνών θεωρεί ότι μπορούμε να τους δώσουμε το όφελος της αμφιβολίας, θεωρώντας τα σαν να είναι υποκείμενα-μιας-ζωής και επομένως σαν να έχουν βασικά ηθικά δικαιώματα, ακόμα κι αν παραχωρώντας το αυτό, τους δίνουμε περισσότερα από όσα τους οφείλονται. Έτσι, λοιπόν, για τον Regan, ο ρόλος αυτού του κριτηρίου είναι να προσδιορίσει τη σχετική ομοιότητα ανάμεσα στα άτομα τα οποία θεωρούνται ότι έχουν ίση εγγενή αξία.[9]

## 1.3 Η εγγενής αξία

[9] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 243-248, 319-320, Regan, T. (2007). Vivisection: the case for abolition. In *Issues in Green Criminology – Confronting harms against environments, humanity and other animals*. Piers Beirne & Nigel South (ed.) U.S.A., Portland, Oregon: Willan Publishing, σσ. 128-129, 131, Cavalieri, P. & Singer, P. (ed.) (1996). *The Great Ape Project-Equality beyond Humanity.* New York: St. Martin's Griffin, σσ. 203-204 και Regan, T., Singer, P. (1989). *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice Hall, σσ. 111-113.

Ο Regan ακολουθώντας μια ερμηνεία της δικαιοσύνης ως ισότητας των ατόμων (equality of individuals), θεωρεί ότι τα άτομα κατέχουν ένα είδος αξίας που ο ίδιος ονομάζει *εγγενή αξία* (inherent value), δηλαδή αυτό που κάποιοι άλλοι θα το απέδιδαν ως αξιοπρέπεια (dignity) του ατόμου. Η εγγενής αξία είναι διαφορετική από την *εσωτερική αξία* (intrinsic value), διότι δεν συνδέεται με τις εμπειρίες που έχουν τα άτομα. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορούμε να καθορίσουμε την εγγενή αξία των ατόμων αθροίζοντας τις εσωτερικές αξίες των εμπειριών τους. Αυτοί που έχουν μια πιο ευχάριστη και χαρούμενη ζωή ή πιο «καλλιεργημένες» προτιμήσεις δεν έχουν μεγαλύτερη εγγενή αξία από τους υπόλοιπους. Έτσι, τα δύο είδη αξίας δεν είναι συγκρίσιμα και δεν μπορούμε να ανταλλάσσουμε το ένα για το άλλο. Επιπλέον, η εγγενής αξία δεν είναι κάτι που μπορούν τα άτομα να κερδίσουν ή να χάσουν ως αποτέλεσμα των προσπαθειών τους (π.χ. ένας εγκληματίας δεν έχει λιγότερη εγγενή αξία από έναν άγιο), ούτε μπορεί να αυξηθεί ή να ελαττωθεί ανάλογα με τον βαθμό που τα άτομα ωφελούν τα συμφέροντα των άλλων (π.χ. ο πιο αγαθοεργής φιλάνθρωπος έχει την ίδια εγγενή αξία με έναν ασυνείδητο πωλητή μεταχειρισμένων αυτοκινήτων). Τα άτομα που κατέχουν ίση εγγενή αξία δεν πρέπει να αντιμετωπίζονται ως απλά δοχεία εμπειριών, όπως δηλαδή τους αντιμετωπίζει η ωφελιμιστική θεωρία, αλλά απαιτείται να τους μεταχειριζόμαστε με τρόπους που δείχνουν τον κατάλληλο σεβασμό για το ξεχωριστό είδος της αξίας που κατέχουν.[10]

Σε αντίθεση με οπτικές όπως αυτή του Kant, ο Regan θεωρεί ότι είναι αυθαίρετο να περιορίσουμε την εγγενή αξία μόνο στους ηθικούς πράττοντες. Ο ίδιος πιστεύει ότι έχουμε κάποια άμεσα καθήκοντα απέναντι στους ηθικούς πάσχοντες, ανθρώπους και μη ανθρώπινα ζώα, που συμπεριλαμβάνονται στην ηθική μας κοινότητα. Κάποιες από τις βλάβες που γίνονται στους ηθικούς πάσχοντες είναι βλάβες του ίδιου είδους με αυτές που γίνονται στους ηθικούς πράττοντες. Όλοι όσοι έχουν εγγενή αξία την έχουν ίσα, διότι η εγγενής αξία δεν κατέχεται σε διαφορετικούς βαθμούς. Πρόκειται για μια κατηγορηματική έννοια (categorical concept), που κάποιος είτε την έχει, είτε δεν την έχει. Έτσι, για τον Regan η έννοια της εγγενούς αξίας εφαρμόζεται και σε άτομα που έχουν έλλειψη των αναγκαίων ικανοτήτων για ηθικό πράττειν. Για την απόδοση της ίσης εγγενούς αξίας στους ηθικούς πράττοντες και στους ηθικούς πάσχοντες είδαμε ότι ο Regan χρησιμοποιεί το

[10] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 235-239, Regan, T., Singer, P. (1989), ό.π., σσ. 110-113 και Cavalieri, P. & Singer, P. (ed.) (1996), ό.π., σσ. 201-202.

κριτήριο του υποκειμένου-μιας-ζωής. Έτσι, ο Regan διαχωρίζεται από θέσεις όπως αυτή του διάσημου φιλοσόφου **Albert Schweitzer** (1875-1965), ο οποίος θα μπορούσε να προτείνει να χρησιμοποιήσουμε ως κριτήριο για την απόδοση εγγενούς αξίας το κοινό χαρακτηριστικό όλων των ηθικών πραττόντων και πασχόντων ότι αυτοί είναι ζωντανοί. Για τον Regan μια τέτοια θέση θα μας οδηγούσε στο συμπέρασμα ότι οφείλουμε άμεσα καθήκοντα σε όλους τους ζωντανούς οργανισμούς (π.χ. στο γρασίδι, στις πατάτες ή στα καρκινικά κύτταρα), οπότε θεωρεί ότι το να είσαι ζωντανός δεν θα μπορούσε να είναι ένα επαρκές κριτήριο για να αποδώσουμε ίση εγγενή αξία στους ηθικούς πράττοντες και στους ηθικούς πάσχοντες.[11]

Έτσι, για την οπτική των δικαιωμάτων η εγγενής αξία και τα δικαιώματα περιορίζονται στα άτομα που θεωρούνται υποκείμενα-μιας-ζωής. Σίγουρα με τον όρο *αξία* μπορούμε να αναφερθούμε σε πολλά διαφορετικά πράγματα. Υπάρχει το καλώς-υπάρχειν (δηλαδή η ποιοτική ζωή, η ευημερία), οι εσωτερικές αξίες (π.χ. η ευχαρίστηση και η ικανοποίηση), η χρησιμότητα (τι είναι χρήσιμο ως νόημα για κάποιον), οι μοναδικές ανθρώπινες αξίες (π.χ. η ικανοποίηση των αισθητικών, επιστημονικών και μυστηριακών ενδιαφερόντων), η αξία ως υπεροχή, η αξία μιας ζωής (δηλαδή τι χάνεται όταν το άτομο πεθάνει) και η εγγενής αξία (δηλαδή το είδος της αξίας που κατέχουν με βεβαιότητα τα άτομα με τη δεδομένη ιδέα του Kant για την ύπαρξη των ατόμων ως αυτοσκοπών). Η εγγενής αξία, όπως είπαμε, είναι λογικά διακριτή από άλλες αξίες, δεν είναι αναγώγιμη σε άλλες και δεν είναι λειτουργία των άλλων ειδών αξιών. Όλα τα άτομα που είναι υποκείμενα-μιας-ζωής έχουν ίση εγγενή αξία και έτσι απολαμβάνουν μια ίση ηθική κατάσταση. Το γεγονός, όμως, ότι τα άτομα που είναι υποκείμενα-μιας-ζωής έχουν εξίσου την εγγενή αξία δεν συνεπάγεται ότι η ζωή τους έχει γενικά την ίδια αξία. Σύμφωνα με την οπτική των δικαιωμάτων υπάρχει διαφορά ανάμεσα στην αξία της ζωής που ζούνε διάφορα υποκείμενα και στην αξία των υποκειμένων που τις ζούνε. Η αξία μιας ζωής (π.χ. η βλάβη που αντιπροσωπεύει ο θάνατος) μεγαλώνει όσο ο αριθμός και η ποικιλία από πιθανές πηγές ικανοποίησης αυξάνονται. Αυτό φυσικά δεν έχει κάποια σημασία στην καθημερινή ζωή, αλλά μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις, όπως στο παράδειγμα της σωσίβιας λέμβου που θα δούμε παρακάτω. Το γεγονός ότι κάποιοι έχουν μεγαλύτερη συνολική αξία δεν τους δικαιολογεί στο να εκμεταλλεύονται αυτούς που έχουν μικρότερη συνολική αξία. Έτσι, ένας φυσιολογικός ενήλικας άνθρωπος που έχει

[11] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 239-243.

περισσότερες πιθανές πηγές ικανοποίησης από έναν διανοητικά υστερούντα άνθρωπο ή από έναν σκύλο, έχει περισσότερη συνολική αξία ζωής, αλλά και οι τρεις έχουν ίση εγγενή αξία.[12]

## 1.4 Οι πιθανές πηγές ικανοποίησης

Σύμφωνα με την οπτική των δικαιωμάτων, η ευημερία των ανθρώπων και των ζώων δεν διαφέρει σε είδος. Η ποιότητα της ζωής ενός ατόμου είναι, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, μια λειτουργία της αρμονικής ικανοποίησης των προτιμήσεων που βρίσκονται στα συμφέροντά του. Ο Regan θεωρεί ότι οι πιθανές πηγές ικανοποίησης που είναι διαθέσιμες στην πλειοψηφία των ανθρώπων είναι περισσότερες και πιο ποικίλες από αυτές που είναι διαθέσιμες στα μη ανθρώπινα ζώα. Για παράδειγμα, οι φυσιολογικοί ενήλικες άνθρωποι, σε αντίθεση με τα μη ανθρώπινα ζώα, μπορούν να επικαλεστούν αμερόληπτους λόγους ώστε να στηρίξουν μια ηθική τους απόφαση (π.χ. μπορούν να επικαλεστούν τον Χρυσό Κανόνα ή την αρχή της χρησιμότητας) και αυτό τους παρέχει μια επιπλέον πιθανή πηγή ικανοποίησης. Ακόμα κι αν υποθέσουμε, όπως το κάνει ο φιλόσοφος **Steve Sapontzis**, ότι τα μη ανθρώπινα ζώα μπορούν να συμπεριφερθούν ενάρετα και να εκφράσουν συμπάθεια, αυτοθυσία, πίστη και θάρρος, αυτά δεν μπορούν να είναι ηθικοί πράττοντες. Επιπλέον, όπως μας επισημαίνει ο Regan, στην περίπτωση που δεχτούμε ότι τα μη ανθρώπινα ζώα μπορούν να δράσουν αμερόληπτα, να αιτιολογήσουν, να σχεδιάσουν τις πράξεις τους, να επικοινωνήσουν κ.τ.λ., θα πούμε ότι οι άνθρωποι μπορούν να τα κάνουν όλα αυτά και πολλά περισσότερα (π.χ. να επιδιώκουν αισθητικά, επιστημονικά και τελετουργικά ενδιαφέροντα). Αυτή η διαφορά φυσικά δεν μπορεί να αποτελέσει δικαιολογία για την εκμετάλλευση των μη ανθρώπινων ζώων από τους ανθρώπους.[13]

## 1.5 Η αρχή της βλάβης

*Η αρχή της βλάβης* (the harm principle) δηλώνει ότι έχουμε ένα άμεσο πρωταρχικό καθήκον να μην βλάπτουμε τα άτομα. Το ότι αυτό το καθήκον είναι

[12] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. xii, xxi-xxii, xxxix, xxxiv-xxxv.

[13] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. xvii-xviii, xxxiv-xxxvi, 119-120 και Sapontzis, S. (1995). On Exploiting Inferiors. *Between the Species*, σσ. 1-24.

άμεσο σημαίνει ότι το οφείλουμε στα ίδια τα άτομα να μην τα βλάπτουμε, ενώ το ότι είναι πρωταρχικό σημαίνει ότι παρόλο που μπορεί να παραβιαστεί σε κάποιες περιπτώσεις (π.χ. σε αυτοάμυνα), το βάρος της δικαιολόγησης για την παραβίασή του πέφτει σε αυτούς που το παραβιάζουν. Οι ηθικοί πράττοντες, εξαιτίας των ανώτερων διανοητικών τους ικανοτήτων, μπορούν να υποστούν βλάβη με περισσότερους τρόπους σε σχέση με τους ηθικούς πάσχοντες. Συνολικότερα, όμως, η αρχή της βλάβης αναφέρεται πέρα από τους ηθικούς πράττοντες και στους ηθικούς πάσχοντες, ανθρώπους και μη ανθρώπινα ζώα, στους οποίους οφείλουμε κάποια άμεσα καθήκοντα.[14]

Ο Regan κάνει έναν διαχωρισμό ανάμεσα στις βλάβες που είναι *επιβολές* (inflictions) και σ' αυτές που είναι *στερήσεις* (deprivations). Οι βλάβες που είναι στερήσεις περιλαμβάνουν περιορισμούς στην αυτονομία ενός ατόμου και του αρνούνται ευκαιρίες να κάνει αυτό που θα του φέρει ικανοποίηση με βάση τα συμφέροντά του. Οι βλάβες που είναι επιβολές μειώνουν την ποιότητα της ζωής ενός ατόμου, αφαιρώντας άμεσα από τη συνολική ευημερία του. Οι βλάβες δεν είναι όλες ίσες (π.χ. ένας πρόωρος θάνατος είναι μια πρωταρχικά μεγαλύτερη βλάβη από μια προσωρινή απώλεια της ελευθερίας, διότι αποτελεί μια πρωταρχικά μεγαλύτερη απώλεια). Επιπλέον, οι βλάβες μπορούν να είναι άνισες είτε όταν το ίδιο άτομο βλάπτεται με διαφορετικούς τρόπους, είτε όταν διαφορετικά άτομα βλάπτονται με τον ίδιο τρόπο (π.χ. ο πρόωρος θάνατος μιας γυναίκας στην ακμή της ζωής της είναι πρωταρχικά μια μεγαλύτερη βλάβη από τον θάνατο της γερόντισσας μητέρας της, διότι το μέγεθος της απώλειας για τη νεότερη γυναίκα είναι πρωταρχικά μεγαλύτερο). Έτσι, δύο βλάβες είναι συγκρίσιμες όταν αφαιρούν ίσα από την ευημερία ενός ατόμου ή από την ευημερία δύο ή περισσότερων ατόμων. Εξαιτίας της ατομικής μεταβλητότητας, όμως, κάποια πράγματα που βλάπτουν κάποιους, μπορεί να μην βλάπτουν άλλους ή μπορεί να μην τους βλάπτουν ίσα (π.χ. το πώς βιώνει κάποιος τον πόνο). Επομένως, δεν μπορούμε αυτόματα να υποθέσουμε ότι πρωταρχικές βλάβες του ίδιου είδους θα αποτελούν απαραίτητα συγκρινόμενη βλάβη σε οποιεσδήποτε δύο περιπτώσεις. Παρ' όλα αυτά, γενικότερα υποθέτουμε ότι όμοιες βλάβες έχουν όμοιες επιδράσεις, δηλαδή μειώνουν ίσα από την ατομική ευημερία και έτσι πρόκειται να μετρηθούν ως συγκρίσιμες.[15]

---

[14] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 187-193.
[15] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 303-304.

Όπως είδαμε, η οπτική των δικαιωμάτων αναγνωρίζει στα άτομα που έχουν εγγενή αξία ένα ίσο βασικό δικαίωμα να τα μεταχειρίζονται με σεβασμό. Αυτό συνεπάγεται ότι έχουν ένα βασικό πρωταρχικό δικαίωμα να μην υποστούν βλάβη. Έτσι, αποτυγχάνουμε να επιδείξουμε τον σεβασμό που οφείλεται στα άτομα με εγγενή αξία, αν τα βλάψουμε για να διασφαλίσουμε την καλύτερη αθροιστική ισορροπία των ευχαριστήσεων πάνω από τους πόνους, διότι έτσι τα μεταχειριζόμαστε ως απλά δοχεία αξιών. Ο Regan αναφέρεται σε δύο αρχές σύμφωνα με τις οποίες κάποια άτομα έχουν ένα απόλυτο δικαίωμα να μην βλάπτονται, δηλαδή ένα δικαίωμα που δεν μπορεί ποτέ να καταπατηθεί δικαιολογημένα. Η μια αρχή που το υπονοεί αυτό είναι η *ειρηνιστική αρχή* (pacifist principle), η οποία υποστηρίζει ότι οφείλουμε να μην χρησιμοποιούμε ποτέ επιβλαβή βία, άσχετα από τις περιστάσεις. Η δεύτερη αρχή είναι *η αρχή της αθωότητας* (the innocence principle), σύμφωνα με την οποία η βλάβη δεν είναι ποτέ δικαιολογημένη όταν αυτοί που βλάπτονται είναι αθώοι, άσχετα από τις περιστάσεις. Ο Regan θεωρεί ότι καμία από αυτές τις αρχές δεν είναι έγκυρη και μας αναφέρει ως παράδειγμα την περίπτωση της αυτοάμυνας από επίθεση αθώου (π.χ. ενός παιδιού). Σίγουρα αυτός που αμύνεται δεν είναι ηθικά εξουσιοδοτημένος να χρησιμοποιήσει οποιαδήποτε βίαια μέσα, σε οποιονδήποτε βαθμό, για να υπερασπιστεί τον εαυτό του, αλλά με βάση την αρχή της αναλογικότητας (principle of proportionality) εξουσιοδοτείται να χρησιμοποιήσει κάποια δύναμη για να προστατευτεί. Έπειτα, υπάρχει η περίπτωση που καλούμαστε να τιμωρήσουμε κάποιον ένοχο ανάλογα με το έγκλημα που έχει διαπράξει και παρόλο που πρέπει να τον μεταχειριστούμε με σεβασμό ως άτομο που κατέχει εγγενή αξία, η τιμωρία του συνεπάγεται κάποια απώλεια ή μείωση στην ποιότητα της ζωής του. Επιπλέον, υπάρχουν κάποιες καταστάσεις όπου αθώα άτομα χρησιμοποιούνται ως «ασπίδες» για να προστατεύσουν κάποιους που εμπλέκονται σε παράνομες δραστηριότητες (π.χ. μάρτυρες σε ληστεία τράπεζας ή όμηροι τρομοκρατών), ενώ υπάρχουν και κάποιες άλλες καταστάσεις όπου οι ηθικοί πάσχοντες, που θεωρούνται αθώοι, γίνονται απειλή για άλλα αθώα άτομα (π.χ. ένα παιδάκι με περίστροφο μας πυροβολεί). Αυτό που δικαιολογούμαστε να κάνουμε είναι να αμυνθούμε έναντι των αθώων απειλών. Τα μη ανθρώπινα ζώα μπορούν να έχουν τη θέση αθώων απειλών ή να χρησιμοποιηθούν ως αθώες ασπίδες και έτσι κάποιες φορές να χρειαστεί να καταπατηθούν τα δικαιώματά

τους, αλλά αυτό που γίνεται στα ζώα της φάρμας δεν αποτελεί μια τέτοια περίπτωση.[16]

Για τον Regan το να βλάψουμε κάποιον αθώο είναι ένα πολύ σοβαρό ηθικό ζήτημα, γι' αυτό και η καταπάτηση του δικαιώματος του αθώου να μην υποστεί βλάβη πρέπει να γίνεται μόνο σε εξαιρετικές συνθήκες και μόνο όταν έχουμε εξαντλήσει όλα όσα θα μπορούσαμε να κάνουμε για να μην το καταπατήσουμε. Μια τέτοια περίπτωση είναι όταν το αθώο άτομο πρέπει να υποστεί βλάβη, για να αποτραπεί μια βλάβη για έναν μεγαλύτερο αριθμό αθώων. Ο Αμερικανός φιλόσοφος **John M. Taurek** διαφωνεί σ' αυτό το ζήτημα με τον Regan, καθώς υποστηρίζει ότι οι αριθμοί δεν πρέπει να μετράνε και ότι συνεπώς δεν μπορούμε δικαιολογημένα να βλάψουμε έναν αθώο προκειμένου να σώσουμε πολλούς αθώους. Για τον Taurek αυτό που μετράει είναι η απώλεια του καθενός ξεχωριστά και όχι αθροιστικά. Ο Regan, όμως, ισχυρίζεται ότι στην ακραία περίπτωση που καλούμαστε να σώσουμε πενήντα ανθρακωρύχους αντί για έναν, θα διαλέξουμε τους πενήντα ακολουθώντας την αρχή του σεβασμού για κάθε άτομο που ξεχωριστά έχει εγγενή αξία, ενώ ο Taurek θα έριχνε νόμισμα για να αποφασίσει. Παρ' όλα αυτά ο Regan δεν δέχεται την *αρχή της ελαχιστοποίησης της βλάβης* (the minimize harm principle) ως έναν τρόπο για να αποφασίσουμε αν και πότε είναι επιτρεπτό να βλάψουμε αυτούς που είναι αθώοι. Σύμφωνα με αυτή την αρχή πρέπει να πράξουμε έτσι ώστε να ελαχιστοποιήσουμε το συνολικό άθροισμα της βλάβης για τους αθώους. Η αρχή της ελαχιστοποίησης της βλάβης είναι μια συνεπειοκρατική αρχή, που μας καθοδηγεί να πράξουμε έτσι ώστε να αποφύγουμε τις χειρότερες συνέπειες. Αυτή η αρχή δηλαδή υποθέτει ότι οι ηθικοί πράττοντες και πάσχοντες είναι απλά δοχεία της αξίας και όχι κάτοχοι εγγενούς αξίας. Σε αντίθεση με αυτή την αρχή, η οπτική των δικαιωμάτων αναγνωρίζει δύο αρχές που εφαρμόζονται στην περίπτωση των προληπτικών περιπτώσεων (prevention cases), οι οποίες είναι παράγωγες από την αρχή του σεβασμού.[17]

### 1.5.1 Η αρχή της ελαχιστοποίησης της καταπάτησης

[16] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 286-294, 330-331.
[17] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 297-303.

Με βάση την οπτική των δικαιωμάτων μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τις συγκρινόμενες βλάβες για να διατυπώσουμε δύο αρχές που θα επικαλούμαστε όταν πρόκειται να πάρουμε αποφάσεις σε προληπτικές περιπτώσεις. Η πρώτη αρχή είναι η *αρχή της ελαχιστοποίησης της καταπάτησης* (the minimize overriding principle ή the miniride principle), η οποία δηλώνει ότι, πέρα από ειδικές θεωρήσεις, όταν πρέπει να επιλέξουμε μεταξύ τού να καταπατήσουμε τα δικαιώματα των πολλών αθώων ή τα δικαιώματα των λίγων αθώων και όταν το κάθε άτομο που θα επηρεαστεί θα υποστεί βλάβη με έναν πρωταρχικά συγκρίσιμο τρόπο, τότε οφείλουμε να επιλέξουμε να καταπατήσουμε τα δικαιώματα των λίγων. Σύμφωνα με αυτή την αρχή οι αριθμοί έχουν σημασία. Πρόκειται για μια αρχή η οποία παράγεται από την αρχή του σεβασμού, δηλώνοντας ότι όλοι οι ηθικοί πράττοντες και πάσχοντες έχουν ένα ίσο πρωταρχικό ηθικό δικαίωμα να μην υποστούν βλάβη. Ακριβώς επειδή ο καθένας μετράει για έναν και κανένας για περισσότερο από έναν, για να δείξουμε ίσο σεβασμό για τα ίσα δικαιώματα των ατόμων που εμπλέκονται, απαιτείται να καταπατήσουμε τα δικαιώματα των λίγων παρά των πολλών. Αν επιλέγαμε να καταπατήσουμε τα δικαιώματα των πολλών θα ήταν σαν να καταπατούμε ένα ίσο δικαίωμα περισσότερες φορές. Για την οπτική των δικαιωμάτων, όμως, δεν υπάρχει κάποιο αθροιστικό άτομο, ούτε είναι οι αθροιστικές συνέπειες για όλους όσους επηρεάζονται από το αποτέλεσμα αυτό που έχει σημασία, αλλά είναι ο σεβασμός για την ισότητα των εμπλεκόμενων ατόμων. Έτσι, η αρχή της ελαχιστοποίησης της καταπάτησης απαιτεί να κάνουμε αυτό που πρέπει να γίνει, ώστε να σώσουμε τους πολλούς, ακόμα κι αν αυτό σημαίνει ότι θα καταπατήσουμε τα δικαιώματα των λίγων, προκειμένου να δείξουμε ίσο σεβασμό για την εγγενή αξία των ατόμων που εμπλέκονται και να μετρήσουμε ως ίσα τα δικαιώματά τους.[18]

### 1.5.2 Η αρχή της μη χειροτέρευσης

Στις προληπτικές περιπτώσεις, όπου οι βλάβες των αθώων δεν είναι συγκρίσιμες, η οπτική των δικαιωμάτων μάς προτρέπει να χρησιμοποιήσουμε μια δεύτερη αρχή, συνεπή αλλά μη αναγώγιμη στην αρχή της ελαχιστοποίησης της καταπάτησης, την *αρχή της μη χειροτέρευσης* (the worse-off principle). Σε αυτή την αρχή οι αριθμοί δεν κάνουν καμιά διαφορά. Σύμφωνα με αυτή την αρχή, πέρα από

[18] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 305-307.

ειδικές θεωρήσεις, όταν πρέπει να αποφασίσουμε αν θα καταπατήσουμε τα δικαιώματα των πολλών αθώων ή τα δικαιώματα των λίγων αθώων, όταν η βλάβη που αντιμετωπίζουν οι λίγοι θα τους κάνει χειρότερα από οποιονδήποτε από τους πολλούς, τότε οφείλουμε να καταπατήσουμε τα δικαιώματα των πολλών. Όταν, δηλαδή, τα άτομα που εμπλέκονται δεν βλάπτονται με ένα συγκρίσιμο τρόπο από έναν βέβαιο τρόπο δράσης, εμείς θα πρέπει να μετριάσουμε την κατάσταση για αυτούς που πρόκειται να χειροτερέψουν. Για παράδειγμα, μπορεί να κληθούμε να επιλέξουμε ανάμεσα στον θάνατο ενός ατόμου και στις ημικρανίες χιλίων ατόμων. Σ' αυτή την περίπτωση θα επιλέξουμε να σώσουμε το ένα άτομο και να καταπατήσουμε το δικαίωμα των πολλών ατόμων να μην υποστούν βλάβη. Η αρχή της μη χειροτέρευσης είναι και αυτή παράγωγη από την αρχή του σεβασμού. Για να δείξουμε ίσο σεβασμό στην αξία και στα δικαιώματα των ατόμων δεν μπορούμε να μετρήσουμε μια μικρότερη βλάβη ως ίση ή μεγαλύτερη από μια μεγαλύτερη βλάβη. Επομένως, αυτό που έχει σημασία είναι το μέγεθος της βλάβης που θα υποστεί κάποιο άτομο και όχι το συνολικό άθροισμα των βλαβών για όλα τα άτομα. Η εγκυρότητα της αρχής του σεβασμού στηρίζεται στην εκτίμηση της εγγενούς αξίας, όχι στην αρχή της ωφέλειας ή σε οποιαδήποτε άλλη συνεπειοκρατική ηθική αρχή. Έτσι, η οπτική των δικαιωμάτων, σε αντίθεση με τις συνεπειοκρατικές θεωρίες, αρνείται κατηγορηματικά ότι οι παρενέργειες μετράνε ηθικά στη δικαιολόγηση τού να καταπατήσουμε το δικαίωμα ενός αθώου να μην υποστεί βλάβη. Με βάση αυτή την αρχή, ο Regan υποστηρίζει ότι το να βλάψεις μέχρι θανάτου ένα μη ανθρώπινο ζώο δεν είναι ισάξιο με το να βλάψεις μέχρι θανάτου έναν φυσιολογικό, υγιή άνθρωπο, επειδή το τέλος της ζωής ενός ζώου συνεπάγεται την απώλεια λιγότερων ευκαιριών, όταν συγκρίνεται με την απώλεια ενός φυσιολογικού, υγιή ανθρώπου. Αντίστοιχα, ο θάνατος ενός φυσιολογικού, υγιή σκύλου είναι μια μεγαλύτερη βλάβη από τον θάνατο ενός ανθρώπου σε μη αναστρέψιμο κώμα, καθώς σ' αυτή την περίπτωση ο σκύλος έχει περισσότερες ευκαιρίες για ικανοποίηση.[19]

Η οπτική των δικαιωμάτων αναγνωρίζει, επίσης, το δικαίωμα του ατόμου να κάνει αυτό που είναι αναγκαίο, ώστε να αποφύγει να χειροτερεύσει σε σχέση με άλλους αθώους, ακόμα κι αν κάνοντάς το βλάπτει άλλους αθώους, υπό την προϋπόθεση ότι όλοι όσοι εμπλέκονται τυγχάνουν μεταχείρισης με τον σεβασμό που

[19] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. xxviii-xxix, 307-315.

οφείλεται στα άτομα που έχουν εγγενή αξία. Αυτό το δικαίωμα στηρίζεται στην *αρχή της ελευθερίας* (the liberty principle). Μπορούμε να αρνηθούμε να αποφύγουμε τη χειροτέρευσή μας σε σχέση με τους άλλους που εμπλέκονται, ως μια πράξη αυτοθυσίας, αλλά δεν έχουμε κάποιο καθήκον να το κάνουμε. Η αρχή της ελευθερίας είναι και αυτή παράγωγη από την αρχή του σεβασμού. Από τη στιγμή που τα άτομα έχουν μια ευημερία, μπορούν να κάνουν οτιδήποτε είναι αναγκαίο για να την αυξήσουν, υποβαλλόμενα στους ίδιους ηθικούς περιορισμούς που ισχύουν για όλους τους ηθικούς πράττοντες. Κανένα υποκείμενο-μιας-ζωής δεν μπορεί να έχει την ελευθερία του περιορισμένη, θεωρούμενο ως ένα απλό δοχείο εμπειριών ή ως η αξία του να είναι απλά σχετική με τα συμφέροντα των άλλων. Όλοι όσοι έχουν εγγενή αξία, επομένως, έχουν ένα ίσο δικαίωμα να κάνουν αυτό που είναι αναγκαίο για να αποφύγουν να χειροτερεύσουν, υποβαλλόμενοι στους όρους της αρχής της ελευθερίας, ακόμα κι αν αυτό απαιτεί να βλάψουν άλλους αθώους.[20]

## 1.6 Η αρχή του σεβασμού

Η *αρχή του σεβασμού* (the respect principle) δηλώνει ότι τα άτομα που έχουν εγγενή αξία πρέπει να τα μεταχειριζόμαστε με τρόπους που δείχνουν σεβασμό απέναντι σ' αυτή την αξία τους ως ένα ζήτημα της δικαιοσύνης. Όπως μας λέει ο Regan, με βάση αυτή την αρχή όλα τα άτομα που ικανοποιούν το κριτήριο του υποκειμένου-μιας-ζωής πρέπει να τα μεταχειριζόμαστε με σεβασμό, είτε πρόκειται για ηθικούς πράττοντες, είτε για ηθικούς πάσχοντες. Αποτυγχάνουμε να μεταχειριστούμε αυτά τα άτομα με τον σεβασμό που τους οφείλεται, ως ένα ζήτημα της αυστηρής δικαιοσύνης, όποτε τα μεταχειριζόμαστε σαν να είναι απλά δοχεία πολύτιμων εμπειριών (π.χ. ευχαρίστησης ή ικανοποίησης) ή όταν η αξία τους εξαρτάται από την ωφέλειά τους σχετικά με τα συμφέροντα των άλλων. Οι ηθικοί πράττοντες και οι ηθικοί πάσχοντες έχουν ένα ίσο δικαίωμα στη μεταχείρισή τους με σεβασμό, ανεξάρτητα από τις νομοθετικές ρυθμίσεις της κάθε πολιτείας. Το να μεταχειριστούμε τα μη ανθρώπινα ζώα με σεβασμό δεν είναι μια πράξη ευγένειας, αλλά μια πράξη δικαιοσύνης. Τα καθήκοντά μας για δικαιοσύνη απέναντι στα παιδιά, στους διανοητικά εξασθενημένους, στους γέροντες ή σε άλλους ηθικούς πάσχοντες, συμπεριλαμβανομένων των ζώων, δεν πρέπει να βασίζονται στα συναισθηματικά

[20] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 331-333.

συμφέροντα των ηθικών πραττόντων, αλλά στον σεβασμό για την εγγενή αξία που κατέχουν ως υποκείμενα-μιας-ζωής. Έτσι, από την αρχή του σεβασμού προκύπτει το καθήκον που έχουμε να μην βλάπτουμε τα υποκείμενα-μιας-ζωής, αλλά και το καθήκον να βοηθάμε αυτούς που είναι θύματα αδικίας στα χέρια των άλλων.[21]

Η αρχή του σεβασμού είναι ξεκάθαρα πιο θεμελιώδης από την αρχή της βλάβης, από τη στιγμή που η δεύτερη αρχή μπορεί να παραχθεί από την πρώτη. Η αρχή του σεβασμού στηρίζεται στην εγγενή αξία που κατέχουν όσοι είναι υποκείμενα-μιας-ζωής. Αυτοί που ικανοποιούν αυτή τη συνθήκη είναι άτομα που έχουν μια βιωματική ευημερία. Οι ωφέλειές τους είναι οι ευκαιρίες που έχουν να ικανοποιήσουν τις επιθυμίες τους και να εκπληρώσουν τους σκοπούς που είναι στα συμφέροντά τους, ενώ οι βλάβες είναι αυτές που αφαιρούν από την ατομική τους ευημερία. Επειδή τα άτομα που έχουν μια ευημερία, έχουν εγγενή αξία, τούς οφείλεται μια μεταχείριση με σεβασμό για το ξεχωριστό είδος της αξίας τους. Πρωταρχικά, επομένως, αποτυγχάνουμε να μεταχειριστούμε τέτοια άτομα με τρόπους που σέβονται την αξία τους αν τα μεταχειριστούμε με τρόπους που αφαιρούν από την ευημερία τους, δηλαδή με τρόπους που τα βλάπτουν. Έτσι, έχουμε ένα πρωταρχικό άμεσο καθήκον να μην βλάπτουμε αυτά τα άτομα που έχουν μια βιωματική ευημερία, το οποίο είναι ακριβώς αυτό που δηλώνει η αρχή της βλάβης.[22]

## 1.7 Τα επίκτητα και τα μη επίκτητα καθήκοντα

Ο Regan κάνει έναν διαχωρισμό ανάμεσα στα *επίκτητα καθήκοντα* (acquired duties) και στα *μη επίκτητα καθήκοντα* (unacquired duties). Τα επίκτητα καθήκοντα τα έχουμε εξαιτίας των εκούσιων πράξεών μας ή της θέσης μας σε κάποιες θεσμικές συμφωνίες (π.χ. το καθήκον μας να κρατήσουμε μια υπόσχεση ή να τιμήσουμε ένα συμβόλαιο). Τα μη επίκτητα καθήκοντα, αυτά που ο **John Rawls** ονομάζει *φυσικά καθήκοντα* (natural duties), τα έχουμε ανεξάρτητα από τις εκούσιες πράξεις μας και από θεσμικές συμφωνίες (π.χ. το καθήκον μας να μεταχειριζόμαστε τους άλλους δίκαια). Κάποια επίκτητα καθήκοντα δεν μας προσφέρουν τα σχετικά δικαιώματα (π.χ. το καθήκον να κρατάς μια υπόσχεση). Το δικαίωμα στη δίκαιη μεταχείριση, όμως, πρέπει να θεωρηθεί ως ένα μη επίκτητο δικαίωμα, που ο Regan το ορίζει ως

[21] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. xvii, 248-250, 279-280.
[22] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 262-263.

*ένα βασικό δικαίωμα* (a basic right). Η δικαιοσύνη, διαφορετικά από τη φιλανθρωπία, μπορεί να θεωρηθεί ως κάτι που οφείλεται σε κάποιον. Τα άτομα που έχουν εγγενή αξία, έχουν ένα δικαίωμα στη δίκαιη μεταχείρισή τους με τον σεβασμό που τους οφείλεται. Αυτό το ηθικό δικαίωμα στη μεταχείριση με σεβασμό το έχουν όλα τα άτομα που είναι όμοια με σχετικούς τρόπους και το έχουν ίσα και ανεξάρτητα από την αναγνώρισή του από τους νόμους κάθε πολιτείας. Έτσι, οι επικλήσεις σε αυτό το δικαίωμα μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως ένας τρόπος για να συζητήσουμε αλλαγές που πρέπει να γίνουν στην κοινωνική τάξη, συμπεριλαμβάνοντας και τις αλλαγές στους ίδιους τους νόμους.[23]

Η οπτική των δικαιωμάτων αναγνωρίζει κάποιες ειδικές θεωρήσεις (special considerations) στις οποίες τα άτομα έχουν επιπρόσθετα ή λιγότερα καθήκοντα και δικαιώματα από τους υπόλοιπους. Η πρώτη περίπτωση περιλαμβάνει αυτούς που έχουν επίκτητα καθήκοντα και δικαιώματα, είτε ως αποτέλεσμα εκούσιων συμφωνιών (π.χ. υποσχέσεις ή συμβόλαια), είτε ως αποτέλεσμα της εκούσιας λήψης μιας θέσης κάποιου μέσα σε μια δεδομένη θεσμική δομή (π.χ. το να δεχτείς μια δουλειά ή να ενταχτείς στον στρατό). Η δεύτερη περίπτωση περιλαμβάνει αυτούς που εθελοντικά εμπλέκονται σε ορισμένα είδη δραστηριοτήτων, όπως είναι οι δραστηριότητες υψηλού κινδύνου (π.χ. αναρρίχηση) ή οι ανταγωνιστικές δραστηριότητες (π.χ. μαραθώνιος). Στην πρώτη περίπτωση τα άτομα κατέχουν δικαιώματα επιπρόσθετα από τα βασικά ηθικά δικαιώματα που μοιράζονται όλοι. Αυτοί, όμως, που φτάνουν σε άδικες εκούσιες συμφωνίες ή που συμμετέχουν σε άδικες συστάσεις (π.χ. δουλεμπόριο) δεν αποκτούν καθήκοντα, ούτε ηθικά δικαιώματα, ως αποτέλεσμα της εκούσιας συμμετοχής τους σε μια τέτοια σύσταση, διότι αυτούς που επηρεάζονται από αυτές τις συμφωνίες δεν τους μεταχειρίζονται με τον σεβασμό που τους οφείλεται, οπότε αυτά τα δικαιώματα δεν είναι έγκυρα. Στη δεύτερη περίπτωση τα άτομα που εθελοντικά συμμετέχουν σε δραστηριότητες υψηλού κινδύνου ή ανταγωνιστικές, εθελοντικά τοποθετούν τους εαυτούς τους έξω από την κανονική προστασία που παρέχεται από την αρχή της ελαχιστοποίησης της καταπάτησης και την αρχή της μη χειροτέρευσης. Το δικαίωμα αυτών που εμπλέκονται σε επικίνδυνες δραστηριότητες να μην χειροτερεύσουν δεν μπορεί να υπερτερήσει των δικαιωμάτων αυτών που επιλέγουν να μην διατρέξουν τέτοιους κινδύνους. Έπειτα, μια τρίτη περίπτωση περιλαμβάνει τις καταστάσεις όπου κάποιοι

[23] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 273-279.

από αυτούς που εμπλέκονται είναι στην παρούσα δύσκολη θέση τους επειδή άλλα εμπλεκόμενα άτομα έχουν παραβιάσει τα βασικά τους δικαιώματα στο παρελθόν. Σ' αυτή την περίπτωση δεν μπορούμε να επιτρέψουμε να διαιωνίζεται η αδικία απέναντι στα αθώα θύματα. Κανένας δεν έχει δικαίωμα να επωφελείται από την παραβίαση των βασικών δικαιωμάτων άλλων. Αυτοί που είναι μέρος μιας τέτοιας αδικίας χάνουν την προστασία που παρέχουν η αρχή της ελαχιστοποίησης της καταπάτησης και η αρχή της μη χειροτέρευσης και δεν δικαιολογούνται να παραπονεθούν αν καταπατήσουμε το δικαίωμά τους να μην υποστούν βλάβη, ώστε να γλιτώσουμε τα θύματα από την παρελθοντική τους αδικία.[24]

Μια επιπλέον ειδική θεώρηση που μας επισημαίνει ο Regan αποτελούν οι ηθικοί δεσμοί μεταξύ των μελών της οικογένειας και των φίλων, οι οποίοι μπορούν δικαιολογημένα να καταπατήσουν τη διαφορετικά δεσμευτική εφαρμογή της αρχής της ελαχιστοποίησης της καταπάτησης και της αρχής της μη χειροτέρευσης. Βρισκόμαστε σε μια ειδική ηθική σχέση με τους φίλους και την οικογένειά μας, επειδή έχουμε μια ειδική προσωπική σχέση με αυτούς και οι σχέσεις μεταξύ αυτών που αγαπιούνται είναι ανάλογες περίπου με τις συμβολαϊκές συμφωνίες, δηλαδή χτίζονται πάνω σε αμοιβαία εμπιστοσύνη, αλληλεξάρτηση και εκτέλεση αμοιβαία επωφελών πράξεων. Κανονικά, θα βοηθήσουμε ή θα βλάψουμε περισσότερο αυτούς που είναι πιο κοντά σε εμάς, όπως και αυτοί εμάς. Φυσικά, αν το μέγεθος των δεδομένων βλαβών διαφέρει σημαντικά (π.χ. να αποτρέψουμε τον θάνατο ενός ξένου ή έναν μικρό τραυματισμό ενός φίλου), τότε η αφοσίωση στον φίλο μας οφείλει να παραμεριστεί και θα εφαρμόσουμε κανονικά την αρχή της μη χειροτέρευσης.[25]

Στην οπτική των δικαιωμάτων, λοιπόν, οι επικλήσεις στα επίκτητα καθήκοντα νομιμοποιούνται να καθορίσουν αυτό που οφείλεται να γίνει μόνο αν αυτά τα καθήκοντα αναγνωριστούν ως έγκυρα, δηλαδή αν ανταποκρίνονται στην απαίτηση της αρχής του σεβασμού για δίκαιη μεταχείριση. Οι συμφωνίες που γίνονται ως αποτέλεσμα μιας υπόσχεσης ή ενός συμβολαίου που ικανοποιεί την αρχή του σεβασμού μπορούν να αποδώσουν στους συμμετέχοντες έγκυρα ηθικά καθήκοντα και συσχετισμένα ηθικά δικαιώματα. Η εγκυρότητα της αρχής του σεβασμού ως μιας αρχής για δίκαιη μεταχείριση είναι ανεξάρτητη από συμβολαιοκρατικές θεωρήσεις

[24] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 317-318, 320-324.
[25] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 316-317.

και η σκοπιά αυτής της αρχής περιλαμβάνει όλους αυτούς που μπορούν δικαιολογημένα να θεωρηθούν ως κάτοχοι εγγενούς αξίας.[26]

Τέλος, ο Regan θεωρεί ότι δεν εξαντλούμε τα καθήκοντά μας απλά βλέποντας ότι εμείς προσωπικά δεν παραβιάζουμε τα δικαιώματα των άλλων. Έχουμε, επίσης, ένα πρωταρχικό καθήκον να βοηθήσουμε τα άτομα που είναι θύματα αδικίας, δηλαδή τα άτομα που τα δικαιώματά τους έχουν παραβιαστεί. Στις περιπτώσεις που κανενός τα δικαιώματα δεν παραβιάζονται, δεν χρωστάμε τίποτα σε κανέναν εξαιτίας κάποιας αδικίας που έχει γίνει. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι δεν έχουμε κανένα άλλο καθήκον σε κανέναν περιοδικά. Η οπτική των δικαιωμάτων μπορεί να αναγνωρίσει το γενικό πρωταρχικό καθήκον της αγαθοεργίας, το οποίο μας προτρέπει να κάνουμε καλό στους άλλους, ανεξάρτητα από θεωρήσεις σχετικά με το τι οφείλουμε ο ένας στον άλλον στη βάση της δικαιοσύνης. Παρ' όλα αυτά, το καθήκον της αγαθοεργίας έχει σημαντικούς περιορισμούς, καθώς δεν πρέπει ποτέ να προωθούμε το καλό κάποιων παραβιάζοντας τα δικαιώματα άλλων. Έτσι, η απαίτηση για δικαιοσύνη έχει πάντα προτεραιότητα σε σχέση με την απαίτηση για αγαθοεργία.[27]

## 1.8 Η περίπτωση της σωσίβιας λέμβου

Υπάρχουν καταστάσεις στις οποίες, ανεξάρτητα από το τι θα αποφασίσουμε να κάνουμε, ακόμα κι αν αποφασίσουμε να μην κάνουμε τίποτα, ένα αθώο υποκείμενο-μιας-ζωής θα υποστεί βλάβη. Ο Regan, λοιπόν, μας τοποθετεί μέσα σε ένα υποθετικό σενάριο για να μας δείξει με ποιον τρόπο καλούμαστε να αντιδράσουμε σε τέτοιες εξαιρετικές περιπτώσεις που το δικαίωμα ενός αθώου να μην υποστεί βλάβη θα καταπατηθεί. Η περίπτωση της σωσίβιας λέμβου που μας περιγράφει είναι η εξής : υπάρχουν πέντε επιζώντες μέσα σε μια σωσίβια λέμβο, τέσσερις φυσιολογικοί ενήλικες άνθρωποι και ένας σκύλος. Η βάρκα έχει αρκετό χώρο μόνο για τέσσερα άτομα, οπότε κάποιος πρέπει να φύγει, αλλιώς θα χαθούν όλοι. Το ερώτημα που τίθεται είναι ποιο άτομο πρέπει να εγκαταλείψει τη βάρκα. Ο

[26] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 317-318.
[27] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. xxvi-xxvii, 150-231, 285, 351 και Jamieson, D. (1990). Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance : A Critique of Regan's Theory of Rights. In *Ethics*. σσ. 349-362.

Regan θα απαντήσει ότι ο σκύλος είναι αυτός που πρέπει να εγκαταλείψει τη βάρκα, διότι όλοι πάνω στη βάρκα έχουν ίση εγγενή αξία και ένα ίσο πρωταρχικό δικαίωμα να μην υποστούν βλάβη, αλλά η βλάβη που είναι ο θάνατος για καθέναν από τους τέσσερις ανθρώπους είναι μια μεγαλύτερη πρωταρχική απώλεια και έτσι μια μεγαλύτερη πρωταρχική βλάβη σε σχέση με του σκύλου. Έτσι, η πεποίθησή του ότι ο σκύλος είναι αυτός που πρέπει να θυσιαστεί δικαιολογείται με επίκληση στην αρχή της μη χειροτέρευσης. Το να σώσουμε τον σκύλο και να πετάξουμε οποιονδήποτε από τους ανθρώπους στη θάλασσα θα είναι σαν να δίνουμε στον σκύλο περισσότερα από όσα του οφείλονται. Θα είναι, δηλαδή, σαν να μετράμε τη μικρότερη βλάβη που γίνεται στον σκύλο ως ίση ή μεγαλύτερη από τη μεγαλύτερη βλάβη που θα γίνει σε οποιονδήποτε από τους ανθρώπους αν πεταχτεί στη θάλασσα. Ο σεβασμός για τα ίσα πρωταρχικά δικαιώματά τους δεν θα το επιτρέψει αυτό. Επιπλέον, ο Regan θεωρεί ότι θα έπρεπε να οδηγηθούμε στην ίδια επιλογή ακόμα κι αν είχαμε να επιλέξουμε μεταξύ των τεσσάρων ανθρώπων και χιλίων σκύλων. Βλέπουμε, δηλαδή, ότι ο Regan στην περίπτωση της σωσίβιας λέμβου εφαρμόζει την αρχή της μη χειροτέρευσης και στηρίζει την απόφασή του στην εκτίμηση των απωλειών κάθε ατόμου με ισότητα, ως κατόχων ίσης εγγενούς αξίας και του ίσου πρωταρχικού δικαιώματος να μην υποστούν βλάβη. Ο ίδιος μάς επισημαίνει ότι αυτή η πρακτική πρέπει να εφαρμόζεται μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις και δεν μπορεί δίκαια να γενικευτεί σε μη εξαιρετικές περιπτώσεις.[28]

Μια παραλλαγή που μπορεί να γίνει στην περίπτωση της σωσίβιας λέμβου είναι να κληθούμε να αποφασίσουμε όχι ποιος θα πεταχτεί στη θάλασσα, αλλά ποιο άτομο θα φαγωθεί προκειμένου να επιβιώσουν τα άλλα τέσσερα άτομα. Ο Regan απαντάει ότι και σ' αυτή την περίπτωση ο σκύλος είναι αυτός που θα φαγωθεί για τους ίδιους λόγους που αναφέραμε προηγουμένως. Μας επισημαίνει ότι στις δύσκολες περιστάσεις, όπως είναι οι περιπτώσεις της σωσίβιας λέμβου, η υποχρέωση που έχουμε να είμαστε φυτοφάγοι μπορεί δικαιολογημένα να καταπατηθεί. Φυσικά, ο τρόπος που εκτιμούμε τέτοιες εξαιρετικές περιπτώσεις δεν έρχεται σε αντίθεση με την εναντίωσή μας στις σημερινές πρακτικές που χρησιμοποιούνται στα ζώα της φάρμας. Στην καθημερινότητά μας έχουμε πολλές επιλογές, ώστε να μπορούμε να μην φάμε κρέας, ενώ στην περίπτωση της σωσίβιας λέμβου το να φάνε κρέας είναι θέμα επιβίωσης. Αυτό που οφείλουμε να κάνουμε σε εξαιρετικές περιπτώσεις δεν

[28] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. xxvii-xxxii, 324-327.

μπορούμε δικαιολογημένα να το γενικεύσουμε, ώστε να το χρησιμοποιήσουμε στην καθημερινότητά μας (π.χ. κάποιος που θα σκοτώσει σε αυτοάμυνα δεν δικαιολογείται μετά να σκοτώνει όποιον έχει στο μυαλό του).[29]

Ο Regan κατηγορήθηκε ως ειδιστής για τον τρόπο με τον οποίο χειρίστηκε την περίπτωση της σωσίβιας λέμβου. Για να αποκρούσει αυτόν τον χαρακτηρισμό έφτιαξε μια παραλλαγή στο αρχικό του σενάριο. Υποθέτουμε, λοιπόν, ότι η σωσίβια λέμβος περιέχει έναν σκύλο, τρεις φυσιολογικούς ενήλικες ανθρώπους και έναν άνθρωπο σε μη αναστρέψιμο κώμα. Από τη στιγμή που ο θάνατος για τον άνθρωπο σε μη αναστρέψιμο κώμα δεν αντιπροσωπεύει κάποια απώλεια ή βλάβη, ενώ ο θάνατος για κάθε έναν από τους άλλους ανθρώπους και για τον σκύλο αντιπροσωπεύει μια απώλεια ή βλάβη μεγαλύτερη του μηδενός, θα θυσιάσουμε τον άνθρωπο σε μη αναστρέψιμο κώμα, προκειμένου να σώσουμε τον σκύλο και τους τρεις ενήλικες φυσιολογικούς ανθρώπους. Από το γεγονός ότι σε κάποιες περιπτώσεις ο θάνατος για κάποια μη ανθρώπινα ζώα αντιπροσωπεύει μικρότερη απώλεια από ό,τι αντιπροσωπεύει για κάποιους ανθρώπους, δεν ακολουθεί ότι το ίδιο είναι αληθές για όλα τα ζώα όταν συγκρίνονται με όλους τους ανθρώπους. Η απώλεια που αντιπροσωπεύει ο θάνατος πρέπει να καθοριστεί στη βάση της κάθε περίπτωσης.[30]

# Κεφάλαιο 2ο

## 2. Ηθική σκέψη και θεωρία

Ο Regan αφιερώνει το τέταρτο κεφάλαιο του βιβλίου του *The Case for Animal Rights* (2004) στην περιγραφή των βασικών χαρακτηριστικών της ηθικής σκέψης και θεωρίας και στον τρόπο που ο ίδιος αξιοποιεί αυτά τα χαρακτηριστικά για να δομήσει σταδιακά τη θεωρία του σχετικά με τα δικαιώματα των ζώων. Αρχικά, διαχωρίζει τις εκφράσεις των προσωπικών προτιμήσεων από τις κρίσεις σχετικά με την ηθικότητα. Μας εξηγεί ότι είναι πολύ πιθανό δύο αντιφατικές εκφράσεις των προσωπικών προτιμήσεων να είναι αληθείς την ίδια στιγμή, αλλά ότι αυτό δεν μπορεί να συμβεί με δύο αντιφατικές κρίσεις σχετικά με την ηθικότητα. Όταν οι άνθρωποι λένε ότι κάτι

[29] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 351-353.
[30] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. xxxii-xxxiii.

είναι ηθικά σωστό ή λάθος πρέπει πάντα να δικαιολογήσουν γιατί αποδέχονται την κρίση τους ως σωστή, κάτι το οποίο δεν συμβαίνει στην περίπτωση των προσωπικών προτιμήσεων. Οι προσωπικές μας προτιμήσεις είναι σίγουρα σημαντικές, αλλά δεν απαντάμε σε ηθικά ερωτήματα λέγοντας τι μας αρέσει ή τι δεν μας αρέσει. Επιπλέον, όπως στην περίπτωση των προσωπικών προτιμήσεων, τα προσωπικά συναισθήματα δεν μπορούν να μας παρέχουν απαντήσεις σε ηθικά ερωτήματα. Έτσι, τα ηθικά ερωτήματα για το τι είναι σωστό ή λάθος δεν μπορούν να απαντηθούν με βάση το τι σκέφτεται ή τι νιώθει η πλειοψηφία, ούτε από την επίκληση σε μια ηθική αυθεντία (π.χ. τον θεό).[31] Παρόλο που γνωρίζουμε ότι η κύρια αποστολή της φιλοσοφίας είναι να εξετάζει τις βασικές υποθέσεις της εποχής της με κριτική και προσεκτική σκέψη μέχρις εσχάτων, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι οι φιλόσοφοι είναι ανθρώπινα όντα που υπόκεινται σε όλες τις προκαταλήψεις των κοινωνιών στις οποίες ανήκουν. Κάποιες φορές καταφέρνουν να ελευθερωθούν από την κυρίαρχη ιδεολογία της εποχής τους, ενώ άλλες φορές γίνονται οι πιο ένθερμοι υποστηρικτές της.[32]

Για να μπορέσουμε να περιγράψουμε την ιδανική ηθική κρίση ο Regan θεωρεί ότι πρέπει να εκπληρώνουμε τουλάχιστον έξι διαφορετικές προϋποθέσεις. Η πρώτη είναι η *εννοιολογική διαύγεια* (conceptual clarity), δηλαδή για να μπορούμε να καθορίσουμε αν μια δήλωση είναι αληθής, πρέπει πρώτα να καταλάβουμε τη σημασία του όρου που χρησιμοποιείται. Η δεύτερη προϋπόθεση είναι η *πληροφόρηση* (information), δηλαδή η γνώση του πραγματικού κόσμου στον οποίο εγείρονται τα ηθικά ερωτήματα. Η τρίτη προϋπόθεση είναι η *ορθολογικότητα* (rationality), η οποία περιλαμβάνει κυρίως την ικανότητα να αναγνωρίζουμε τη σύνδεση μεταξύ διαφορετικών ιδεών και να καταλαβαίνουμε ότι αν κάποιες δηλώσεις είναι αληθείς, τότε κάποιες άλλες δηλώσεις πρέπει να είναι αληθείς, ενώ κάποιες άλλες πρέπει να είναι ψευδείς. Για να βρούμε μια ιδανική ηθική κρίση, επομένως, πρέπει να φροντίσουμε να εξερευνήσουμε πώς οι πεποιθήσεις μας συσχετίζονται λογικά με τα άλλα πράγματα που πιστεύουμε ή που δεν πιστεύουμε. Κάθε φορά που κάποιος δεσμεύεται σε μια ομάδα από πεποιθήσεις που δεν μπορούν να είναι όλες αληθείς την ίδια στιγμή, λέμε ότι υποκύπτει σε μια αντίφαση. Έπειτα, η τέταρτη προϋπόθεση είναι η *αμεροληψία* (impartiality), δηλαδή ότι δεν πρέπει να δείχνουμε προτίμηση σε

[31] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 122-126.
[32] Singer, P. (2010). *Η απελευθέρωση των ζώων* (Μτφ.-Επιμ. Σταύρος Καραγεωργάκης). Θεσσαλονίκη : Αντιγόνη, σσ. 365-366.

κάποιον ή σε κάτι όταν προσπαθούμε να βρούμε τη σωστή απάντηση σε ηθικά ερωτήματα, αλλιώς παίρνουμε το ρίσκο να θολώνει η κρίση μας από αδιαλλαξία και προκατάληψη. Η ιδέα της αμεροληψίας είναι στην καρδιά αυτού που κάποιες φορές αναφέρεται ως η *επίσημη αρχή της δικαιοσύνης*, δηλαδή η αρχή ότι δικαιοσύνη σημαίνει όμοια μεταχείριση για όμοια άτομα και αδικία σημαίνει ανόμοια μεταχείριση για όμοια άτομα. Στη συνέχεια, η πέμπτη προϋπόθεση είναι η *ψυχραιμία* (coolness), δηλαδή να μην βρισκόμαστε σε μια συναισθηματικά ενθουσιώδη κατάσταση, αλλά να είμαστε σε μια συναισθηματικά ήρεμη κατάσταση του μυαλού, έχοντας έτσι μεγαλύτερες πιθανότητες να αποφύγουμε τα λάθη. Η έλλειψη της ψυχραιμίας μπορεί εύκολα να οδηγήσει τους ανθρώπους να κρίνουν πρώτα και να ρωτήσουν για τα γεγονότα μετά. Τέλος, η έκτη προϋπόθεση είναι οι *έγκυρες ηθικές αρχές* (valid moral principles), δηλαδή τα κριτήρια που χρειαζόμαστε για τη λογική αξιολόγηση και επιλογή μεταξύ συναγωνιζόμενων ηθικών αρχών, ώστε όχι μόνο να κάνουμε τη σωστή κρίση, αλλά να την κάνουμε και για τους ορθούς λόγους.[33]

Στη συνέχεια, ο Regan αναφέρεται στις ελάχιστες απαιτήσεις που μπορούμε να έχουμε από μια έγκυρη ηθική αρχή. Ξεκινάει από το γεγονός ότι κάθε ηθική αρχή πρέπει να είναι *συνεπής* (consistent), δηλαδή όλες οι δηλώσεις της πρέπει να είναι αληθείς την ίδια στιγμή, ώστε να μπορεί να μας παράσχει μια βάση στην οποία θα στηριζόμαστε για να μπορούμε λογικά να αποφασίζουμε ποιες δράσεις είναι σωστές και ποιες λάθος. Έτσι, ο *ηθικός σχετικισμός* (ethical relativism), σύμφωνα με την οπτική του οποίου μια δράση είναι σωστή ή λάθος οποτεδήποτε η πλειοψηφία σε οποιαδήποτε δεδομένη κοινωνία την εγκρίνει ή δεν την εγκρίνει αντίστοιχα, δεν μπορεί να είναι μια έγκυρη ηθική αρχή. Έπειτα, μας λέει ότι κάθε ηθική αρχή πρέπει να έχει *επαρκή σκοπιά* (adequate scope). Όσο ευρύτερη είναι η σκοπιά της αρχής, τόσο μεγαλύτερη είναι η ενδεχόμενη χρήση της, ενώ όσο πιο περιορισμένη είναι η σκοπιά της, τόσο πιο περιορισμένο θα είναι το εύρος των εφαρμογών της. Επιπλέον, μια έγκυρη ηθική αρχή πρέπει να έχει μια συγκεκριμένη και καθορισμένη κατεύθυνση, δηλαδή να έχει *ακρίβεια* (precision), αλλιώς θα είμαστε αβέβαιοι σχετικά με αυτό που πρέπει να κάνουμε για να την ακολουθήσουμε. Παρ' όλα αυτά, η υπερβολική ακρίβεια ή η ακρίβεια λάθος είδους είναι αθέμιτες απαιτήσεις. Τέλος, οι ηθικές αρχές πρέπει να μπορούν να συμμορφώνονται με τις ηθικές μας διαισθήσεις, κάτι το οποίο είναι αρκετά αμφιλεγόμενο ως κριτήριο. Αυτό που πρέπει

[33] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 126-130.

να προσπαθήσουμε να πετύχουμε είναι μια «αναστοχαστική ισορροπία» μεταξύ των θεωρημένων μας πεποιθήσεων και των ηθικών μας αρχών. Επομένως, δεν είναι λάθος να επικαλούμαστε τη συμμόρφωση των θεωρημένων μας πεποιθήσεων με τις ηθικές αρχές για να ελέγξουμε την εγκυρότητα αυτών των αρχών, εκτός και αν μας δοθεί ένα καλό επιχείρημα για να μην το κάνουμε.[34]

Τέλος, όταν καλούμαστε να αξιολογήσουμε κάποιες ηθικές θεωρίες δεν πρέπει να ξεχνάμε την *αρχή της απλότητας* (the principle of simplicity) ή αλλιώς *αρχή της οικονομίας* (the principle of parsimony). Σύμφωνα με αυτή την αρχή, όσο λιγότερες ηθικές υποθέσεις έχουμε, τόσο το καλύτερο. Όταν χρειάζεται να θυμόμαστε πολλές αρχές προκειμένου να πάρουμε μια ηθική απόφαση, τότε αυξάνονται οι πιθανότητες αυτές οι αρχές να συγκρούονται μεταξύ τους και να δυσκολευτούμε στην τελική μας επιλογή. Έτσι, ανάμεσα σε δύο συναγωνιζόμενες ηθικές θεωρίες, αν όλα τα υπόλοιπα είναι ίδια, θα πρέπει να επιλέξουμε την πιο απλή θεωρία έναντι της πιο σύνθετης, δηλαδή τη θεωρία που κάνει τις λιγότερες μη αποδείξιμες υποθέσεις.[35]

## 2.1 Οι συνεπειοκρατικές και οι μη συνεπειοκρατικές ηθικές θεωρίες

Ο Regan προβαίνει στον διαχωρισμό των ηθικών θεωριών σε δύο μεγάλες κατηγορίες. Απ' τη μια πλευρά τοποθετεί τις *συνεπειοκρατικές* (consequentialist) ηθικές θεωρίες ή αλλιώς *τελολογικές* (teleological) θεωρίες και απ' την άλλη πλευρά τοποθετεί τις *μη συνεπειοκρατικές* (nonconsequentialist) ηθικές θεωρίες ή αλλιώς *δεοντολογικές* (deontological) θεωρίες.[36]

Σύμφωνα με τις συνεπειοκρατικές ηθικές θεωρίες μια πράξη κρίνεται ως σωστή ή λανθασμένη ανάλογα με τις συνέπειες ή τα αποτελέσματα που θα επιφέρει. Έτσι, οι υποστηρικτές αυτών των θεωριών ισχυρίζονται ότι έχουμε μια θετική ηθική υποχρέωση να εκτελέσουμε τις πράξεις που θα επιφέρουν τις καλύτερες συνέπειες,

[34] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. xviii-xxi, 131-136.
[35] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 145-147 και Singer, P. (2010), ό.π., σ. 67.

[36] Regan, T. (2004), ό.π., σ. 140.

ενώ έχουμε μια αρνητική υποχρέωση να μην εκτελέσουμε τις πράξεις που θα επιφέρουν τις χειρότερες συνέπειες. Υπάρχουν διαφορετικές εκδοχές συνεπειοκρατικών θεωριών ανάλογα με τον τρόπο που εξετάζονται οι συνέπειες. Μια εκδοχή είναι ο *ηθικός εγωισμός* (ethical egoism) ή αλλιώς *ορθολογικός εγωισμός* (rational egoism) σύμφωνα με την οπτική της οποίας μόνο οι συνέπειες που επηρεάζουν τον ατομικό πράττοντα έχουν άμεση ηθική σημασία. Μια δεύτερη εκδοχή συνεπειοκρατικής θεωρίας είναι ο *ωφελιμισμός* (utilitarianism), όπου οι συνέπειες που έχουν άμεση ηθική σημασία δεν περιορίζονται μόνο στον ατομικό πράττοντα, αλλά επεκτείνονται στον καθένα που επηρεάζεται από τα αποτελέσματα των πράξεων. Για τον ωφελιμιστή η *αρχή της ωφέλειας* (principle of utility) είναι αυτή που καθορίζει αυτό που οφείλουμε ηθικά να πράξουμε, ώστε να φέρουμε τις καλύτερες συνολικές συνέπειες για τον καθένα που επηρεάζεται από το αποτέλεσμα. Όλες, όμως, οι εκδοχές συνεπειοκρατικών θεωριών πρέπει να συνοδεύονται από μια θεωρία εσωτερικής αξίας (intrinsic value) σχετικά με το ποιες συνέπειες είναι εγγενώς άξιες ή ανάξιες. Η θεωρία της αξίας που υποστηρίχθηκε από τους κλασικούς ωφελιμιστές, τον **Jeremy Bentham** και τον **John Stuart Mill** είναι η *αξία του ηδονισμού* (value hedonism), σύμφωνα με την οποία μόνο η ευχαρίστηση είναι εγγενώς άξια και μόνο ο πόνος είναι εγγενώς ανάξιος. Η δεύτερη θεωρία, η οποία υποστηρίζεται από σύγχρονους ωφελιμιστές, όπως ο **Peter Singer** και ο **Richard Mervyn Hare**, είναι η *θεωρία της προτίμησης* (the preference theory), σύμφωνα με την οποία αυτό που έχει θετική εγγενή αξία είναι η ικανοποίηση των προτιμήσεων, δηλαδή των επιθυμιών ή των στόχων, ενώ αυτό που έχει αρνητική εγγενή αξία είναι η ματαίωσή τους. Έτσι, για τον ωφελιμισμό οι καλύτερες συνολικές συνέπειες για οποιονδήποτε επηρεάζεται από το αποτέλεσμα περιλαμβάνει όλους αυτούς που μπορούν να βιώσουν ευχαρίστηση και πόνο (ηδονιστικός ωφελιμισμός) ή όλους αυτούς που μπορούν να έχουν προτιμήσεις οι οποίες μπορούν να ικανοποιηθούν ή να ματαιωθούν (ωφελιμισμός της προτίμησης). Οι ωφελιμιστές προσφέρουν αντιφατικές οπτικές σχετικά με αυτό που κάνει κάποιες συνέπειες καλύτερες από άλλες και έχουν ασυμβίβαστες οπτικές σχετικά με το πώς να χρησιμοποιήσουν την αρχή της ωφέλειας. Απ' τη μια πλευρά έχουμε τους *κανονολογικούς ωφελιμιστές* (rule utilitarians), οι οποίοι υποστηρίζουν ότι αυτή η αρχή πρέπει να χρησιμοποιηθεί για να καθορίσει ποιους κανόνες συμπεριφοράς πρέπει να ακολουθήσουμε όλοι. Απ' την άλλη έχουμε τους *πραξιακούς ωφελιμιστές* (act utilitarians), οι οποίοι υποστηρίζουν ότι η αρχή της ωφέλειας πρέπει να χρησιμοποιηθεί για να καθορίσει αυτό που σε

κάθε ατομική περίπτωση είναι πράξεις υποχρέωσης, σωστού και λάθους, ανεξάρτητα από τις επικλήσεις στους κανόνες που προτιμούν οι κανονολογικοί ωφελιμιστές.[37]

Οι μη συνεπειοκρατικές ηθικές θεωρίες αρνούνται ότι το ηθικά σωστό, το λάθος και το καθήκον εξαρτώνται μόνο από την αξία των συνεπειών των πράξεών μας, είτε για τους εαυτούς μας ατομικά (ηθικός εγωισμός) είτε για τον καθένα που επηρεάζεται από το αποτέλεσμα (ωφελιμισμός). Παρ' όλα αυτά δεν συμφωνούν όλες οι μη συνεπειοκρατικές θεωρίες για το αν η αξία των συνεπειών έχει κάποιο ρόλο να παίξει στον καθορισμό αυτού που οφείλουμε να κάνουμε. Κάποιες ακραίες δεοντολογικές θεωρίες υποστηρίζουν ότι η αξία των συνεπειών είναι εντελώς άσχετη για αυτό τον καθορισμό, ενώ άλλες μετριοπαθείς δεοντολογικές θεωρίες υποστηρίζουν ότι παράλληλα με την αξία των συνεπειών είναι και άλλα πράγματα σχετικά. Ο **Immanuel Kant** (1724-1804) μάς παρέχει ένα παράδειγμα μιας ακραίας δεοντολογικής θεωρίας. Ο Kant υποστηρίζει ότι υπάρχει μια υπέρτατη αρχή της ηθικότητας, την οποία αποκαλεί «κατηγορική προστακτική» (the categorical imperative) και η οποία μπορεί να διατυπωθεί με εναλλακτικούς αλλά ισοδύναμους τρόπους. Αυτό που έχει καταλήξει να ονομάζεται *ο Τύπος του Παγκόσμιου Νόμου* (the Formula of Universal Law), δηλώνει ότι πρόκειται να πράξουμε έτσι ώστε το απόφθεγμα (maxim) της πράξης μας να μπορεί να επιθυμείται να είναι ένας παγκόσμιος νόμος. Αυτό που ζητάει αυτό το απόφθεγμα να κάνουμε είναι να αναρωτηθούμε αν οποιοσδήποτε μπορεί να κάνει αυτό που κάνουμε, για τους λόγους ή τις προθέσεις που έχουμε. Αν το απόφθεγμά μας δεν μπορεί να είναι επιθυμητό ως ένας παγκόσμιος νόμος, που θα μπορούσε να ακολουθήσει οποιοσδήποτε, τότε αυτό που κάνουμε είναι λάθος. Θεωρήσεις σχετικά με την αξία των συνεπειών είναι συνολικά άσχετες με τον καθορισμό τού πού βρίσκεται το καθήκον μας, σύμφωνα με τον Kant. Έπειτα, ένα δεύτερο παράδειγμα μη συνεπειοκρατικής ηθικής θεωρίας είναι αυτή που μπορούμε να ορίσουμε ως *η οπτική των δικαιωμάτων* (the rights view). Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία, ορισμένα άτομα έχουν ηθικά δικαιώματα (π.χ. το δικαίωμα στη ζωή) ανεξάρτητα από θεωρήσεις σχετικά με την αξία των συνεπειών, είτε για αυτούς ατομικά, είτε για οποιονδήποτε άλλο. Για την οπτική των δικαιωμάτων, τα δικαιώματα είναι πιο βασικά από την ωφέλεια και ανεξάρτητα από αυτή. Οι υποστηρικτές της οπτικής των δικαιωμάτων δεν ισχυρίζονται ότι όλα τα

[37] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 141-143.

ηθικά δικαιώματα είναι απόλυτα, με την έννοια ότι δεν μπορούν ποτέ να καταπατηθούν από άλλες ηθικές θεωρήσεις.[38]

### 2.2 Οπτικές έμμεσου και άμεσου καθήκοντος

Ένας άλλος διαχωρισμός που κάνει ο Regan για να εξετάσει τις υπάρχουσες θεωρίες σχετικά με τα δικαιώματα των ζώων είναι ανάμεσα στις οπτικές του *έμμεσου καθήκοντος* (indirect duty views) και στις οπτικές του *άμεσου καθήκοντος* (direct duty views). Στις οπτικές του έμμεσου καθήκοντος επικρατεί η αντίληψη ότι δεν έχουμε καθήκοντα άμεσα προς τα μη ανθρώπινα ζώα, αλλά ότι τα ζώα αποτελούν ένα είδος μέσου για να εκπληρώσουμε τα άμεσα καθήκοντα που οφείλουμε στους εαυτούς μας ή στα άλλα ανθρώπινα όντα ή στον Θεό. Σύμφωνα με αυτές τις οπτικές, δηλαδή, έχουμε καθήκοντα που περιλαμβάνουν τα μη ανθρώπινα ζώα, αλλά όχι καθήκοντα προς τα ζώα. Παράδειγμα οπτικής έμμεσου καθήκοντος μπορούμε να εντοπίσουμε στη *συμβολαιοκρατία* (contractarianism). Απ' την άλλη πλευρά στις οπτικές άμεσου καθήκοντος υποστηρίζεται ότι έχουμε καθήκοντα άμεσα προς τα ζώα. Αυτές οι οπτικές πολλές φορές διαφέρουν ως προς το ποια άμεσα καθήκοντα έχουμε και ως προς το γιατί έχουμε αυτά τα καθήκοντα. Παραδείγματα οπτικών άμεσου καθήκοντος αποτελούν ο *ωφελιμισμός* (utilitarianism) και η *οπτική βιαιότητας-ευγένειας* (cruelty-kindness view), τις οποίες θα δούμε πιο αναλυτικά παρακάτω.[39]

# Κεφάλαιο 3ο

## 3 Το ζήτημα της απόδοσης επίγνωσης ή συνείδησης στα ζώα

Ο Tom Regan θεωρεί ότι το να αποδίδουμε συνειδητή επίγνωση στα ζώα αποτελεί μέρος της κοινής λογικής των ανθρώπων και βρίσκεται σε αρμονία με τη γλώσσα που χρησιμοποιούμε στην καθημερινότητα. Είμαστε πλέον τόσο συνηθισμένοι να θεωρούμε ότι τα ζώα έχουν συνείδηση που πολλοί εκπλήσσονται όταν μαθαίνουν ότι έχει υποστηριχθεί το αντίθετο. Ένα τέτοιο παράδειγμα άρνησης

[38] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 143-145.
[39] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 150-151 και Regan, T., Singer, P. (1989), ό.π., σσ. 105-111.

στο να αποδοθεί συνείδηση στα μη ανθρώπινα ζώα αποτελεί η οπτική του René Descartes.[40]

## 3.1 Η οπτική του René Descartes

Ο Γάλλος φιλόσοφος του 17ου αιώνα **René Descartes** (1596-1650)[41] δεν δέχεται ότι τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν συνείδηση και τα χαρακτηρίζει ως *απερίσκεπτα κτήνη* (thoughtless brutes) ή ως *αυτόματα* (automata) ή ως *μηχανές* (machines). Ο Descartes θεωρεί ότι τα μη ανθρώπινα ζώα δεν έχουν επίγνωση για τίποτα και ότι δεν μπορούν να βιώσουν την πείνα, τη δίψα, τον φόβο, την οργή, την ευχαρίστηση ή τον πόνο. Παρομοιάζει τα μη ανθρώπινα ζώα με ρολόγια, τα οποία μπορούν να κρατάνε τον χρόνο καλύτερα από εμάς, αλλά δεν έχουν συνείδηση από μόνα τους. Ο ίδιος δεν αρνείται ότι τα μη ανθρώπινα ζώα είναι ζωντανά με την έννοια ότι συνεχίζει να χτυπά η καρδιά τους, ούτε αρνείται ότι αυτά αισθάνονται. Πιο συγκεκριμένα, ο Descartes θεωρεί ότι υπάρχουν τρεις βαθμοί αισθαντικότητας (sensation). Ο 1ος βαθμός είναι η άμεση επίδραση των σωματικών οργάνων από τα εξωτερικά ερεθίσματα. Ο 2ος βαθμός είναι τα άμεσα ψυχικά αποτελέσματα που προκαλούνται εξαιτίας της ένωσης του νου με τα σωματικά όργανα που επηρεάστηκαν και ο 3ος βαθμός είναι όλες οι κρίσεις που έχουμε συνηθίσει να κάνουμε από τα προηγούμενα χρόνια μας σχετικά με πράγματα εξωτερικά από εμάς. Έτσι, ο πρώτος βαθμός αισθαντικότητας είναι κοινός στα ζώα και στους ανθρώπους, καθώς εξαρτάται μόνο από την κατοχή του κατάλληλου σωματικού οργάνου που μπορεί να διεγερθεί από εξωτερικά ερεθίσματα. Οι άλλοι δύο βαθμοί αισθαντικότητας είναι εφικτοί μόνο αν υπάρχει ένας νους (mind), είτε για να διαμορφώσει μια ένωση με τα σωματικά όργανα που επηρεάζονται (δεύτερος βαθμός), είτε για να περάσει κρίσεις σχετικά με πράγματα εξωτερικά από εμάς (τρίτος βαθμός). Ο Descartes, όμως, θεωρεί ότι τα ζώα δεν έχουν νου. Οπότε δεν έχουν τον δεύτερο και τον τρίτο βαθμό αισθαντικότητας. Επομένως, σύμφωνα με την κατανόηση του Descartes για την αισθαντικότητα μπορούμε να πούμε ότι τα μη

[40] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 2-3.

[41] Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τον Descartes βλέπε Kenny, A. (Επιμ.). (2005). *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*. (Μτφ. Δέσποινα Ρισσάκη). Αθήνα : Νεφέλη, σσ. 158-180 και Πλάγγεσης, Γ. (2009). *Νεότερη Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία – Φιλοσοφικός λόγος, κριτική της θρησκείας και ιδεολογία*. Αθήνα : Κριτική, σσ. 49-86.

ανθρώπινα ζώα έχουν αισθήσεις, αλλά δεν έχουν συνείδηση, δηλαδή δεν είναι ικανά να σκέφτονται για οτιδήποτε.[42]

Όπως μας πληροφορεί ο Regan, από πηγές εκείνης της εποχής μαθαίνουμε ότι οι επιστήμονες που είχαν επηρεαστεί από τη διδασκαλία του Descartes χτυπούσαν τους σκύλους με πλήρη αδιαφορία και κορόιδευαν όσους τους λυπόντουσαν. Αυτοί οι επιστήμονες θεωρούσαν ότι τα μη ανθρώπινα ζώα είναι σαν τα ρολόγια και ότι το κλάμα τους είναι απλά ο θόρυβος μιας μικρής χορδής που πάλλεται όταν τα χτυπάνε, αλλά ότι ολόκληρο το σώμα τους δεν νιώθει κάτι. Επιπλέον, κάρφωναν τα ζώα πάνω σε πίνακες από τις τέσσερις πατούσες τους για να τα ζωοτομήσουν, ώστε να δουν την κυκλοφορία του αίματος. Η πρακτική αυτών των φυσιολόγων ήταν σε συνάρτηση με το πνεύμα των διδασκαλιών του Descartes, παρόλο που ο ίδιος είχε έναν κατοικίδιο σκύλο που τον μεταχειριζόταν ευγενικά, δηλαδή σαν να είχε συνείδηση. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι αναφερόμαστε σε μια εποχή που στην Ευρώπη είχε αρχίσει να διαδίδεται ταχύτατα ο πειραματισμός σε μη ανθρώπινα ζώα. Εφόσον τότε δεν υπήρχε η αναισθησία, τα πειράματα έκαναν τα ζώα να συμπεριφέρονται με έναν τρόπο που έδειχναν ότι υπέφεραν από φρικτούς πόνους. Έτσι, η θεωρία του Descartes επέτρεπε στους πειραματιστές να αψηφήσουν οποιονδήποτε πιθανό ενδοιασμό είχαν κάτω από αυτές τις συνθήκες. Πολλοί εξέχοντες φυσιολόγοι εκείνης της περιόδου δήλωναν ότι ήταν καρτεσιανοί, αλλά και ο ίδιος ο Descartes έκανε ανατομία σε ζωντανά ζώα προκειμένου να αποκτήσει περισσότερες γνώσεις περί ανατομίας.[43]

Ο Regan υποστηρίζει ότι ο Descartes μάλλον γνώριζε καλά τη σκοπιά της κοινής λογικής ότι τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν συνείδηση, αλλά θεωρούσε ότι αυτή η πεποίθησή μας αποτελεί μια προκατάληψη που αποκτούμε από τη νεαρή μας ηλικία, δηλαδή μια πεποίθηση που δεχόμαστε άκριτα χωρίς να δίνουμε την αρμόζουσα προσοχή για να τη δικαιολογήσουμε. Η διαφωνία τού Descartes με αυτούς που δέχονται ότι τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν συνείδηση δεν αφορά σε κάποιο γεγονός σχετικό με τη φανερή συμπεριφορά των μη ανθρώπινων ζώων, αλλά στον τρόπο που μπορούμε να εξηγήσουμε ή να κατανοήσουμε με τον καλύτερο τρόπο αυτή τη συμπεριφορά τους. Ο Descartes στην επιστημονική εξήγηση που δίνει για τη συμπεριφορά των μη ανθρώπινων ζώων φαίνεται να αποδέχεται την *αρχή της*

[42] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 3-4 και Jamieson, D. (2002). On the Ethics of the Use of Animals in Science (with Tom Regan). In *Morality's progress – Essays on Humans, Other Animals, and the Rest of Nature*. Oxford : Clarendon Press, σσ. 105-108.
[43] Regan, T. (2004), ό.π., σ. 5 και Singer, P. (2010), ό.π., σσ. 319-320.

*οικονομίας ή απλότητας* (the principle of parsimony or simplicity).[44] Θεωρεί ότι έχει να επιλέξει ανάμεσα σε δύο εναλλακτικές εξηγήσεις. Η πρώτη εναλλακτική είναι η *Μηχανιστική Εναλλακτική* (the Mechanistic Alternative), η οποία εξηγεί τη συμπεριφορά των ζώων με καθαρά μηχανιστικούς όρους. Σύμφωνα με αυτή την εναλλακτική τα μη ανθρώπινα ζώα θεωρούνται ως «μηχανές της φύσης», οι οποίες διαφέρουν από τις υπόλοιπες μηχανές στο γεγονός ότι είναι ζωντανά, ενώ μοιάζουν στο γεγονός ότι δεν έχουν συνείδηση. Η δεύτερη εναλλακτική, η *Μη Μηχανιστική Εναλλακτική* (the Nonmechanistic Alternative) δεν διαφωνεί με την πρώτη σε γεγονότα που αφορούν στην ανατομία, τη φυσιολογία ή τη συμπεριφορά των μη ανθρώπινων ζώων, αλλά επιβεβαιώνει ότι πολλά ζώα, όχι μόνο οι άνθρωποι, έχουν συνείδηση. Αυτή η δεύτερη εναλλακτική εμφανίζεται να είναι λιγότερο απλή από τη Μηχανιστική Εναλλακτική, καθώς υποθέτει ότι τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν περισσότερο ή λιγότερο συνείδηση. Ο Descartes, λοιπόν, ακολουθώντας την αρχή της απλότητας επιλέγει τη Μηχανιστική Εναλλακτική για να εξηγήσει τη συμπεριφορά των μη ανθρώπινων ζώων.[45]

Ως απάντηση στον Descartes, ο Γάλλος φιλόσοφος και φυσικός του 18ου αιώνα **Julien Offay de La Mettrie** λέει ότι η Μηχανιστική Εναλλακτική μπορεί να εξηγήσει με τον ίδιο μηχανιστικό τρόπο τη συμπεριφορά των ανθρώπων και να τους θεωρήσει ως απλές «μηχανές». Ο Descartes, όμως, υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι σε αντίθεση με τα άλλα ζώα πρέπει να θεωρούνται ότι έχουν συνείδηση, επειδή είναι αθάνατοι. Παρ' όλα αυτά, όπως παρατηρεί ο Regan, αυτή η σύνδεση της συνείδησης με την αθάνατη ψυχή είναι προβληματική. Όσοι αρνούνται ότι υπάρχει μεταθανάτια ζωή δεν είναι δεσμευμένοι να αρνηθούν τη δική τους συνείδηση σε αυτή τη ζωή ή να προχωρήσουν σε παρόμοια άρνηση στην περίπτωση των άλλων. Ίσως ο Descartes να επηρεάστηκε σ' αυτή την περίπτωση από τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις ή από τις θρησκευτικές πεποιθήσεις των εκκλησιαστικών προσώπων που ήταν υποχρεωμένος να ευχαριστήσει, αλλά αυτό δεν μπορεί να αποδοθεί ως σεβασμός στην αρχή της οικονομίας. Επομένως, δεν μπορούμε να εντοπίσουμε κάποιον καλό λόγο για τον οποίο ο Descartes εξισώνει τον (συνειδητό) νου και την (αθάνατη) ψυχή. Σε αντίθεση με την οπτική της Μηχανιστικής Εναλλακτικής, απαραίτητη προϋπόθεση για κάθε

[44] Αυτή η αρχή συχνά αναφέρεται ως «το ξυράφι του Ockham» και σημαίνει ότι είναι λογικά προτιμότερο να εξηγούμε τα φαινόμενα κάνοντας όσες λιγότερες παραδοχές είναι δυνατό. Ο Άγγλος φιλόσοφος του 14ου αιώνα William Ockham δηλώνει σχετικά με αυτή την αρχή ότι εμείς «δεν πρέπει ποτέ να πολλαπλασιάζουμε οντότητες πάνω από την αναγκαιότητα».
[45] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 5-9.

εργασία στην ηθική φιλοσοφία είναι να δεχτούμε ότι τα ανθρώπινα όντα δεν είναι «μη σκεπτόμενα κτήνη». Η προσπάθειά μας να καταλάβουμε την ηθικότητα των πράξεών μας ή των θεσμών μας πρέπει να στηριχθεί σε βέβαιες προϋποθέσεις σχετικά με το είδος του πλάσματος που είμαστε και μια ελάχιστη προϋπόθεση από αυτή την άποψη είναι ότι είμαστε πλάσματα με μια πνευματική ζωή.[46]

Ανεξάρτητα, λοιπόν, από τις θεωρήσεις περί αθάνατης ψυχής, ο Descartes θεωρεί ότι η *γλωσσική συμπεριφορά* (linguistic behavior) είναι ένα είδος συμπεριφοράς που μπορούμε να εντοπίσουμε μόνο στους ανθρώπους και προτείνει να χρησιμοποιήσουμε το *γλωσσικό τεστ* (language test) για να μπορέσουμε να καθορίσουμε ποια άτομα έχουν συνείδηση. Τα άτομα που είναι ικανά να εκφράσουν τις σκέψεις τους χρησιμοποιώντας μια γλώσσα (είτε με λέξεις, είτε με τα ισοδύναμά τους) περνάνε το τεστ και έτσι δείχνουν ότι έχουν συνείδηση, ενώ τα άτομα που αποτυγχάνουν να το περάσουν αποδεικνύονται ότι δεν έχουν σκέψεις και έτσι δεν έχουν συνείδηση. Ο Descartes θεωρεί ότι κανένα μη ανθρώπινο ζώο δεν μπορεί να περάσει αυτό το τεστ. Φυσικά, ο ίδιος δεν θα μπορούσε να γνωρίζει τις προσπάθειες που έγιναν μεταγενέστερα να διδαχτεί σε πρωτεύοντα (γορίλες και χιμπατζήδες) μια γλώσσα (π.χ. η αμερικάνικη νοηματική γλώσσα των κωφάλαλων). Αυτά τα τεστ έδειξαν ότι οι χιμπατζήδες κατάφεραν να κάνουν χρήση της νοηματικής γλώσσας, αλλά ότι με το πέρασμα του χρόνου οι εκφράσεις τους ήταν λιγότερο αυθόρμητες και λιγότερο γνήσιες συγκριτικά με αυτές ενός ανθρώπινου παιδιού. Σίγουρα δεν πρέπει να αποδώσουμε πρόωρα στα μη ανθρώπινα ζώα σημαντικές γλωσσικές ικανότητες, αλλά ακόμα κι αν υπάρχουν κάποια ζώα που είναι ικανά να χρησιμοποιήσουν τη γλώσσα για εκφράσουν τις σκέψεις τους, αυτό δεν αποδεικνύει ότι τα υπόλοιπα είδη ζώων είναι απλά «μη σκεπτόμενα κτήνη». Αν δεχόμασταν ότι η συνείδηση εξαρτάται αποκλειστικά από το να είναι κάποιος χρήστης μιας γλώσσας, θα ήμασταν υποχρεωμένοι να πούμε ότι τα παιδιά, πριν φτάσουν στην ηλικία που μπορούν να μιλάνε, δεν μπορούν να έχουν επίγνωση για τίποτα. Αυτό δεν θα μπορούσε με κανένα τρόπο να εξηγήσει πώς μπορούν να μάθουν τα παιδιά να χρησιμοποιούν μια γλώσσα. Οι οδηγίες για τη χρήση της γλώσσας απαιτούν τη συνειδητή λήψη από την πλευρά του μαθητή. Επιπλέον, κάποιοι διανοητικά αποδυναμωμένοι άνθρωποι, οι οποίοι έχουν έλλειψη της δυνατότητας για γλωσσική εκμάθηση, φαίνεται να έχουν

[46] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 9-10, 17-18 και Singer, P. (2010), ό.π., σσ. 317-318.

συνείδηση για κάποια πράγματα. Επομένως, η χρήση της γλώσσας δεν μπορεί να είναι ένα λογικό τεστ για να καθορίσουμε ποια άτομα έχουν συνείδηση.[47]

Ακόμα και στις μέρες μας κάποιοι φιλόσοφοι, επηρεασμένοι πιθανώς από τον Αυστριακό φιλόσοφο **Ludwig Wittgenstein,** υποστηρίζουν ότι δεν μπορούμε να αναγνωρίσουμε καταστάσεις συνείδησης σε όντα που δεν κάνουν χρήση μιας γλώσσας. Σε αντίθεση με αυτούς τους φιλοσόφους, ο Peter Singer, ακολουθώντας την οπτική του Bentham θεωρεί ότι η συμπεριφορά μας απέναντι σε ένα ον δεν πρέπει να σχετίζεται με τη δυνατότητα χρήσης μιας γλώσσας. Ο ίδιος υποστηρίζει ότι η γλώσσα μπορεί να είναι απαραίτητη για την αφηρημένη σκέψη, αλλά καταστάσεις, όπως ο πόνος, είναι περισσότερο πρωτογενείς και δεν έχουν καμία σχέση με τη γλώσσα. Επιπλέον, η γλώσσα είναι λιγότερο σημαντική από άλλες μη γλωσσικές μορφές επικοινωνίας και τα βασικά σήματα που χρησιμοποιούμε για να δείξουμε τα συναισθήματά μας δεν είναι ιδιάζοντα χαρακτηριστικά του είδους μας. Τα βρέφη των ανθρώπων και τα μικρά παιδιά δεν μπορούν να χρησιμοποιήσουν τη γλώσσα, αλλά αυτό δεν συνεπάγεται ότι δεν μπορούν να υποφέρουν. Το γεγονός ότι οι φυσιολογικοί ενήλικες άνθρωποι έχουν σε ορισμένους τομείς ανώτερες πνευματικές ικανότητες δεν συνεπάγεται ότι υποφέρουν περισσότερο λόγω αυτών των ικανοτήτων. Μπορεί μερικές φορές τα μη ανθρώπινα ζώα να υποφέρουν περισσότερο εξαιτίας της μειωμένης τους αντίληψης. Άρα, δεν υπάρχουν ισχυροί λόγοι είτε επιστημονικοί, είτε φιλοσοφικοί που να μας κάνουν να θεωρούμε τον πόνο που νιώθουν τα μη ανθρώπινα ζώα λιγότερο σημαντικό από τον ισόποσο πόνο που νιώθουν οι άνθρωποι, εκτός κι αν είμαστε ειδιστές.[48]

## 3.2 Η εξελικτική θεωρία

Σε αντίθεση με την οπτική του Descartes, η *εξελικτική θεωρία* (evolutionary theory) μάς παρέχει μια σημαντικά διαφορετική προσέγγιση στο ερώτημα σχετικά με το αν τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν συνείδηση. Ο Άγγλος φυσιοδίφης και γεωλόγος **Charles Robert Darwin** (Δαρβίνος, 1809-1882), θεμελιωτής της εξελικτικής θεωρίας, αρνείται εμφατικά ότι οι Homo sapiens είναι το μόνο είδος του οποίου τα μέλη έχουν συνείδηση. Ο ίδιος ισχυρίζεται ότι τα ανώτερα θηλαστικά μοιάζουν με

[47] Regan, T. (2004), ό.π. σσ. 10-17.
[48] Singer, P. (2010), ό.π., σσ. 69-74.

τον άνθρωπο στις πνευματικές τους ικανότητες και ότι η μεγάλη διαφορά τους στον νου είναι σε βαθμό και όχι σε είδος. Αυτή η ομοιότητά τους στηρίζεται στην εμφανή πολυπλοκότητα της ανθρώπινης και ζωικής ανατομίας και φυσιολογίας και στη βασική πεποίθηση ότι οι πιο σύνθετες μορφές της ζωής έχουν εξελιχθεί από πιο απλές μορφές, αν και όχι απαραίτητα από τις ίδιες μορφές ζωής σε κάθε περίπτωση. Είναι πιθανό να υπάρχουν αρκετές διαφορετικές διακλαδώσεις της εξελικτικής ανάπτυξης ή γραμμές καταγωγής, οι οποίες αν και ξεκινάνε από το ίδιο σημείο αποκλίνουν σε διαφορετικές εποχές ως ανταπόκριση στις τοπικές περιβαλλοντικές συνθήκες. Αν η συνείδηση δεν είχε επιβιωτική αξία, τότε τα όντα που έχουν συνείδηση δεν θα είχαν εξελιχθεί, ούτε θα είχαν επιβιώσει από την πρώτη στιγμή. Γνωρίζουμε, όμως, από την ανθρώπινη περίπτωση ότι τα όντα με συνείδηση υπάρχουν, άρα έχουμε κάθε λόγο να υποθέτουμε ότι και τα μέλη των άλλων ειδών έχουν συνείδηση, χωρίς αυτό να συνεπάγεται κάτι σχετικά με την πολυπλοκότητα της πνευματικής τους ζωής. Έτσι, η εξελικτική θεωρία μας εφοδιάζει με μια θεωρητική βάση για να αποδώσουμε συνείδηση στα ζώα ανεξάρτητα από την ικανότητά τους να χρησιμοποιούν μια γλώσσα. Μπορεί η ικανότητα χρήσης μιας γλώσσας να έχει σημαντική επιβιωτική αξία, αλλά η εμφάνιση της συνείδησης δεν ταυτίζεται με την εμφάνιση αυτής της ικανότητας. Αυτό που μπορεί να υποστηριχτεί είναι ότι η γλωσσική ικανότητα είναι μια υψηλότερης τάξης γνωστική ικανότητα που εξελίχτηκε από τις χαμηλότερης τάξης γνωστικές ικανότητες. Αυτό, βέβαια, δεν μας δείχνει ποια ζώα μπορούν να θεωρηθούν πιο λογικά ως να έχουν μια πνευματική ζωή. Η απόδοση της συνείδησης στα ζώα πρέπει να στηρίζεται σε παρατηρήσεις σχετικές με τη συμπεριφορά τους και ταυτόχρονα αυτές οι παρατηρήσεις πρέπει να είναι συνεπείς με οποιαδήποτε βιώσιμη θεωρητική εξήγηση τού γιατί αυτά συμπεριφέρονται έτσι με βάση τη φύση τους. Κάθε τέτοια θεωρία πρέπει να αξιολογηθεί ως μια θεωρία, κάτι που αποτυγχάνουμε να κάνουμε αν ικανοποιούμαστε με παρατηρήσιμα γεγονότα που είναι τα ίδια συνεπή με ασυνεπείς θεωρίες.[49]

[49] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 18-21, Regan, T. (2007), ό.π., σσ. 130-131 και Singer, P. (2010), ό.π., σσ. 65-67, 324-326.

## 3.3 Σύγκριση της εξελικτικής θεωρίας με τη θεωρία του Descartes

Ο Regan θεωρεί ότι η εξελικτική θεωρία μάς παρέχει μια θεωρητική βάση για την απόδοση μιας πνευματικής ζωής στα μη ανθρώπινα ζώα, κάτι που η θεωρία του Descartes δεν το κάνει. Συγκρίνει τις δύο θεωρίες με βάση την *απλότητα* (simplicity) και την *εξηγητική ισχύ* (explanatory power) τους για να οδηγηθεί στην επιλογή της πιο ταιριαστής θεωρίας για το συγκεκριμένο ζήτημα. Ξεκινάει από τον Descartes, ο οποίος ως δυϊστής (dualist) βλέπει την πραγματικότητα σαν να αποτελείται από δύο βασικά, ανεξάρτητα και μη απλουστεύσιμα είδη πραγμάτων, τους *νόες* και τα *σώματα* (minds and bodies). Οι *νόες*, σύμφωνα με τον Descartes, δεν έχουν φυσικές ιδιότητες (μέγεθος, βάρος, σχήμα και τα σχετικά), είναι άυλοι ή πνευματικοί και έχουν την ικανότητα να σκέφτονται. Αντίθετα, όλα τα *σώματα* έχουν φυσικές ιδιότητες, αλλά δεν έχουν σκέψεις. Τα ανθρώπινα σώματα διαφέρουν από τα σώματα των υπόλοιπων ζώων στο ότι συνδέονται με τους ανθρώπινους νόες, γι' αυτό και μπορούν να νιώθουν πόνο. Ο Regan, λοιπόν, θεωρεί ότι ένα βασικό πρόβλημα που συναντά ο δυϊσμός του Descartes είναι το πρόβλημα της αλληλεπίδρασης. Σε οποιαδήποτε κατεύθυνση ο νους και το σώμα αλληλεπιδρούν, αν η σωματική διαδικασία προκαλεί ένα πνευματικό γεγονός ή ένα πνευματικό γεγονός προκαλεί μια σωματική συμπεριφορά, η οπτική του Descartes για τον νου (συνείδηση) και το σώμα δεν είναι ικανή να εξηγήσει πώς μπορεί αυτό να συμβαίνει. Έτσι, ο δυϊσμός του Descartes αποτυγχάνει στο τεστ της εξηγητικής ισχύος.[50]

Οι οπαδοί τού Descartes προσπάθησαν να υπερασπιστούν τον δυϊσμό του σχετικά με την αλληλεπίδραση του ανθρώπινου νου με το σώμα βασιζόμενοι σε μια θεωρία γνωστή ως *περιπτωσιοκρατία* (occasionalism). Σύμφωνα με τους περιπτωσιοκράτες, ο Θεός είναι παντοδύναμος και παντογνώστης και έτσι μπορεί να κάνει οτιδήποτε και να γνωρίζει οτιδήποτε σχετικά με εμάς. Αυτή η θεωρία, όμως, δεν μας εξηγεί πώς λαμβάνει χώρα η αλληλεπίδραση, αν όχι μεταξύ του ανθρώπινου νου και σώματος, τότε μεταξύ του Θεού και του ανθρώπινου νου και σώματος. Μια τέτοια προσπάθεια να σώσουμε τον καρτεσιανό δυϊσμό καλώντας τον μηχανισμό της παρέμβασης του Θεού είναι σαν να χρησιμοποιούμε τον «από μηχανής Θεό» των αρχαίων Ελλήνων για να σώσουμε μια φιλοσοφική θεωρία. Με βάση την αρχή της

[50] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 21-23.

απλότητας δεν πρέπει να κάνουμε περισσότερες υποθέσεις από αυτές που χρειάζονται για να εξηγήσουμε αυτό που θέλουμε. Πριν από την εισαγωγή του Θεού ως ενός μεσολαβητή μεταξύ του ανθρώπινου νου και του σώματος, υπήρχαν μόνο οι νόες και τα σώματα. Από τη στιγμή που μπήκε ο Θεός στον ρόλο ενός είδους «κοσμικού χειριστή τηλεπικοινωνιών», προστέθηκε μια τρίτη πολύ αμφιλεγόμενη υπόθεση. Έτσι, ο Regan καταλήγει στο συμπέρασμα ότι μια από τις αρετές της αποδοχής μιας εξελικτικής οπτικής σχετικά με τη συνείδηση είναι ότι αυτή δεν δεσμεύεται στον δυϊσμό που σχετίζεται με τον νου και το σώμα και σε θεωρήσεις περί αθάνατης ψυχής.[51]

## 3.4 Το αθροιστικό επιχείρημα του Regan για τη συνείδηση των ζώων

Μέσα από τη χρήση της καθημερινής γλώσσας συχνά αναφερόμαστε στα μη ανθρώπινα ζώα με έναν τρόπο που υποδηλώνει ότι τα αντιμετωπίζουμε ως να έχουν μια πνευματική ζωή. Κάποιες προσπάθειες που έχουν γίνει από ερευνητές να δείξουν αν μπορούμε να αποφύγουμε τις ανθρωπομορφικές περιγραφές στη μελέτη της ιδιοσυγκρασίας των μη ανθρώπινων ζώων έδειξαν ότι δεν έχουμε να κερδίσουμε τίποτα αν στη θέση της ψυχολογικής γλώσσας που χρησιμοποιούμε κανονικά στη συζήτηση, σχετικά με πολλά μη ανθρώπινα ζώα, καθιερώσουμε ένα διαφορετικό, υποτιθέμενα αντικειμενικό, μη ψυχολογικό λεξιλόγιο. Επιπλέον, οποιαδήποτε θέση όμοια με του Descartes, που προσπαθεί να περιορίσει τη συνείδηση μόνο στα ανθρώπινα όντα είναι καταδικασμένη να αποτύχει. Αυτοί που θεωρούν ότι οι άνθρωποι είναι τα μοναδικά όντα με συνείδηση δεν μπορούν να βασίσουν επαρκώς αυτή την πεποίθησή τους σε θεωρήσεις σχετικά με την ανθρώπινη βιολογία, φυσιολογία και ανατομία από τη στιγμή που δεν υπάρχει τίποτα σε αυτές τις πλευρές της ανθρώπινης φύσης που να είναι μοναδικά ανθρώπινο. Οπότε καταφεύγουν σε μη φυσικές ιδιορρυθμίες των ανθρώπων (όπως κάνει ο Descartes σχετικά με την αθάνατη ανθρώπινη ψυχή) και αυτό κάνει τις πιο κοινές περιπτώσεις της συνηθισμένης ζωής να γίνονται μυστήριες. Αντίθετα, η εξελικτική θεωρία δηλώνει ότι πολλά άλλα ζώα πέρα από τους ανθρώπους έχουν συνείδηση ανεξάρτητα από θεωρήσεις περί ψυχής.

[51] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 23-25.

Η πνευματική ζωή των ανθρώπων δεν διαφέρει σε είδος από κάποια άλλα ζώα, οπότε είναι σωστό να αποδώσουμε συνείδηση σε τέτοιου είδους ζώα.[52]

Επομένως, υπάρχουν αρκετοί λόγοι για τους οποίους μπορούμε να αποδώσουμε συνείδηση ή πνευματική ζωή σε ορισμένα μη ανθρώπινα ζώα. Ο Regan ονομάζει συγκεντρωτικά όλους αυτούς τους λόγους ως *το Αθροιστικό Επιχείρημα για τη συνείδηση των ζώων*. Το επιχείρημα αυτό δεν έχει τη μορφή της αυστηρής απόδειξης, αλλά μας παρέχει μια σειρά από σχετικούς λόγους για την απόδοση συνείδησης σε ορισμένα μη ανθρώπινα ζώα. Τα κυριότερα αξιώματα αυτού του επιχειρήματος είναι τα εξής:

1. Η απόδοση της συνείδησης σε ορισμένα μη ανθρώπινα ζώα είναι μέρος της οπτικής της κοινής λογικής του κόσμου.
2. Η απόδοση της συνείδησης σε ορισμένα μη ανθρώπινα ζώα βρίσκεται σε αρμονία με την καθημερινή χρήση της γλώσσας.
3. Η απόδοση της συνείδησης σε κάποια μη ανθρώπινα ζώα δεν υπονοεί ότι αυτά τα ζώα έχουν αθάνατες (άυλες) ψυχές και έτσι μπορεί να γίνει και να υπερασπιστεί ανεξάρτητα από θρησκευτικές πεποιθήσεις σχετικά με τη μεταθανάτια ζωή.
4. Ο τρόπος που συμπεριφέρονται κάποια μη ανθρώπινα ζώα είναι συνεπής με το να τα βλέπουμε ως να έχουν συνείδηση.
5. Μια εξελικτική κατανόηση της συνείδησης μας παρέχει μια θεωρητική βάση για την απόδοση συνείδησης σε ζώα διαφορετικά από τα ανθρώπινα όντα.[53]

Έτσι, το *Αθροιστικό Επιχείρημα* μάς παρέχει μια βάση για την απόδοση συνείδησης σε όντα διαφορετικά από τους ανθρώπους, ενώ αφήνει ανοιχτά τα ερωτήματα ως προς το ποια ζώα έχουν συνείδηση και πόσο υψηλά ανεπτυγμένη είναι η συνείδηση σε αυτά τα ζώα. Η κοινή λογική και η καθημερινή γλώσσα είναι περισσότερο εξοικειωμένες να αναφέρονται στα θηλαστικά ζώα ως να έχουν συνείδηση. Τα ανθρώπινα όντα μπορούν να παράσχουν το παράδειγμα των όντων που έχουν συνείδηση. Από αυτά που γνωρίζουμε σχετικά με τη σύνδεση της ανθρώπινης συνείδησης και της δομής και λειτουργίας του ανθρώπινου νευρικού συστήματος έχουμε έναν καλό λόγο να πιστεύουμε ότι η συνείδησή μας είναι στενά

[52] Regan, T. (2004), ό.π. σσ. 25-27.
[53] Regan, T. (2004), ό.π. σσ. 27-28.

συνδεδεμένη με τη φυσιολογία μας και την ανατομία μας. Τα θηλαστικά ζώα μάς μοιάζουν περισσότερο ως προς τη φυσιολογία και την ανατομία και δεδομένου ότι η συνείδηση έχει μια προσαρμοστική αξία και έχει εξελιχθεί από λιγότερο σύνθετες μορφές ζωής είναι λογικό να συμπεράνουμε ότι τα θηλαστικά ζώα έχουν συνείδηση. Αυτό δεν σημαίνει ότι μόνο αυτά τα ζώα που μας μοιάζουν περισσότερο στη φυσιολογία και την ανατομία μπορούν πιθανώς να έχουν συνείδηση, αλλά ότι αυτά είναι τα ζώα για τα οποία η απόδοση της συνείδησης ταιριάζει καλύτερα. Το πού θα σχεδιάσει κάποιος τη γραμμή σχετικά με την παρουσία της συνείδησης σίγουρα δεν είναι εύκολο ζήτημα, αλλά αυτό δεν πρέπει να παραλύει την κρίση μας σε όλες τις περιπτώσεις.[54]

# Κεφάλαιο 4ο

## 4 Το ζήτημα της απόδοσης πεποιθήσεων και επιθυμιών στα ζώα

[54] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 28-30.

Πέρα από την απόδοση της συνείδησης σε ορισμένα μη ανθρώπινα ζώα, ο Regan χρησιμοποιεί το Αθροιστικό Επιχείρημα για υπερασπιστεί την οπτική ότι τα θηλαστικά ζώα έχουν πεποιθήσεις και επιθυμίες. Οπότε με βάση το Αθροιστικό επιχείρημα που είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, η κοινή λογική και η καθημερινή γλώσσα συνυπογράφουν σε αυτή την οπτική, ενώ παράλληλα η απόδοση των πεποιθήσεων και των επιθυμιών σε αυτά τα ζώα γίνεται ανεξάρτητα από θεωρήσεις σχετικά με το αν έχουν ή όχι αθάνατες ψυχές. Επιπλέον, η συμπεριφορά αυτών των ζώων είναι συνεπής με τις πεποιθήσεις και τις επιθυμίες που αποδίδονται σε αυτά και μπορεί να εξηγηθεί μέσα από την οπτική της εξελικτικής θεωρίας. Ο Regan παρουσιάζει την οπτική δύο πολέμιων της απόδοσης πεποιθήσεων και επιθυμιών στα ζώα για να μας δείξει τους λόγους για τους οποίους πρέπει να απορρίψουμε αυτή τη θέση. Πιο συγκεκριμένα, μας παρουσιάζει τη θέση του ωφελιμιστή Αμερικανού καθηγητή φιλοσοφίας **Raymond Frey**[55], μαθητή του Richard Hare και οπαδού του πραξιακού ωφελιμισμού (act-utilitarianism), ο οποίος υποστηρίζει ότι η συμπεριφορά των μη ανθρώπινων ζώων δεν μπορεί να εξηγηθεί από τη θεωρία πεποίθησης-επιθυμίας, διότι τα μη ανθρώπινα ζώα δεν μπορούν να έχουν πεποιθήσεις και επιθυμίες. Έπειτα, μας παρουσιάζει τη θέση του **Stephen Stich**, καθηγητή φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Maryland, ο οποίος υποστηρίζει ότι ακόμα και αν τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν πεποιθήσεις, εμείς δεν μπορούμε να πούμε ποιες είναι

[55] Ο Frey υπερασπίζεται το κριτήριο της αισθαντικότητας (criterion of sentiency) που εισήγαγε ο Bentham, ότι δηλαδή ο πόνος και ο βασανισμός είναι επαρκείς συνθήκες της ηθικής κατάστασης όταν αναφερόμαστε στα ζώα και αντιτίθεται σε οποιαδήποτε θεωρία αποδίδει δικαιώματα στα ζώα. Ο ίδιος θεωρεί ότι ακόμα και σήμερα μας λείπει μια γενική ωφελιμιστική θεωρία των βαθμών του ηθικού στάτους που να ταξινομεί τα πλάσματα ανάλογα με το πόσο υψηλό ή χαμηλό ηθικό στάτους έχουν, ειδικά όταν πρόκειται για συγκρίσεις που γίνονται μεταξύ μη ανθρώπινων ζώων και ανθρώπων. Έτσι, προτείνει μια κατάλληλα κατασκευασμένη οπτική *αξίας-της-ζωής*, η οποία θα επιτρέψει στην αξία να υπερτερήσει όταν το ηθικό στάτους συγκρούεται με την αξία. Το να συγκρίνουμε την ποιότητα των ζωών, δηλαδή την αξία τους, είναι ένα κρίσιμο στοιχείο όταν καλούμαστε να επιλύσουμε μια ενδεχόμενη σύγκρουση, όπως το να αφαιρέσουμε μια ζωή ή να σώσουμε κάποια άλλη ζωή ανάμεσα σε πολλές άλλες. Ο Frey επιλύει τέτοια ζητήματα αποφασίζοντας ότι θα αφαιρέσουμε τη ζωή που έχει τη χαμηλότερη ποιότητα και θα σώσουμε τη ζωή με την υψηλότερη ποιότητα. Στην οπτική του αυτό που έχει σημασία είναι οι διαφορετικές και ποικίλες εμπειρίες, διαφορετικής έντασης και διαφορετικών αποτελεσμάτων στις ζωές των ζώων και τα συναισθήματά τους πέρα από τον πόνο. Επιπλέον, η αυτονομία προσφέρει κάποια είδη εμπειριών που ανοίγουν περιοχές πλουτισμού σε μια ζωή, με συνεπή επίδραση στο σύνολο του πλούτου, της ποιότητας και της αξίας αυτής της ζωής. Παρόλο που αυτοί οι τρόποι αύξησης της αξίας μιας ζωής δεν είναι διαθέσιμοι στα μη ανθρώπινα ζώα, δεν ακολουθεί ότι η ζωή του ζώου δεν έχει καθόλου αξία ή ότι η ζωή ενός ζώου δεν μπορεί να έχει μεγαλύτερη αξία από κάποιες ανθρώπινες ζωές. Τα ζώα μπορεί να μην δρουν αυτόνομα, αλλά δρουν σκόπιμα. Θεωρεί, λοιπόν, ότι με βάση αυτή την οπτική η ζωή ενός φυσιολογικού ενήλικα ανθρώπου είναι συγκριτικά πιο πολύτιμη από τη ζωή ενός μη ανθρώπινου ζώου, βασιζόμενη στον μεγαλύτερο πλούτο της και στις μεγαλύτερες δυνατότητές της για πλουτισμό, χωρίς να θεωρεί ότι πρόκειται για μια περίπτωση ειδισμού. (Frey, 2013 : 172-180, 185-188).

αυτές οι πεποιθήσεις και αυτά είναι ανίκανα να εξηγήσουν τη συμπεριφορά τους κάνοντας αναφορά σε αυτό που πιστεύουν ή σε αυτό που επιθυμούν.[56]

Ο Frey παραδέχεται ότι τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν ανάγκες, οι οποίες όμως είναι διαχωρισμένες από τις επιθυμίες και η κατοχή των πρώτων δεν προϋποθέτει την κατοχή των δεύτερων. Θεωρεί, δηλαδή, ότι η συμπεριφορά τους δεν μπορεί να εξηγηθεί με τρόπους που υποθέτουν ότι έχουν επιθυμίες. Το Κύριο Επιχείρημα του Frey είναι ότι μόνο τα άτομα που μπορούν να έχουν πεποιθήσεις μπορούν να έχουν επιθυμίες. Τα μη ανθρώπινα ζώα δεν μπορούν να έχουν πεποιθήσεις, οπότε δεν μπορούν να έχουν επιθυμίες. Για τον Frey το αντικείμενο μιας πεποίθησης είναι ότι μια δεδομένη πρόταση είναι αληθής. Από τη στιγμή που τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν έλλειψη της γλωσσικής ικανότητας δεν μπορούν να πιστεύουν ότι οποιαδήποτε πρόταση είναι αληθής. Επομένως, δεν μπορούν να έχουν πεποιθήσεις και αφού οι πεποιθήσεις είναι αναγκαίες για να έχουν επιθυμίες, άρα δεν μπορούν να έχουν ούτε επιθυμίες. Ως απάντηση σ' αυτή την οπτική ο Regan επισημαίνει ότι ο Frey παραβλέπει εντελώς τις μη γλωσσικές πεποιθήσεις. Τα ανθρώπινα παιδιά πρέπει να έχουν την ικανότητα να διαμορφώνουν πεποιθήσεις πριν μάθουν να χρησιμοποιούν μια γλώσσα, διαφορετικά δεν θα μπορούσαν να μάθουν να τη χρησιμοποιούν. Επομένως, αν οι άνθρωποι μπορούν να έχουν μη γλωσσικές πεποιθήσεις, τότε μπορούν και τα μη ανθρώπινα ζώα.[57]

Έπειτα, ο Stich θεωρεί ότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε τι πιστεύουν τα ζώα και έτσι δεν μπορούμε να περιγράψουμε ή να εξηγήσουμε τη συμπεριφορά τους κάνοντας αναφορά στις πεποιθήσεις τους και στις επιθυμίες τους. Για τον Stich οι πεποιθήσεις είναι ένα ιδιαίτερο είδος λειτουργικών και ψυχολογικών καταστάσεων, οι οποίες έχουν ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο. Αν μια κατάσταση είναι μια πεποίθηση περιμένουμε να υπάρχει κάποιος τρόπος έκφρασης του περιεχομένου της. Σύμφωνα με την οπτική του Stich, εμείς δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε το περιεχόμενο των πεποιθήσεων των μη ανθρώπινων ζώων όταν τους αποδίδουμε πεποιθήσεις. Έτσι, στην οπτική του Frey και του Stich ο λόγος που τα ζώα έχουν έλλειψη των εννοιών μας για κάτι είναι ότι έχουν έλλειψη των πεποιθήσεών μας σχετικά με αυτό.[58]

---

[56] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 34-38.
[57] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 38-49.
[58] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 49-53.

Ο Regan απαντώντας στην οπτική του Frey και του Stich υποστηρίζει ότι μπορούμε να δεχτούμε μια *οπτική του όλα-ή-τίποτα* (all-or-nothing view) ή μια *οπτική του περισσότερο-ή-λιγότερο* (more-or-less view) για τις έννοιες και την απόκτησή τους. Σύμφωνα με την *οπτική του όλα-ή-τίποτα* οποιαδήποτε διαφορά στις πεποιθήσεις που σχετίζονται με ένα δεδομένο χ μεταξύ δύο δεδομένων ομάδων Γ1 και Γ2 είναι αρκετή για να αποκλείσει ότι αυτές οι ομάδες έχουν την ίδια έννοια. Σε αυτή την οπτική κάποιος δεν κατέχει την έννοια μέχρι να αποκτήσει όλες τις πεποιθήσεις που σχετίζονται με αυτή την έννοια. Αυτό συνεπάγεται ότι με κάθε βελτίωση αυτός αποκτά μια νέα, διαφορετική έννοια, ενώ μέχρι τότε δεν κατείχε τίποτα. Απ' την άλλη πλευρά η *οπτική του περισσότερο-ή-λιγότερο* δηλώνει ότι το να έχεις μια δεδομένη έννοια δεν είναι μια κατάσταση που είτε την έχεις, είτε δεν την έχεις. Σε αυτή την οπτική διαφορετικές ομάδες και διαφορετικά άτομα μπορούν να έχουν την ίδια έννοια σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό ή να έχουν παντελή έλλειψη μιας δικής μας δεδομένης έννοιας. Ο Regan θεωρεί ότι θα πρέπει να προτιμήσουμε την *οπτική του περισσότερο-ή-λιγότερο*, διότι όχι μόνο μας επιτρέπει να σημειώσουμε τη διαφορά μεταξύ δύο ομάδων για μια έννοια, αλλά επίσης μας επιτρέπει να εξηγήσουμε πώς είναι δυνατό για τα άτομα να αυξήσουν την κατανόησή τους για μια δεδομένη έννοια σταδιακά. Η *οπτική του περισσότερο-ή-λιγότερο* μπορεί να μετρήσει την πρόοδο που έκανε κάποιος για την κατάκτηση μιας έννοιας και να πει ότι αυτός βελτιώθηκε, παρ' όλο που μπορεί να μην έχει αποκτήσει επαρκώς αυτή την έννοια. Με βάση αυτή την οπτική ένας σκύλος μπορεί να έχει την πεποίθηση ότι η επιθυμία του για ένα κόκκαλο θα ικανοποιηθεί, χωρίς εμείς να γνωρίζουμε πώς αυτός αναγνωρίζει τις ιδιότητες ενός κόκκαλου. Ο Regan ονομάζει μια τέτοια πεποίθηση ως *πεποίθηση-προτίμησης* (preference-belief) και θεωρεί ότι αποτελεί μέρος μιας σειράς πεποιθήσεων που αθροιστικά ορίζουν την έννοιά μας για ένα κόκκαλο. Ο σκύλος εκφράζει αυτή την πεποίθηση-προτίμησης μέσα από τη μη γλωσσική συμπεριφορά του και αυτή η συμπεριφορά είναι που πρέπει να κρίνουμε για να αποφασίσουμε αν κατέχει τη συγκεκριμένη πεποίθηση. Έτσι, ο Regan καταλήγει ότι μπορεί η κατανόηση του σκύλου να είναι περιορισμένη, αλλά αυτός έχει την έννοιά μας για ένα κόκκαλο, αφού η έννοιά μας για το κόκκαλο γίνεται αντιληπτή ως οι πεποιθήσεις που έχουμε σχετικά με το κόκκαλο.[59]

[59] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 53-60.

Ο Regan προχωρά σε έναν επιπλέον διαχωρισμό που μπορούμε να κάνουμε για να κρίνουμε αν κάποιος κατέχει ή όχι μια πεποίθησή μας για κάτι. Μας λέει ότι υπάρχει η *αρνητική λογική (the denial sense),* σύμφωνα με την οποία μια ομάδα ή ένα άτομο αρνείται τις πεποιθήσεις που έχει μια άλλη ομάδα ή κάποιο άλλο άτομο και υπάρχει η *μη αρνητική λογική (the nondenial sense)*, σύμφωνα με την οποία ένα υποκείμενο που έχει έλλειψη των πεποιθήσεών μας δεν αρνείται καμία από αυτές, απλά δεν έχει τις εν λόγω πεποιθήσεις. Στη δεύτερη περίπτωση, δεδομένης της λογικής της *οπτικής του περισσότερο-ή-λιγότερο*, έχουμε βάσιμους λόγους να ισχυριστούμε ότι το υποκείμενο έχει την έννοιά μας, σε έναν περιορισμένο βαθμό, ακόμα και αν έχει έλλειψη πολλών από τις πεποιθήσεις μας που καθορίζουν αυτή την έννοια. Έτσι, ο σκύλος δεν μπορεί να στερηθεί το δικαίωμα να έχει την έννοιά μας για ένα κόκκαλο στη βάση ότι αυτός μοιράζεται μόνο μια πεποίθηση (την πεποίθηση-προτίμησης) με εμάς.[60]

Αυτοί που έχουν υποστηρίξει ότι δεν μπορούμε να αποδώσουμε στα μη ανθρώπινα ζώα πεποιθήσεις, διότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε πώς είναι να βιώνουν το οτιδήποτε, στηρίζουν αυτή τη θέση τους είτε στο *γλωσσικό επιχείρημα* (language argument), δηλαδή ότι τα μη ανθρώπινα ζώα δεν κατέχουν μια γλώσσα για να εκφράσουν τις πεποιθήσεις τους, είτε στο *επιχείρημα της φαντασίας* (the imagination argument), δηλαδή ότι τα όρια της φαντασίας μας μάς εμποδίζουν να είμαστε ικανοί να καταλάβουμε πώς είναι για τα μη ανθρώπινα ζώα να βιώνουν επιθυμίες και τα σχετικά. Καθώς οφείλουμε να μην πολλαπλασιάζουμε τα είδη της εμπειρίας πάνω από την αναγκαιότητα, μπορούμε να δεχτούμε ότι οι άνθρωποι και τα μη ανθρώπινα ζώα μοιράζονται κάποιες κοινές εμπειρίες. Έπειτα, για να προσδιορίσουμε το περιεχόμενο της πεποίθησης των μη ανθρώπινων ζώων με βάση τη συμπεριφορά τους χρειαζόμαστε μια ολιστική οπτική της συμπεριφοράς, ώστε να κάνουμε λογικές αποδόσεις συγκεκριμένων πεποιθήσεων στη βάση του πώς συμπεριφέρονται τα άτομα. Υποθέτουμε ότι τα μη ανθρώπινα ζώα συμπεριφέρονται με πρόθεση όποτε κάνουν ένα πράγμα, προκειμένου να κάνουν κάτι άλλο. Η ακρίβεια της απόδοσής μας μπορεί να ελεγχθεί μέσα από την παρατήρηση της πραγματικής συμπεριφοράς τους και των συσχετισμών που μπορούν να βρεθούν ανάμεσα στα αντικείμενα και στις προσδοκίες τους από αυτά. Μια ολιστική οπτική για τη συμπεριφορά των μη ανθρώπινων ζώων μας επιτρέπει να αποφασίσουμε πότε να αποδώσουμε πεποιθήσεις

[60] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 60-63.

στα μη ανθρώπινα ζώα, ποιες πεποιθήσεις να τους αποδώσουμε και αν οι πεποιθήσεις που έχουμε λόγο να τους αποδώσουμε τη μια στιγμή, σε μια σειρά από συνθήκες, είναι οι ίδιες ή διαφορετικές από αυτές που έχουμε λόγο να τους αποδώσουμε σε μια άλλη στιγμή, σε μια άλλη σειρά από συνθήκες.[61]

Με βάση όλα τα παραπάνω ο Regan οδηγείται στο συμπέρασμα ότι τα θηλαστικά ζώα που μπορούμε να θεωρήσουμε ότι έχουν πεποιθήσεις-προτίμησης είναι ικανά να θυμούνται τις σχετικές εμπειρίες τους, ακόμα και αν δεν μπορούν να πουν ότι τις έχουν. Επιπλέον, θεωρούμε ότι είναι ικανά να αναγνωρίζουν ένα αντικείμενο, να διαμορφώνουν γενικές ιδέες και να εφαρμόζουν αυτές τις ιδέες σε συγκεκριμένες περιπτώσεις. Επίσης, αφού η συμπεριφορά τους μας δείχνει ότι έχουν προσδοκίες σχετικά με το τι θα συμβεί και ότι έχουν πεποιθήσεις συσχετιζόμενες με αυτές τις προσδοκίες, τότε σίγουρα έχουν πεποιθήσεις σχετικά με το μέλλον, καθώς ενεργούν με πρόθεση για κάτι. Έτσι, το Αθροιστικό Επιχείρημα μάς βοηθά να υποστηρίξουμε ότι τουλάχιστον τα θηλαστικά ζώα έχουν πεποιθήσεις, κατανοητές ως λειτουργικές ή ψυχολογικές καταστάσεις και η συμπεριφορά τους μας εφοδιάζει με την αναγκαία βάση για να πούμε τι πιστεύουν. Ακόμα, η αναγνώριση ότι τα θηλαστικά ζώα είναι εμπρόθετοι πράττοντες μάς οδηγεί στην αναγνώριση ότι έχουν αυτοσυνείδηση, καθώς η εμπρόθετη δράση είναι δυνατή μόνο για αυτούς που έχουν αυτοσυνείδηση. Επομένως, η αυτοσυνείδηση δεν είναι αποκλειστική ιδιότητα του Homo sapiens. Επιπλέον, η απόδοση πεποιθήσεων στα μη ανθρώπινα ζώα μας δείχνει ότι αυτά έχουν μια συναισθηματική ζωή. Τέλος, ο Regan ισχυρίζεται ότι όσο μεγαλύτερη είναι η ομοιότητα των μη ανθρώπινων ζώων με τους φυσιολογικούς ενήλικες ανθρώπους, ως προς την ανατομία και τη φυσιολογία, τόσο ισχυρότεροι είναι οι λόγοι που έχουμε να βλέπουμε αυτά τα ζώα σαν όντα όμοια με εμάς στο να έχουν την υλική βάση της συνείδησης και επομένως να έχουν μια πνευματική ζωή. Είναι πολύ πιθανό, δεδομένης της εξελικτικής θεωρίας, ότι κάποια μη ανθρώπινα ζώα με συνείδηση έχουν μια στοιχειώδη πνευματική ζωή, ζώντας σε ένα διαρκές παρόν, χωρίς να έχουν μνήμη από το παρελθόν ή συνειδητή προσμονή για το μέλλον, βιώνοντας κάτι σαν ευχαρίστηση ή πόνο όταν ορισμένα πράγματα συμβαίνουν στο σώμα τους. Αν υποθέσουμε αυτό που υποδηλώνει η εξελικτική θεωρία, ότι οι πιο σύνθετες μορφές της συνειδητής ζωής εξελίχτηκαν από τις λιγότερο σύνθετες, τότε η ύπαρξη ζώων που έχουν μια στοιχειώδη πνευματική ζωή είναι αναπόφευκτη. Τα

[61] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 63-73.

μονοκύτταρα ζώα φαίνεται να έχουν παντελή έλλειψη συνείδησης, ενώ τα ζώα με ένα πρωτόγονο κεντρικό νευρικό σύστημα μπορεί να έχουν μια στοιχειώδη συνείδηση. Παρ' όλα αυτά, για τα θηλαστικά ζώα μπορούμε να πούμε ότι δεν έχουν μόνο συνείδηση και συναισθήματα, αλλά έχουν και πεποιθήσεις, επιθυμίες, μνήμη, μια αίσθηση για το μέλλον, αυτό-επίγνωση, μια πνευματική ζωή και μπορούν να δρουν με πρόθεση. Φυσικά, τα θηλαστικά ζώα κατά τη διάρκεια της ζωής τους μπορούν σταδιακά να αποκτήσουν ή να χάσουν την οικογένεια των πνευματικών τους ικανοτήτων. Τα άτομα, λοιπόν, στα οποία αναφέρεται ο Regan είναι πολύ πέρα από το σημείο που κάποιος θα μπορούσε λογικά να τραβήξει τη διαχωριστική γραμμή, χωρίζοντας αυτούς που έχουν τις ζητούμενες πνευματικές ικανότητες από αυτούς που δεν τις έχουν.[62]

# Κεφάλαιο 5ο

[62] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 73-78 και Regan, T. (2007), ό.π., σσ. 130-131.

# 5 Το ζήτημα της ευημερίας των ζώων

Ο Regan θεωρεί ότι το γενικό θέμα της ευημερίας πρέπει να εξεταστεί ως να αναφέρεται και στους ανθρώπους και στα μη ανθρώπινα ζώα. Ο ίδιος υποστηρίζει ότι τα θηλαστικά ζώα έχουν τη δική τους ευημερία (welfare), που σημαίνει ότι η ζωή τους μπορεί να πηγαίνει καλά ή άσχημα για αυτά και να είναι εμπειρικά καλύτερη ή χειρότερη από τη ζωή των άλλων ζώων. Για να μπορέσουμε, όμως, να ασχοληθούμε με το ζήτημα της ευημερίας των ζώων πρέπει πρώτα να διευθετήσουμε το θέμα της *ταυτότητας* (identity) αυτών των ζώων, δηλαδή να εξηγήσουμε πώς το ζώο αυτό είναι το ίδιο από τη μια μέρα στην επόμενη ή και σε διαφορετικά στάδια της ζωής του. Πρέπει, λοιπόν, να υποθέσουμε ότι το άτομο, παρόλο που αλλάζει μέσα στον χρόνο, διατηρεί την ψυχολογική και φυσική του ταυτότητα αναλλοίωτη και έχει μια ευημερία που είναι σχετική με την ικανότητά του να δρα αυτόνομα. Έπειτα, πρέπει να διευκρινίσουμε ότι υπάρχουν δύο διακριτά είδη συμφερόντων, που ο Regan τα ονομάζει *συμφέροντα-προτίμησης* (preference-interests) και *συμφέροντα-ευημερίας* (welfare-interests). Ως συμφέροντα-προτίμησης ορίζει όλα τα πράγματα για τα οποία ένα άτομο έχει συμφέρον, δηλαδή αυτά που του αρέσουν, τα επιθυμεί, τα θέλει ή αλλιώς που προτιμά να τα έχει, καθώς και αυτά που δεν του αρέσουν, που θέλει να τα αποφύγει ή αλλιώς που προτιμά να μην τα έχει (δηλαδή κάποια επεισοδιακά συμφέροντα ή απλά κάποιες προβλέψεις της θέλησης). Ως συμφέροντα-ευημερίας εννοεί αυτά τα πράγματα που θα ωφελήσουν αυτόν που θα τα κάνει, δηλαδή θα συνεισφέρουν στην καλή του ύπαρξη. Οι άνθρωποι και τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν και τα δύο είδη συμφερόντων, δηλαδή κάποια πράγματα είναι στα συμφέροντά τους και για κάποια πράγματα έχουν συμφέρον.[63]

Για να έχει κάποιο άτομο μια ρεαλιστική ευκαιρία να ζήσει καλά χρειάζονται ορισμένες συνθήκες, οι οποίες ποικίλουν ανάλογα με τις ικανότητες των διαφορετικών ατόμων και τις ευρύτερες καταστάσεις της ζωής τους. Ορισμένες συνθήκες, όμως, που δηλώνουν βασικές βιολογικές ανάγκες είναι καθολικές για όλους τους ανθρώπους και τα μη ανθρώπινα ζώα (π.χ. η επαρκής τροφή, το καταφύγιο, το νερό και η ξεκούραση). Το να ζει κάποιος καλά, ανάλογα με τις ικανότητές του, σημαίνει να έχει τις διάφορες επιθυμίες του ικανοποιημένες με έναν

[63] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 82-84, 87-88.

αρμονικό τρόπο, όχι περιστασιακά αλλά μόνιμα, όσο χρόνο διατηρεί την ψυχολογική του ταυτότητα. Η ευημερία ενός μη ανθρώπινου ζώου, όπως και ενός ανθρώπου, αναφέρεται στην επικρατούσα ποιότητα της ζωής του που βρίσκεται σε εξέλιξη. Έτσι, οι ευκαιρίες που έχει κάποιος να ζήσει καλά εξαρτώνται από τον βαθμό που μπορεί να ικανοποιήσει αρμονικά τις επιθυμίες του. Αν τα μη ανθρώπινα ζώα δεν έχουν αυτή τη δυνατότητα, είτε εξαιτίας φυσικών συνθηκών (π.χ. πλημμύρα, άνεμος, φωτιά), είτε εξαιτίας της ανθρώπινης παρέμβασης (π.χ. καταστροφή του φυσικού βιότοπου), οι ευκαιρίες τους να ζήσουν καλά θα είναι αντίστοιχα μειωμένες. Οι φυσιολογικοί άνθρωποι ξεκάθαρα έχουν προτιμήσεις που πηγαίνουν πέρα από αυτές που είναι συνδεδεμένες με τις βασικές βιολογικές τους ανάγκες. Όσο πιο σύνθετος είναι ένας οργανισμός που έχει συνείδηση, τόσο πιο πολύπλοκο είναι το θέμα τού να ζει καλά και τόσο μεγαλύτερος είναι ο αριθμός των συνθηκών που πρέπει να ικανοποιηθούν προκειμένου να έχει μια ρεαλιστική ευκαιρία να το κάνει. Επομένως, όσο μεγαλύτερο αριθμό επιθυμιών και στόχων έχει κάποιος, τόσο πιο δύσκολο θα είναι να τους ικανοποιήσει με έναν αρμονικό τρόπο. Αυτός είναι ο λόγος που είναι τόσο δύσκολο να αναφερθούμε στο τι σημαίνει «καλή ζωή» για έναν άνθρωπο.[64]

Πέρα από τις βιολογικές ανάγκες τα μη ανθρώπινα ζώα, όπως και οι άνθρωποι, έχουν μια σειρά από ψυχολογικές και κοινωνικές ανάγκες (π.χ. ανάγκη για συντροφικότητα, για ασφάλεια και για ελευθερία). Τα ζώα, δηλαδή, έχουν συναισθηματική ζωή και επωφελούνται στο βαθμό που το περιβάλλον στο οποίο ζουν τους παρέχει ευκαιρίες για την ικανοποίηση αυτών των προτιμήσεων που είναι αντίστοιχες με τις ανάγκες τους. Ο Regan θεωρεί ότι οι άνθρωποι δεν δικαιολογούμαστε να λειτουργούμε με έναν παρεμβατικό πατερναλισμό στις ζωές των μη ανθρώπινων ζώων, διότι έτσι παραβιάζουμε την ατομική τους ελευθερία και την επιλογή να αυτενεργούν και να επιλέγουν με τον δικό τους τρόπο. Τα μη ανθρώπινα ζώα κατέχουν μια αυτονομία προτίμησης και έτσι είναι ικανά να δρουν με πρόθεση, ώστε να ικανοποιήσουν τις επιθυμίες και τις προτιμήσεις τους. Αυτό συνεπάγεται ότι είναι ικανά να παίρνουν ικανοποίηση, όχι μόνο πετυχαίνοντας τους στόχους τους ή εκπληρώνοντας τις επιθυμίες τους, αλλά κάνοντάς το με τον δικό τους τρόπο (π.χ. ένας σκύλος που θέλει να σκάψει στην αυλή για να βρει ένα κόκκαλο που είχε θάψει πριν κάποιο καιρό και να το φάει). Στην ανθρώπινη περίπτωση, όπως και στην περίπτωση των άλλων ζώων, τα οφέλη και οι ικανοποιήσεις πρέπει να

[64] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 88-90.

κρατηθούν ξεχωριστά. Ως οφέλη θεωρούνται αυτά που κάνουν τις ικανοποιήσεις πιθανές ή αυξάνουν την ευκαιρία για ικανοποιήσεις, αλλά δεν είναι οι ίδιες οι ικανοποιήσεις. Ένα όφελος (π.χ. η υγεία) μεγεθύνει το εύρος των πιθανών πηγών ικανοποίησης. Οι άνθρωποι και τα μη ανθρώπινα ζώα ζουν καλά αν παίρνουν ή επιδιώκουν αυτό που προτιμούν, αν παίρνουν ικανοποίηση μέσα από την επιδίωξη και την απόκτηση αυτών που προτιμούν και αν αυτό που επιδιώκουν ή αποκτούν είναι στα συμφέροντά τους. Το γεγονός ότι στην περίπτωση των άλλων ζώων το εύρος των πιθανών ικανοποιήσεων είναι μικρότερο από αυτό που είναι στην περίπτωση των ανθρώπων δεν δείχνει ότι έχουν διαφορετική ευημερία από τη δική μας με όλους τους βασικούς τρόπους, αλλά ότι κάποια από τα πράγματα για τα οποία εμείς έχουμε ένα συμφέρον (π.χ. τέχνες και επιστήμες) είναι ιδιάζοντα για εμάς, με αποτέλεσμα οι ικανοποιήσεις που μας δίνουν αυτά τα συμφέροντα στην ευημερία μας να μην υπάρχουν στην περίπτωσή τους. Επομένως, μοιραζόμαστε με τα μη ανθρώπινα ζώα μια σειρά από βιολογικά, κοινωνικά και ψυχολογικά συμφέροντα και είμαστε ωφελημένοι στην έκταση που έχουμε αυξημένες ευκαιρίες να ικανοποιήσουμε αυτά τα συμφέροντα αρμονικά.[65]

## 5.1 Η απόδοση αυτονομίας στα ζώα και η πατερναλιστική δράση απέναντί τους

Σύμφωνα με την οπτική του Γερμανού φιλοσόφου **Immanuel Kant**[66], τα άτομα μπορούν να θεωρηθούν αυτόνομα μόνο αν έχουν την ικανότητα να σκεφτούν

[65] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 90-94 και Nussbaum, M. C. (2006), ό.π., σσ. 357-361.

[66] Ο Immanuel Kant μάς παρέχει μια κατηγορηματική δήλωση μιας οπτικής έμμεσου καθήκοντος. Στην οπτική του Kant τα ορθολογικά όντα ή αλλιώς οι ηθικοί πράττοντες είναι σκοποί για τους εαυτούς τους, δηλαδή έχουν ανεξάρτητη αξία άσχετα από το πόσο χρήσιμοι συμβαίνει να είναι για τους άλλους. Έτσι, κανένας ηθικός πράττων δεν πρέπει να τυγχάνει μεταχείρισης απλώς ως ένα μέσο. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε ποτέ να χρησιμοποιήσουμε τις δεξιότητες ή τις υπηρεσίες τους, αλλά ότι δεν πρέπει ποτέ να επιβάλλουμε τη θέλησή μας με το ζόρι, με εξαναγκασμό ή απάτη σε οποιονδήποτε ηθικό πράττοντα για να επωφεληθούμε οι ίδιοι ως αποτέλεσμα. Ο Kant, ακολουθώντας την παράδοση του Ρωμαϊκού νόμου, διαιρεί τον μεταφυσικό του κόσμο σε δύο κατηγορίες που υποτίθεται ότι είναι εξαντλητικές, τα άτομα (persons) και τα πράγματα (things) και εντάσσει τα μη ανθρώπινα ζώα στην κατηγορία των πραγμάτων, διαχωρίζοντάς τα από τα ορθολογικά ανθρώπινα όντα, δηλαδή τα άτομα. Οι ηθικοί πράττοντες δεν είναι πράγματα, αλλά είναι σκοποί για τους εαυτούς τους. Σύμφωνα με τον Kant η κατηγορική προστακτική (categorical imperative) είναι η σωστή αρχή για τον καθορισμό του τρόπου με τον οποίο τα ατελή ορθολογικά όντα οφείλουν να μεταχειρίζονται τους εαυτούς τους ή ο ένας τον άλλον. Η πρώτη διατύπωση της κατηγορικής προστακτικής (η Διατύπωση του Καθολικού Νόμου) μας λέει ότι οφείλουμε να πράττουμε με τέτοιον τρόπο ώστε να θέλουμε το απόφθεγμά μας να γίνει ένας παγκόσμιος νόμος. Η δεύτερη διατύπωση της κατηγορικής προστακτικής από τον Kant (η Διατύπωση του Αυτοσκοπού) μάς παροτρύνει να μεταχειριζόμαστε

και να αξιολογήσουν αμερόληπτα τα πλεονεκτήματα τού να δράσουν με κάποιον συγκεκριμένο τρόπο, ώστε να επιλέξουν τη δράση τους. Έτσι, για τον Kant, μόνο οι ηθικοί πράττοντες μπορούν να θεωρηθούν αυτόνομοι, δηλαδή αυτοί που μπορούν να σκέφτονται σχετικά με τις ατομικές τους προτιμήσεις και τα ηθικά τους καθήκοντα απέναντι στους άλλους, ακολουθώντας αμερόληπτους λόγους, που πλαισιώνουν τις διαβουλεύσεις τους. Φυσικά, είναι εξαιρετικά απίθανο να θεωρηθεί κάποιο μη ανθρώπινο ζώο ως αυτόνομο με την καντιανή έννοια. Έτσι, ο Regan προτείνει μια εναλλακτική οπτική, σύμφωνα με την οποία τα άτομα είναι αυτόνομα αν έχουν προτιμήσεις και αν έχουν την ικανότητα να ξεκινήσουν μια δράση με διάθεση να τις ικανοποιήσουν. Ο ίδιος ονομάζει αυτού του είδους την αυτονομία ως *αυτονομία προτίμησης* (preference autonomy). Σ' αυτή την οπτική για να θεωρηθεί κάποιος ως αυτόνομος είναι αρκετό να έχει την ικανότητα να ξεκινήσει μια δράση με σκοπό να ικανοποιήσει κάποιες συγκεκριμένες επιθυμίες του ή στόχους του και πιστεύοντας ότι θα τα ικανοποιήσει αν δράσει με έναν ορισμένο τρόπο. Έτσι, σε αντίθεση με την καντιανή οπτική, η αυτονομία προτίμησης μπορεί να συμπεριλάβει, τουλάχιστον, όλα τα θηλαστικά ζώα ηλικίας ενός έτους και πάνω, τα οποία με τη συμπεριφορά τους δείχνουν ότι έχουν επιθυμίες και στόχους, αντιλαμβάνονται και θυμούνται και έχουν την ικανότητα να διαμορφώνουν και να εφαρμόζουν γενικές πεποιθήσεις. Επομένως, πέρα από τους ανθρώπους, τα φυσιολογικά θηλαστικά ζώα ηλικίας ενός έτους και πάνω μπορεί να μην είναι ηθικοί πράττοντες, αλλά μπορούμε να τα δούμε ως αυτόνομα με την έννοια της προτίμησης.[67]

Έπειτα, ο Regan, όταν αναφέρεται στα ζώα της άγριας φύσης, υποστηρίζει ότι πρέπει να αναγνωρίσουμε τη γενική τους επάρκεια στο να ασχολούνται με τα ζητήματα της ζωής τους και να τα αφήσουμε στην ησυχία τους, είτε πρόκειται για θηράματα, είτε για θηρευτές. Θεωρεί ότι τα άγρια ζώα δεν χρειάζονται τη βοήθειά μας στον αγώνα τους για επιβίωση. Έτσι, όταν τους επιτρέπουμε να χρησιμοποιήσουν τις δικές τους φυσικές ικανότητες στην αντιμετώπιση των ανταγωνιστικών τους

---

πάντα κάθε πρόσωπο της ανθρωπότητας ως έναν σκοπό και ποτέ ως ένα απλό μέσο. Ο Kant θεωρεί ότι οι δύο διατυπώσεις της κατηγορικής προστακτικής είναι ισάξιες, επειδή πιστεύει ότι υπάρχει μόνο μία υπέρτατη αρχή της ηθικότητας. Για τον Kant οι ηθικοί πράττοντες μπορούν να κάνουν αυτό που είναι σωστό επειδή είναι το σωστό πράγμα να κάνουν, ανεξάρτητα από κάθε θεώρηση για προσωπικό κέρδος. Μόνο όταν τα άτομα κάνουν το καθήκον τους, επειδή είναι το καθήκον τους, αυτό που κάνουν έχει ηθική αξία. Επιπλέον, οι ηθικοί πράττοντες έχουν άμεσα καθήκοντα μόνο απέναντι σε ηθικούς πράττοντες, είτε στους εαυτούς τους, είτε σε άλλους που είναι σκοποί για τους εαυτούς τους. Επομένως, αν έχουμε κάποια καθήκοντα απέναντι στα μη ορθολογικά όντα, αυτά είναι έμμεσα καθήκοντα προς τους ηθικούς πράττοντες. (Regan, 2004 : 174-178) και (Kant, 1984 : 64, 71, 81)

[67] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 84-86.

αναγκών τιμούμε την επάρκειά τους. Γενικότερα, θεωρεί ότι δείχνουμε σεβασμό προς τα δικαιώματα των άγριων ζώων, όταν υιοθετούμε μια μη πατερναλιστική στάση απέναντί τους, όπως ακριβώς δείχνουμε σεβασμό προς τα δικαιώματα των μικρών παιδιών όταν υιοθετούμε μια πατερναλιστική στάση απέναντί τους. Το κίνητρο της πατερναλιστικής μας δράσης απέναντι σε κάποιον πρέπει να είναι το δικό του καλό ή η ευημερία του και όχι η δική μας ωφέλεια από αυτή τη δράση. Έτσι, σύμφωνα με τον Regan, όταν παρεμβαίνουμε στις ζωές των μη ανθρώπινων ζώων με τρόπους που ματαιώνουν τις κυρίαρχες παροντικές τους επιθυμίες, χωρίς να κινητοποιούμαστε από ένα ενδιαφέρον για τη δική τους ευημερία, αυτό δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως πατερναλιστική στάση, ενώ όταν η παρέμβασή μας αφορά στο συμφέρον των μη ανθρώπινων ζώων (π.χ. όταν περιθάλπουμε άρρωστα ή τραυματισμένα ζώα), τότε η δράση μας μπορεί να χαρακτηριστεί ως πατερναλιστική.[68]

Τέλος, σχετικά με τις υποχρεώσεις μας απέναντι στα είδη που βρίσκονται υπό εξαφάνιση, ο Regan μας επισημαίνει ότι η σκοπιά των δικαιωμάτων δεν αναγνωρίζει καμία τέτοια υποχρέωση, καθώς η εγγενής αξία και τα δικαιώματα των ατόμων δεν ακμάζουν ή παρακμάζουν εξαρτώμενα από το πόσο άφθονα ή σπάνια είναι τα είδη στα οποία ανήκουν. Οι ίδιες αρχές που ισχύουν στην ηθική αποτίμηση των σπάνιων ή υπό εξαφάνιση ζώων, ισχύουν και σε αυτά που είναι άφθονα, είτε είναι άγρια ζώα, είτε είναι οικόσιτα. Η υποχρέωσή μας απέναντι στη διατήρηση των ειδών υπό εξαφάνιση έγκειται στο γεγονός ότι πρέπει να σταματήσουμε τους ανθρώπους ηθικούς πράττοντες που με τις δράσεις τους παραβιάζουν τα δικαιώματα των ζώων (π.χ. τους λαθροκυνηγούς) ή καταστρέφουν τον φυσικό τους βιότοπο, με αποτέλεσμα να κάνουν τη ζωή αυτών των ζώων μη βιώσιμη. Αν επιτύχουμε σε αυτά τα δύο, τότε θα επιτύχουμε στην εκπλήρωση του καθήκοντός μας να προστατεύσουμε τα είδη υπό εξαφάνιση. Επιπλέον, η σκοπιά των δικαιωμάτων μπορεί να δεχτεί αποζημιωτικές αρχές για τα μη ανθρώπινα ζώα των οποίων οι αριθμοί είναι σε σοβαρή πτώση, εξαιτίας λαθών του παρελθόντος.[69]

## 5.2 Δύο τύποι βλάβης για τα άτομα

[68] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. xxxvi-xxxviii., 103-109, 353-359 και Callicott, J.B. (1989). Review of Tom Regan, The Case for Animal Rights. In *Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, σσ. 39-48.

[69] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. xxxix-xli, 359-363.

Σύμφωνα με τον Regan τα άτομα βλάπτονται όταν η ευημερία τους είναι σοβαρά μειωμένη, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι όλες οι βλάβες είναι ίσες ή ότι όλες βλάπτουν με τον ίδιο τρόπο. Ο ίδιος χωρίζει τις βλάβες σε δύο τύπους, σε αυτές που αποτελούν *επιβολές* (inflictions) και σε αυτές που αποτελούν *στερήσεις* (deprivations). Παράδειγμα μιας βλάβης που γίνεται κατανοητή ως μια επιβολή είναι ο οξύς ή χρόνιος φυσικός ή ψυχολογικός βασανισμός (suffering). Ο βασανισμός δεν πρέπει να συγχέεται με τον απλό πόνο, αλλά περιλαμβάνει παρατεταμένο πόνο σημαντικής έντασης και διάρκειας. Για τα ζώα που έχουν μια ευημερία, όπως οι άνθρωποι, ο βασανισμός αποτελεί μια βλάβη, χωρίς να υποδηλώνεται ότι όλες οι επίπονες εμπειρίες αποτελούν βασανισμό. Επιπλέον, η βλάβη δεν είναι αποκλειστικά ένα ηθικό θέμα, καθώς δεν μπορεί να προκληθεί μόνο από τους ανθρώπους. Η φύση που δεν αποτελεί ηθικό πράττοντα μπορεί να βλάψει τα άτομα. Έτσι, τα άτομα μπορούν να ζημιωθούν με τρόπους που δεν περιλαμβάνουν τον βασανισμό τους, καθώς δεν πληγώνουν όλες οι βλάβες και δεν βλάπτουν όλες οι πληγές. Έπειτα, υπάρχουν οι βλάβες οι οποίες ως στερήσεις ή απώλειες μειώνουν τα οφέλη που μπορούν να έχουν τα άτομα προκειμένου να έχουν μια ρεαλιστική ευκαιρία να ζήσουν καλά ανάλογα με τις ικανότητές τους. Επίσης, τα άτομα μπορούν να ζημιωθούν χωρίς να έχουν επίγνωση για αυτές τις βλάβες, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των μη ανθρώπινων ζώων που μεγαλώνουν στις μοντέρνες φάρμες σε αφύσικες συνθήκες. Αυτά τα ζώα συχνά στοιβάζονται μαζί ή κρατούνται στην απομόνωση και μεγαλώνουν εντατικά χωρίς να ξέρουν τι χάνουν, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι δεν βλάπτονται από τις συνθήκες κάτω από τις οποίες ζουν. Πρόκειται για κοινωνικά ζώα, τα οποία δεν μπορούν να εκπληρώσουν τις επιθυμίες τους για συντροφικότητα ή για ελεύθερη κίνηση και αυτό αποτελεί πρωταρχική βλάβη για αυτά. Σε πολλές περιπτώσεις οι στερήσεις μπορούν να αποτελέσουν διπλές βλάβες, εξαιτίας των ευκαιριών που αρνούνται στο άτομο να αποκτήσει ικανοποίηση από μια ποικιλία πηγών και εξαιτίας του βασανισμού που προκαλείται από τις μεθόδους που χρησιμοποιούνται για να στερήσουν από το άτομο αυτές τις ευκαιρίες. Η απομόνωση και ο κλειστός περιορισμός παρέχουν ξεκάθαρες περιπτώσεις και των δύο ειδών βλάβης, γιατί ένα φυλακισμένο μη ανθρώπινο ζώο ζημιώνεται από την άρνηση σ' αυτό της ευκαιρίας για αυτονομία και υποφέρει ως αποτέλεσμα της φυλάκισής του, όπως συμβαίνει με πολλά μη ανθρώπινα ζώα στους ζωολογικούς κήπους και στις βιομηχανίες κρέατος.[70]

[70] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 94-99 και Cavalieri, P. & Singer, P. (ed.) (1996), ό.π., σσ. 202-203.

Κάποιοι φιλόσοφοι δέχονται την ανώδυνη θανάτωση των μη ανθρώπινων ζώων που χρησιμοποιούνται για τροφή ή για επιστημονικούς σκοπούς με την αιτιολογία ότι αυτά δεν βασανίζονται. Ο Regan επισημαίνει ότι αυτή η οπτική παραβλέπει εντελώς τη βλάβη που γίνεται σ' αυτά τα ζώα από τη στέρηση. Ένας πρόωρος θάνατος είναι μια θεμελιώδης και μη αναστρέψιμη στέρηση, καθώς αποκλείει όλες τις πιθανότητες ικανοποίησης από το άτομο. Ο θάνατος ακόμα κι αν δεν είναι η χειρότερη βλάβη (όπως είναι μια ζωή με παρατεταμένο, έντονο και ανυπόφορο βασανισμό που δεν υπόσχεται καμιά ανακούφιση), αποτελεί την έσχατη βλάβη, επειδή είναι η απώλεια της ίδιας της ζωής. Ο πρόωρος θάνατος για ένα ζώο που έχει μια ψυχολογική ταυτότητα κόβει γρήγορα την ατομική ζωή του, όχι μόνο με την έννοια ότι ένας ζωντανός οργανισμός παύει να είναι βιολογικά ζωντανός, αλλά κυρίως με την έννοια ότι ένα συγκεκριμένο ψυχολογικό ον παύει να υπάρχει. Έτσι, ο θάνατος για αυτά τα ζώα αποτελεί βλάβη όταν είναι μια στέρηση ή μια απώλεια και όταν είναι αντίθετος με τα συμφέροντα-ευημερίας του ζώου. Ο πρόωρος θάνατος των ζώων δεν θα τα πληγώσει αν γίνει ανώδυνα, αλλά θα τα βλάψει.[71]

## 5.3 Το ζήτημα της ευθανασίας στα ζώα

Η πρακτική της ευθανασίας ξεκάθαρα επηρεάζει έναν πολύ μεγάλο αριθμό ζώων.[72] Ο Regan αναφερόμενος σε αυτό το ζήτημα μάς εξηγεί ότι η λέξη *ευθανασία* σημαίνει «καλός θάνατος». Οπότε το να κάνεις ευθανασία σε ένα άτομο είναι το να του προσφέρεις έναν «καλό θάνατο», είτε με άμεση θανάτωση (ενεργητική ευθανασία), είτε με το να το αφήσεις να πεθάνει (παθητική ευθανασία). Πέρα από σπάνιες εξαιρέσεις, τα μη ανθρώπινα ζώα θανατώνονται με ενεργητική ευθανασία. Για να μπορούμε, όμως, να μιλάμε για ενεργητική ευθανασία, η ζωή αυτού του ατόμου πρέπει να τερματιστεί για τον σωστό λόγο, όχι απλά με το σωστό μέσο. Επιπλέον, το να προχωρήσεις σε ενεργητική ευθανασία σε κάποιον σημαίνει να τον θανατώσεις για το δικό του καλό. Επίσης, μπορεί να γίνει μια διάκριση ανάμεσα στην εθελοντική και στη μη εθελοντική ευθανασία, αλλά η μη εθελοντική ευθανασία είναι δολοφονία, όχι ευθανασία. Στην περίπτωση που κάποιος ζητάει να θανατωθεί,

[71] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 99-103 και Regan, T., Singer, P. (1989), ό.π., σσ. 153-157.

[72] Ο Regan μας πληροφορεί ότι κάθε χρόνο στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής το σύνολο από τις γάτες και τους σκύλους που υφίστανται ευθανασία (euthanasia) υπολογίζεται περίπου στα 15.000.000. Περίπου 60.000.000-80.000.000 ζώα χρησιμοποιούνται για επιστημονικούς σκοπούς στην Αμερική και 200.000.000 υφίστανται ευθανασία μετά την ολοκλήρωση μη θανατηφόρων χρήσεων.

θεωρούμε ως δεδομένο ότι αυτός κατανοεί τη θνησιμότητά του και έχει τα μέσα για να διατυπώσει την επιθυμία του να τερματιστεί η ζωή του. Τα μη ανθρώπινα ζώα, όμως, δεν μπορούν να ικανοποιήσουν αυτές τις δύο συνθήκες. Επομένως, παίρνουμε ως δεδομένο ότι η ευθανασία που γίνεται στα ζώα είναι μη εθελοντική ευθανασία. Οι περιπτώσεις μη εθελοντικής ευθανασίας στους ανθρώπους αναφέρονται σε αυτούς που βρίσκονται σε μη αναστρέψιμο κώμα και έτσι δεν έχουν προτιμήσεις, δηλαδή είναι ψυχολογικά νεκροί. Τα μη ανθρώπινα ζώα, όμως, που καθημερινά θανατώνονται στους πάγκους των σφαγείων ή στα εργαστήρια, δεν βρίσκονται σε μη αναστρέψιμο κώμα και έτσι συνεχίζουν να διατηρούν την ψυχολογική τους ταυτότητα μέχρι να θανατωθούν.[73]

Στις περιπτώσεις που τα μη ανθρώπινα ζώα βρίσκονται σε συνθήκες έντονου και ανυπόφορου βασανισμού βλέπουμε ότι επιθυμούν να απαλλαχθούν από τον πόνο τους όσο το δυνατό συντομότερα. Σε τέτοιες περιπτώσεις είναι ιδιαίτερα επώδυνο για αυτά να συνεχιστεί αυτή η κατάστασή τους και στο μέλλον, εκτός αν θανατωθούν ή αν μείνουν μόνιμα αναίσθητα με τη χρήση μιας ποικιλίας φαρμάκων. Το να θανατώσουμε μη ανθρώπινα ζώα κάτω από τέτοιες συνθήκες φαίνεται ξεκάθαρα ότι είναι προς τα συμφέροντά τους. Είναι καλύτερα για αυτά να θανατωθούν παρά να ζουν μια ζωή αμείλικτης φυσικής αγωνίας. Φυσικά, δεν πρόκειται για μια περίπτωση εθελοντικής ευθανασίας, αφού τα μη ανθρώπινα ζώα από μόνα τους δεν μπορούν να ζητήσουν τον θάνατό τους, ούτε για μια περίπτωση μη εθελοντικής ευθανασίας, αφού αυτά διατηρούν την ψυχολογική τους ταυτότητα. Έτσι, ο Regan εισάγει μια νέα κατηγορία ευθανασίας που την ονομάζει *ευθανασία σεβασμού-προτίμησης* (preference-respecting euthanasia). Αυτό που φανταζόμαστε ότι θέλουν ή προτιμούν τα ζώα σε αυτές τις συνθήκες είναι να σταματήσει ο πόνος τους και θα συνεχίσουν να το θέλουν όσο συνεχίζεται ο πόνος τους. Έτσι, ο μόνος τρόπος που μπορούμε να σεβαστούμε την υπερισχύουσα προτίμησή τους είναι να τερματίσουμε τη ζωή τους ως άτομα που έχουν συνείδηση. Αν και κάνουμε για αυτά αυτό που δεν μπορούν να κάνουν μόνα τους, δεν τους επιβάλλουμε τη θέλησή μας για το δικό τους καλό, αλλά συμμορφωνόμαστε με τη θέλησή τους. Επομένως, αυτό που κάνουμε είναι για το καλό τους, αλλά δεν είναι πατερναλιστικό. Παρ' όλα αυτά, οι πιο κοινές περιπτώσεις που χαρακτηρίζονται ως ευθανασία στα εξημερωμένα ζώα περιλαμβάνουν τη θανάτωση υγιών ζώων (αδέσποτων και ανεπιθύμητων κατοικίδιων) και έτσι

[73] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 109-113.

αποτυγχάνουν να δικαιολογηθούν ως ευθανασία. Σ' αυτές τις περιπτώσεις επιβάλλουμε τη δική μας θέληση και τη δική μας κρίση στο ζώο, για το καλό του ζώου όπως το αντιλαμβανόμαστε. Ο Regan χαρακτηρίζει αυτού του είδους την ευθανασία ως *πατερναλιστική ευθανασία* (paternalistic euthanasia). Ο ίδιος θεωρεί ότι δεν πρέπει να θανατώνουμε τα μη ανθρώπινα ζώα αν παρέλθει ένα χρονικό διάστημα και δεν έχουν υιοθετηθεί από τα καταφύγια στα οποία φιλοξενούνται, καθώς είναι λάθος να πιστεύουμε ότι αυτά τα ζώα είναι καλύτερα νεκρά παρά ζωντανά.[74]

## 5.4 Η χρήση των ζώων για επιστημονικούς σκοπούς

Ο Regan, όταν αναφέρεται στη χρήση των ζώων για επιστημονικούς σκοπούς, περικλείει τρεις μεγάλες περιοχές της επιστήμης στις οποίες τα ζώα χρησιμοποιούνται καθημερινά. Αυτές οι επιστημονικές περιοχές αφορούν στη βιολογική και ιατρική εκπαίδευση, στον τοξικολογικό έλεγχο (που αφορά στις πιθανές επιβλαβείς επιδράσεις νέων προϊόντων και φαρμάκων για τα ανθρώπινα όντα) και στην πρωτότυπη και εφαρμοσμένη έρευνα για τις αιτίες και τη μεταχείριση ποικίλων ασθενειών και για τη βασική βιοχημική φύση και συμπεριφορά των ζωντανών οργανισμών. Δεν περιλαμβάνουν όλες αυτές οι περιπτώσεις πρακτικές ζωοτομίας (vivisection), καθώς το να ζωοτομείς ένα ζώο σημαίνει να το διαμελίζεις και να το κόβεις όσο είναι ζωντανό. Κάποιοι επιστήμονες που έχουν μια πιο περιορισμένη οπτική για την επιστήμη μπορεί να μην συμφωνούν με τη συμπερίληψη αυτών των τριών ειδών χρήσεων των ζώων κάτω από τον γενικό τίτλο της χρήσης των ζώων για την επιστήμη. Για αυτούς μόνο η πρωτότυπη και εφαρμοσμένη έρευνα μπορεί να θεωρηθεί ως «γνήσια επιστήμη». Αυτή η πιο περιορισμένη έννοια της επιστήμης είναι κατανοητή, αν η επιστήμη θεωρείται αποκλειστικά με όρους σχεδιασμού και ελέγχου πρωτότυπων υποθέσεων. Η τοξικότητα, όμως, των νέων προϊόντων είναι ένα ζήτημα της εφαρμοσμένης επιστήμης και η εκπαίδευση στη βιολογική ή ιατρική επιστήμη περιλαμβάνει τέτοιες πρακτικές. Γενικότερα, η οπτική των δικαιωμάτων δεν είναι αντιεπιστημονική. Καλεί τους επιστήμονες να αναπροσανατολίσουν την παραδοσιακή πρακτική των διαφόρων πειραμάτων μακριά από την εξάρτηση σε «ζωικά μοντέλα» προς την ανάπτυξη και τη χρήση μη ζωικών εναλλακτικών. Αυτό που δεν δέχεται η οπτική των δικαιωμάτων είναι να παραβιάζει η επιστήμη τα

[74] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 113-116.

ατομικά δικαιώματα, έστω κι αν αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν κάποια πράγματα που δεν μπορούμε να τα μάθουμε. [75]

Πολλά είδη ζώων χρησιμοποιούνται στην εκπαίδευση, είτε σε επιστημονικές εκθέσεις, είτε σε εργαστηριακά τμήματα της ανώτερης εκπαίδευσης, είτε σε μαθητικά ερευνητικά προγράμματα, είτε στην πρακτική χειρουργική στην ιατρική και στην κτηνιατρική σχολή κ.τ.λ. Μπορεί η απόκτηση της γνώσης να είναι ένα καλό πράγμα, αλλά η αξία της γνώσης δεν δικαιολογεί από μόνη της το να βλάπτουμε τους άλλους, ιδιαίτερα όταν αυτή η γνώση είναι εφικτή με άλλα μέσα. Οι μαθητές και οι φοιτητές δεν χρειάζεται να διαμελίσουν οποιαδήποτε γνωστά ζώα για να μάθουν πληροφορίες σχετικά με την ανατομία και τη φυσιολογία τους, καθώς υπάρχουν πολλά λεπτομερειακά σχέδια της ανατομίας και της φυσιολογίας τους, τα οποία συχνά περιλαμβάνονται στα κείμενα που χρησιμοποιούνται στα σχετικά μαθήματα. Έτσι, για την οπτική των δικαιωμάτων, ο διαμελισμός των ζωντανών θηλαστικών ζώων στα εργαστηριακά μαθήματα, απλά για να έχουν οι μαθητές την εμπειρία του διαμελισμού, είναι περιττός και αδικαιολόγητος. Ακόμα και για τα μη θηλαστικά ζώα, τα οποία δεν είναι υποκείμενα-μιας-ζωής, μπορούμε να διατηρούμε την αμφιβολία για το αν έχουν συνείδηση και αν είναι ικανά να βιώσουν πόνο και να υποστηρίξουμε μια πολιτική που δίνει το πλεονέκτημα της αμφιβολίας σε αυτά τα ζώα που μοιράζονται κάποιες ανατομικές και φυσιολογικές ιδιότητες με τα θηλαστικά ζώα (π.χ. ένα κεντρικό νευρικό σύστημα) μέχρι να αποδειχτεί το αντίθετο. Το να απαιτούμε από τους μαθητές να διαμελίζουν τέτοια ζώα, ενώ μπορούν να τα μεταχειρίζονται με σεβασμό, χωρίς να μας προκαλεί κάποια βλάβη, είναι ηθικά αδικαιολόγητο. Επιπλέον, από τη στιγμή που ο πρόωρος θάνατος ενός μη ανθρώπινου ζώου βλάπτει το ζώο, ο καθημερινός θάνατος που προκαλείται στα ζώα των εργαστηριακών τμημάτων είναι ηθικά σχετικός και πρέπει να φροντίσουμε όχι μόνο να αποφύγουμε να τους προκαλούμε μη αναγκαίο πόνο χρησιμοποιώντας αναισθησία, αλλά και να μην τα σκοτώνουμε ή να μην επιτρέπουμε να πεθαίνουν άσκοπα. Επίσης, αυτό που συμβαίνει στα εργαστηριακά τμήματα συμβάλλει στο να διαμορφωθούν οι επικρατέστερες πολιτισμικές πεποιθήσεις, συμπεριφορές και παραδόσεις σχετικά με τα μη ανθρώπινα ζώα. Η οπτική των δικαιωμάτων αναγνωρίζει ότι τουλάχιστον τα θηλαστικά ζώα έχουν τη δική τους αξία, η οποία

[75] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 363-364, 382-392 και Regan, T. (2007), ό.π., σσ. 114-116.

είναι ανεξάρτητη από τα ανθρώπινα συμφέροντα και δεν δέχεται να τα μεταχειριζόμαστε ως απλά δοχεία εμπειριών ή ως ανανεώσιμες πηγές. Όταν απαιτούμε από τους μαθητές να διαμελίζουν ζώα, ενώ υπάρχει άλλος τρόπος να κερδίσουν αυτή τη γνώση, είναι σαν να προωθούμε μια υποτιμητική συμπεριφορά στο να βλέπουν τα αισθανόμενα πλάσματα σαν αντικείμενα και έτσι προωθούμε συνήθειες που οδηγούν τους ανθρώπους να εμπλέκονται σε πρακτικές που παραβιάζουν τα δικαιώματα των ζώων γενικότερα. Κάποιοι διδάσκοντες της ανώτερης εκπαίδευσης και των πανεπιστημιακών μαθημάτων μπορεί να διαμαρτυρηθούν ότι με την παύση αυτών των πρακτικών περιορίζεται η ακαδημαϊκή τους ελευθερία. Αυτό, όμως, που περιορίζεται δεν είναι η ακαδημαϊκή τους ελευθερία να διαλέξουν αυτά που θα διδάξουν, αλλά οι κοινές πρακτικές που δεν χρειάζονται εξειδίκευση με τη μια ή την άλλη επιστημονική εξάσκηση.[76]

Πέρα από την εκπαίδευση, όπως είπαμε, τα μη ανθρώπινα ζώα καθημερινά χρησιμοποιούνται για να ελεγχθούν πιθανές τοξικολογικές απειλές που εμπεριέχονται σε ποικίλα εμπορικά κατασκευασμένα αντικείμενα, τα οποία προορίζονται πρωτίστως για ανθρώπινη χρήση ή κατανάλωση. Οι ουσίες που ελέγχονται σε τέτοια αντικείμενα μπορεί να είναι είτε θεραπευτικές, όπως είναι τα φάρμακα που μπορούν να ανακουφίσουν ή να θεραπεύσουν παθολογικές καταστάσεις (π.χ. αρθρίτιδα, έλκη, υπέρταση), είτε μη θεραπευτικές, όπως είναι τα προϊόντα που χρησιμοποιούν οι άνθρωποι στην καθημερινότητά τους (π.χ. εντομοκτόνα, φυτοφάρμακα, αντιψυκτικά, υγρά φρένων, λευκαντικά, χριστουγεννιάτικα σπρέι, εκκλησιαστικά κεριά, καθαριστικά ασημικών, κρέμες, κραγιόν, σπρέι μαλλιών, αντηλιακά κ.τ.λ.). Υπάρχουν τρεις διαφορετικές διαδικασίες ελέγχου οι οποίες περιλαμβάνουν είτε έντονη τοξικότητα, είτε υποξεία τοξικότητα, είτε χρόνια τοξικότητα. Η πρώτη κατηγορία ελέγχου χρειάζεται μικρό χρονικό διάστημα και χορηγούνται μεγάλες δόσεις της ουσίας. Η δεύτερη κατηγορία διαρκεί περίπου ένα τρίμηνο και η τρίτη κατηγορία διαρκεί περίπου δύο χρόνια (π.χ. έλεγχοι για καρκινογένεση). Αυτά τα τεστ τοξικότητας βλάπτουν τα μη ανθρώπινα ζώα, όχι μόνο επειδή τους προκαλούν έντονο ή χρόνιο βασανισμό ή δυσφορία, αλλά, επίσης, επειδή τους στερούν τις ευκαιρίες για ικανοποιήσεις αντίστοιχες με τις ικανότητές τους. Η οπτική των δικαιωμάτων δεν δέχεται ότι είναι επιτρεπτό να θέτουμε τα μη ανθρώπινα ζώα στον κίνδυνο της βλάβης ή να τα βλάπτουμε προκειμένου να αναγνωρίσουμε ή να

[76] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 364-369.

μειώσουμε τους κινδύνους που θα διατρέξουν οι άνθρωποι αν χρησιμοποιήσουν κάτι νέο. Υπάρχουν ήδη άφθονα προϊόντα διαθέσιμα στους καταναλωτές και έτσι κανένας καταναλωτής δεν θα χειροτερεύσει περισσότερο από οποιοδήποτε ζώο ελέγχου αν δεν εισαχθούν νέα προϊόντα. Επίσης, τα οικονομικά συμφέροντα αυτών που εμπλέκονται στην επιχείρηση που κατασκευάζει αυτά τα προϊόντα μπορεί να θιχτούν, αλλά αυτό για την οπτική των δικαιωμάτων δεν κάνει καμία ηθική διαφορά, επειδή η απώλεια των κερδών τους δεν αντιπροσωπεύει μια βλάβη που είναι πρωταρχικά συγκρίσιμη με τη βλάβη που γίνεται στα ζώα ελέγχου και δεν δικαιολογεί τη συνέχιση της χρήσης αυτών των τεστ. Εξάλλου, όσοι εθελοντικά συμμετέχουν σε μια επιχείρηση, παίρνουν κάποιο ρίσκο ότι μπορεί να χειροτερεύσουν αν η επιχείρησή τους αποτύχει. Θεμελιωδώς αυτά τα τεστ είναι λάθος και οφείλουν να σταματήσουν επειδή παραβιάζουν τα δικαιώματα των εργαστηριακών ζώων να μην υποστούν βλάβη. Η οπτική των δικαιωμάτων δεν είναι αντίθετη με τις προσπάθειες που γίνονται να ελαχιστοποιηθούν οι κίνδυνοι υγείας που διατρέχουν τα άτομα στην εργασία και στην αγορά, αλλά είναι αντίθετη με τις πρακτικές που παραβιάζουν τα βασικά δικαιώματα των ατόμων στο όνομα του «δημόσιου συμφέροντος». Είναι ηθικά αδικαιολόγητο να βασίζεσαι σε τεστ που παραβιάζουν τα δικαιώματα οποιουδήποτε. Οι επιλογές, λοιπόν, δεν είναι είτε να συνεχίσουμε να χρησιμοποιούμε αυτά τα τεστ, είτε να αφήσουμε ελεύθερα μη ελεγμένα προϊόντα, αλλά να προωθηθούν τεστ τα οποία δεν θα χρησιμοποιούν ζώα. Εμείς, ως καταναλωτές, το λιγότερο που μπορούμε να κάνουμε ώστε να βοηθήσουμε να επιτευχθεί αυτός ο στόχος είναι να αρνηθούμε να αγοράζουμε οποιοδήποτε νέο προϊόν, εκτός αν γνωρίζουμε ότι δεν έχει ελεγχθεί προηγουμένως για τοξικότητα στα ζώα.[77]

Σχετικά με τη διεξαγωγή τοξικολογικών τεστ σε μη ανθρώπινα ζώα για τη δημιουργία νέων θεραπευτικών φαρμάκων υπάρχουν αυτοί που υποστηρίζουν ότι το καλύτερο που μπορούμε να κάνουμε είναι να ελαχιστοποιήσουμε τους κινδύνους για αυτούς που θα χρησιμοποιήσουν τα φάρμακα, ελέγχοντάς τα για την τοξικότητά τους στα ζώα. Σύμφωνα με την οπτική των δικαιωμάτων, όμως, οι κίνδυνοι δεν είναι ηθικά μεταβιβάσιμοι σε αυτούς που δεν επιλέγουν εθελοντικά να τους πάρουν και κανένας δεν έχει κάποιο καθήκον να προσφερθεί εθελοντικά να αποδείξει ή να ελαχιστοποιήσει τους κινδύνους για εμάς και οποιοσδήποτε θα υποχρεωθεί να το κάνει αυτό, παρά τη θέλησή του, θα έχουν καταπατηθεί αδικαιολόγητα τα

[77] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 369-376.

δικαιώματά του. Το να βλάπτεις καταναγκαστικά άλλους, είτε ανθρώπους είτε μη ανθρώπινα ζώα, προκειμένου να αναγνωριστούν ή να ελαχιστοποιηθούν οι κίνδυνοι αυτών που εθελοντικά επιλέγουν να τους διατρέξουν, είναι το να παραβιάζεις τα δικαιώματα των εν λόγω ανθρώπων ή ζώων. Δεν έχει σημασία το πόσο πολύ βλάπτονται τα υποκείμενα του πειράματος, αλλά ότι χρησιμοποιούνται καταναγκαστικά για να αποδείξουν ή να ελαχιστοποιήσουν τους κινδύνους για άλλους. Μ' αυτόν τον τρόπο αποτυγχάνουμε να μεταχειριστούμε τα ζώα ελέγχου με τον σεβασμό που τους οφείλεται ως κατόχων εγγενούς αξίας. Τα μεταχειριζόμαστε ως κάτι λιγότερο από δοχεία, ως η αξία τους να είναι αναγώγιμη στην πιθανή τους ωφέλεια που σχετίζεται με τα συμφέροντα των άλλων. Τα εργαστηριακά ζώα, όμως, δεν είναι πηγές για τους άλλους. Φυσικά, η οπτική των δικαιωμάτων αποδέχεται τα τεστ τοξικότητας, όσο αυτά δεν παραβιάζουν τα δικαιώματα κανενός. Μπορούν να χρησιμοποιηθούν άνθρωποι εθελοντές, οι οποίοι θα δώσουν τη συγκατάθεσή τους ως υποκείμενα ελέγχου, αλλά και σ' αυτή την περίπτωση διατρέχουμε τον κίνδυνο ότι κάποιοι μπορεί να χρησιμοποιήσουν απατηλά ή καταναγκαστικά μέσα για να διαφυλάξουν τη συμμετοχή. Επιπλέον, οι τάξεις των εθελοντών μάλλον θα περιλαμβάνουν τους φτωχούς, τους αμόρφωτους και αυτούς τους ανθρώπους ηθικούς πάσχοντες των οποίων οι συγγενείς έχουν έλλειψη επαρκών «συναισθηματικών συμφερόντων» για να τους προστατέψουν. Έτσι, υπάρχει σοβαρός κίνδυνος οι λιγότερο ισχυροί να γίνουν αντικείμενο εκμετάλλευσης. Μακράν πιο προτιμώμενη είναι η ανάπτυξη εναλλακτικών τεστ τοξικότητας, τα οποία δεν θα βλάπτουν κανέναν. Οποιεσδήποτε χρηματοοικονομικές απώλειες μπορεί να αντιμετωπίσουν οι φαρμακοβιομηχανίες αν δεν τους επιτραπεί να κάνουν τα τεστ τοξικότητας στα μη ανθρώπινα ζώα δεν έχουν καμία ηθική βαρύτητα, καθώς πρόκειται για καταπάτηση βασικών ηθικών δικαιωμάτων. Έπειτα, υπάρχουν πολλές ενδείξεις ότι αυτές οι εταιρίες θα γλιτώσουν χρήματα, παρά θα τα χάσουν, αν χρησιμοποιούν μη ζωικά τεστ, καθώς η συντήρηση αυτών των ζώων είναι ακριβή υπόθεση. Ακόμα, όσοι επικαλούνται τις απαιτήσεις των παροντικών νόμων για να δικαιολογήσουν τη χρήση των ζώων στα τεστ τοξικότητας δεν μπορούν να υπερασπιστούν τη θέση τους, αν έχουμε καλούς λόγους να πιστέψουμε ότι οι εν λόγω νόμοι είναι άδικοι. Και έχουμε καλούς λόγους να το πιστεύουμε, διότι τα εργαστηριακά ζώα δεν είναι απλές πηγές των οποίων το ηθικό στάτους στον κόσμο είναι να εξυπηρετούν τα ανθρώπινα συμφέροντα. Είναι υποκείμενα-μιας-ζωής με εγγενή αξία και οτιδήποτε κάνουμε σε αυτά πρέπει να δείχνει σεβασμό για αυτή την αξία ως ένα ζήτημα της αυστηρής

δικαιοσύνης. Για την οπτική των δικαιωμάτων ο γενικός στόχος της φαρμακολογίας πρέπει να είναι να μειώσει τους κινδύνους για αυτούς που χρησιμοποιούν τα φάρμακα, χωρίς να βλάπτει αυτούς που δεν τα χρησιμοποιούν. Αυτά τα τεστ παραβιάζουν τα δικαιώματα των ζώων ελέγχου και η καταπάτηση των δικαιωμάτων τους δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο υπεράσπισης με επίκληση στη «γενική ευημερία». Τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν την αυτονομία-προτίμησης και μπορούμε ξεκάθαρα να επιβεβαιώσουμε ότι καταναγκάζονται να κάνουν κάτι που δεν θέλουν. Έτσι, για την οπτική των δικαιωμάτων τα τεστ τοξικότητας που περιλαμβάνουν μη ανθρώπινα ζώα είναι ηθικά αδικαιολόγητα και μη ανεκτά, παραβιάζουν τα δικαιώματα αυτών των ζώων και οφείλουν να σταματήσουν.[78]

Ο καθηγητής Περιβαλλοντικών Σπουδών και Φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο New York, **Dale Jamieson**, σε συνεργασία με τον Regan, αναφέρεται στις τρεις περιοχές της επιστήμης όπου χρησιμοποιούνται τα ζώα και τις οποίες αναλύσαμε πιο πάνω. Πιο συγκεκριμένα, μας αναφέρει ότι στην εποχή μας πολλά μη ανθρώπινα ζώα σκοτώνονται, καίγονται, ακτινοβολούνται, τυφλώνονται, ακινητοποιούνται, υφίστανται σοκ και είναι κλειδωμένα και δεμένα ώστε να υπόκεινται σε πειράματα. Κάποια ζώα βρίσκονται στην απομόνωση, στερημένα από όλες τις κοινωνικές επαφές, ενώ άλλα είναι σε ξένο περιβάλλον, χειραγωγημένα να κανιβαλίζουν μέλη του είδους τους. Αυτή η χρήση των μη ανθρώπινων ζώων στην επιστήμη υποτίθεται ότι γίνεται για να βελτιωθεί η ποιότητα της ανθρώπινης ζωής. Φυσικά, δεν αποτελούν όλες αυτές οι χρήσεις των μη ανθρώπινων ζώων περιπτώσεις ζωοτομίας, με χαρακτηριστικά παραδείγματα τις περιπτώσεις των ζώων που τοποθετούνται στο Noble-Collip drum[79] ή αυτών που υφίστανται ακτινοβολία ή σοκ.[80]

---

[78] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 376-382.

[79] Πρόκειται για κάποιο προϊόν πειράματος που προέκυψε από τη συνεργασία των J. Collip και R.L. Noble, το οποίο μοιάζει με πλυντήριο (διαμέτρου 16'' και βάθους 7'') που μπορεί να περιστρέφεται με πάνω από 50 στροφές το λεπτό. Σύμφωνα με τα δεδομένα που δημοσίευσαν οι Noble και Collip, οι 300 περιστροφές είχαν ως αποτέλεσμα 8% θνησιμότητα στους αρουραίους, βάρους περίπου 150 γραμμ., ενώ έφτασαν σταδιακά ως τις 800 περιστροφές, στις οποίες σκοτώνονταν όλοι οι αρουραίοι. Ένα επιπλέον εύρημά τους ήταν ότι οι αρουραίοι δεν έδειχναν κάποιο σημάδι πόνου. Για περισσότερες πληροφορίες δες στη σελίδα : https://voiceforethicalresearchatoxford.wordpress.com/tag/noble-collip-drum/

[80] Jamieson, D. (2002). On the Ethics of the Use of Animals in Science (with Tom Regan). In *Morality's progress – Essays on Humans, Other Animals, and the Rest of Nature.* Oxford : Clarendon Press, σσ. 103-105. Επίσης, ένας μεγάλος αριθμός πειραμάτων σε ζώα περιγράφονται αρκετά αναλυτικά από τον Singer στο Singer, P. (2010), ό.π., σσ. 83-175.

Ο Jamieson μας παρουσιάζει μια σειρά επιχειρημάτων για αυτούς που υποστηρίζουν τη θέση ότι μπορεί να γίνεται απεριόριστη χρήση των μη ανθρώπινων ζώων στην επιστήμη (The Unlimited Use Position). Όσοι ασπάζονται μια τέτοια θέση θεωρούν ότι είναι επιτρεπτό να χρησιμοποιείται οποιοδήποτε μη ανθρώπινο ζώο για οποιονδήποτε επιστημονικό σκοπό, όσο δεν προσβάλλεται κάποιο ανθρώπινο ον. Ένα από τα επιχειρήματα που υποστηρίζουν αυτή τη θέση είναι το καρτεσιανό επιχείρημα, σύμφωνα με το οποίο η χρήση των μη ανθρώπινων ζώων για οποιονδήποτε επιστημονικό σκοπό είναι ηθικά επιτρεπτή, επειδή τα μη ανθρώπινα ζώα δεν νιώθουν πόνο. Παρ' όλα αυτά, γνωρίζουμε ότι κάποια μη ανθρώπινα ζώα νιώθουν πόνο και πέρα από αυτό το κριτήριο, δεν δικαιολογούμαστε να σκοτώσουμε κάποιον μόνο με την αιτιολογία ότι δεν νιώθει πόνο. Έπειτα, υπάρχουν αυτοί που υποστηρίζουν ότι τα μη ανθρώπινα ζώα δεν αποτελούν μέλη της ηθικής μας κοινότητας, επειδή δεν είναι ορθολογικά και αυτόνομα όντα. Αλλά με αυτή τη λογική δεν θα έπρεπε να θεωρούνται μέλη αυτής της κοινότητας ούτε τα ανθρώπινα βρέφη, ούτε οι διανοητικά εξασθενημένοι άνθρωποι. Για να αποφύγουμε αυτή την προκατάληψη του «ειδισμού», πρέπει να απορρίψουμε αυτόν τον τρόπο τοποθέτησης των συνόρων της ηθικής κοινότητας και να αναγνωρίσουμε ότι είναι λάθος να προκαλείται αχρείαστος πόνος και βασανισμός τόσο στα βρέφη και στους διανοητικά εξασθενημένους ανθρώπους, όσο και σε πολλά μη ανθρώπινα ζώα που έχουν συνείδηση και μπορούν να βιώσουν πόνο. Στη συνέχεια, ένα άλλο επιχείρημα υποστηρίζει ότι αφού οι άνθρωποι είναι ισχυρότεροι από τα μη ανθρώπινα ζώα και η απεριόριστη χρήση των μη ανθρώπινων ζώων στην επιστήμη είναι στα συμφέροντα των ανθρώπων, άρα η χρήση οποιουδήποτε μη ανθρώπινου ζώου για οποιονδήποτε επιστημονικό σκοπό είναι ηθικά επιτρεπτή. Η ποιότητα της ζωής μας, όμως, είναι άλυτα δεμένη με την ευημερία των άλλων ειδών και επειδή ενδιαφερόμαστε για κάποια ζώα, έχουμε ένα συμφέρον στο πώς αυτά αντιμετωπίζονται και επομένως η απεριόριστη χρήση τους δεν μπορεί να είναι στα συμφέροντα των ανθρώπων. Επιπλέον, αυτό το επιχείρημα θα επέτρεπε όχι απλά την απεριόριστη χρήση των μη ανθρώπινων ζώων, αλλά και των αδύναμων και ανυπεράσπιστων ανθρώπων, οπότε δεν θα χρειαζόταν να χρησιμοποιούνται μη ανθρώπινα ζώα στα πειράματα, αφού θα μπορούσαν να χρησιμοποιούνται άνθρωποι που θα έδιναν πιο έγκυρα αποτελέσματα. Ακολούθως, υπάρχει και το επιχείρημα που υποστηρίζει ότι ισχύουν ηθικοί περιορισμοί μόνο σε όντα που έχουν ψυχές, όπως είναι οι άνθρωποι. Αφού τα ζώα δεν έχουν ψυχές, η απεριόριστη χρήση τους για επιστημονικούς σκοπούς είναι ηθικά επιτρεπτή. Αυτό το

επιχείρημα, όμως, δεν δικαιολογεί για ποιον λόγο έχουν όλοι οι άνθρωποι ψυχή και όχι τα μη ανθρώπινα ζώα και γενικά υπάρχει μεγάλη αμφισβήτηση σχετικά με τη φύση της ψυχής και την ακριβή συνοχή της έννοιας, όπως και σχετικά με το ποια άτομα έχουν ψυχές. Έπειτα, υπάρχει το Επιχείρημα της Γνώσης, σύμφωνα με το οποίο, αφού η απεριόριστη χρήση των μη ανθρώπινων ζώων για επιστημονικούς σκοπούς παράγει γνώση, είναι ηθικά επιτρεπτή. Σίγουρα, όμως, κάποιες γνώσεις δεν αξίζουν το τίμημα του πόνου που απαιτείται για να τις αποκτήσεις, είτε προκαλείται στους ανθρώπους, είτε στα μη ανθρώπινα ζώα (π.χ. το *Draize Test*[81] που γίνεται στα μη ανθρώπινα ζώα για δοκιμές νέων προϊόντων, κυρίως καλλυντικών). Ακόμα, όμως, και η παραγωγή σημαντικής γνώσης δεν θα μπορούσε να αποτελεί ασφαλή δικαιολογία για την απεριόριστη χρήση των μη ανθρώπινων ζώων στα πειράματα. Τέλος, υπάρχει το Επιχείρημα της Ελευθερίας, το οποίο υποστηρίζει ότι οι περιορισμοί στην ελευθερία ενός ερευνητή είναι λάθος. Παρ' όλα αυτά όσο σημαντική κι αν είναι η ελευθερία της έρευνας, υπάρχουν κάποια όρια στο τι μπορεί να γίνει από τα άτομα στην εξάσκηση των δικαιωμάτων τους. Υπάρχουν περιορισμοί στο τι μπορεί να γίνει στο όνομα της επιστήμης και αυτό έχει κατοχυρωθεί με διεθνείς συμφωνίες, συμπεριλαμβάνοντας τον Κώδικα Nuremberg[82] του 1947 και τη Διακήρυξη του Παγκόσμιου Ιατρικού Συνδέσμου του Helsinki[83] που υιοθετήθηκε το 1964. Έτσι, ο Jamieson καταλήγει ότι κανένα από τα παραπάνω επιχειρήματα δεν μπορεί να στηρίξει την απεριόριστη χρήση των μη ανθρώπινων ζώων στην επιστήμη.[84]

Στη συνέχεια, ο Jamieson μάς παρουσιάζει άλλη μια ακραία θέση η οποία υποστηρίζει ότι καμία χρήση οποιουδήποτε μη ανθρώπινου ζώου για οποιονδήποτε

---

[81] Πρόκειται για ένα βάναυσο τεστ τοξικότητας που σχεδιάστηκε το 1944 από τοξικολόγους της FDA (Food and Drug Administration) John H. Draize και Jacob M. Spines. Ξεκίνησε να χρησιμοποιείται για τον έλεγχο καλλυντικών και ως διαδικασία περιλαμβάνει τη χορήγηση της ουσίας που δοκιμάζεται στο μάτι ή στο δέρμα ενός περιορισμένου ζώου με συνείδηση. Έπειτα, αφού περάσει κάποιο χρονικό διάστημα, αρχίζει η καταγραφή των επιδράσεων της ουσίας. Τα ζώα αυτά παρατηρούνται για πάνω από 14 ημέρες για σημάδια ερεθισμού στο δέρμα ή για σημάδια κοκκινίσματος, πρηξίματος, θολώματος ή τύφλωσης στο μάτι. Συνήθως τα υποκείμενα του τεστ είναι λευκά κουνέλια, αλλά χρησιμοποιούνται και άλλα είδη, όπως σκύλοι. Τα ζώα στα οποία έχει προκληθεί ανεπανόρθωτη ζημιά θανατώνονται μετά το τεστ, ενώ τα υπόλοιπα μπορούν να ξαναχρησιμοποιηθούν για σκοπούς του τεστ. Για περισσότερες πληροφορίες βλέπε: https://www.sciencedirect.com/topics/pharmacology-toxicology-and-pharmaceutical-science/draize-test

[82] Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τον Κώδικα Nuremberg δες : https://history.nih.gov/research/downloads/nuremberg.pdf

[83] Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τον Παγκόσμιο Ιατρικό Σύνδεσμο δες στην επίσημη σελίδα τους: https://www.wma.net/policies-post/wma-declaration-of-helsinki-ethical-principles-for-medical-research-involving-human-subjects/

[84] Jamieson, D. (2002), ό.π., σσ. 105-113.

επιστημονικό σκοπό δεν είναι ποτέ επιτρεπτή (The No Use Position). Το πρώτο επιχείρημα αυτής της θέσης είναι ότι αφού η χρήση των μη ανθρώπινων ζώων για επιστημονικούς σκοπούς τούς προκαλεί πόνο, άρα καμία χρήση οποιουδήποτε μη ανθρώπινου ζώου για οποιονδήποτε επιστημονικό σκοπό δεν είναι ηθικά επιτρεπτή. Το επιχείρημα αυτό αφήνει απ' έξω τις περιπτώσεις όπου γίνονται πειράματα σε μη ανθρώπινα ζώα που δεν περιλαμβάνουν πόνο ή γίνονται τροποποιήσεις στη διατροφή και στο περιβάλλον τους ή σκοτώνονται ζώα που έχουν αναισθητοποιηθεί. Επιπλέον, κάποιες φορές είναι επιτρεπτό να προκαλέσεις πόνο στους άλλους (π.χ. οι γιατροί μας προκαλούν πόνο για να μας θεραπεύσουν). Έτσι, το να προκαλέσεις πόνο δεν είναι από μόνο του επαρκές για να κρίνουμε ότι μια πράξη είναι ανεπίτρεπτη. Έπειτα, ένα δεύτερο επιχείρημα υποστηρίζει ότι αφού η χρήση των μη ανθρώπινων ζώων για επιστημονικούς σκοπούς τούς προκαλεί πόνο, χωρίς τη συναίνεσή τους, άρα καμία χρήση οποιουδήποτε μη ανθρώπινου ζώου για οποιονδήποτε επιστημονικό σκοπό δεν είναι ηθικά επιτρεπτή. Σχετικά με αυτό το επιχείρημα ο Jamieson λέει ότι υπάρχει διαφορά ανάμεσα στο να πληγώνεις κάποιον ή να τον βλάπτεις και δεν είναι όλες οι περιπτώσεις που πονάμε βλάβες. Στη συνέχεια, ένα τρίτο επιχείρημα υποστηρίζει ότι αφού η χρήση των μη ανθρώπινων ζώων για επιστημονικούς σκοπούς βλάπτει τα ζώα, άρα καμία χρήση οποιουδήποτε μη ανθρώπινου ζώου για οποιονδήποτε επιστημονικό σκοπό δεν είναι ηθικά επιτρεπτή. Το θέμα είναι, όμως, ότι δεν βλάπτουν όλα τα πειράματα τα μη ανθρώπινα ζώα και κυρίως δεν είναι αλήθεια ότι είναι πάντα λάθος να βλάπτεις κάποιον άλλον (π.χ. αυτοάμυνα). Τέλος, ένα τέταρτο επιχείρημα υποστηρίζει ότι αφού τα μη ανθρώπινα ζώα είναι αθώα και η χρήση τους σε επιστημονικούς σκοπούς τα βλάπτει, άρα καμία χρήση οποιουδήποτε μη ανθρώπινου ζώου για οποιονδήποτε επιστημονικό σκοπό δεν είναι ηθικά επιτρεπτή. Παρ' όλα αυτά, μπορεί να υποστηριχτεί ότι τα μη ανθρώπινα ζώα δεν μπορούν να θεωρηθούν ως αθώα και ότι η απαγόρευση της βλάβης ενός αθώου δεν μπορεί να είναι απόλυτη. Ακόμα και στις περιπτώσεις στις οποίες τα μη ανθρώπινα ζώα που χρησιμοποιούνται για επιστημονικούς σκοπούς βλάπτονται και θεωρούνται ως αθώα δεν συνεπάγεται ότι το πώς χρησιμοποιούνται είναι ηθικά λάθος. Οπότε ο Jamieson απορρίπτει όλα τα παραπάνω επιχειρήματα.[85]

Ο Jamieson υποστηρίζει ότι η έννοια της *αθωότητας* μπορεί με νόημα να ισχύσει πέρα από τους ηθικούς πράττοντες και σε αυτά τα άτομα που είναι ηθικοί

[85] Jamieson, D. (2002), ό.π., σσ. 113-118.

πάσχοντες, οι οποίοι δεν μπορούν να κάνουν αυτό που είναι λάθος, αλλά μπορούν να είναι άξιοι αποδέκτες των λαθών που γίνονται σε αυτούς από άλλους. Ο ίδιος αναφέρεται στην *Τροποποιημένη Αρχή της Αθωότητας* (Modified Innocence Principle), σύμφωνα με την οποία είναι λάθος να βλάψουμε ένα αθώο άτομο, εκτός αν πιστεύουμε ότι κάνοντάς το είναι ο μόνος ρεαλιστικός τρόπος για να αποφύγουμε ίση βλάβη για πολλούς άλλους αθώους. Επιπλέον, πρέπει να έχουμε εξαντλήσει οποιεσδήποτε άλλες μη βίαιες ή λιγότερο βίαιες εναλλακτικές πριν προχωρήσουμε στη βλάβη του αθώου ατόμου. Γνωρίζουμε, βέβαια, ότι δεν είναι όλες οι βλάβες ίσες. Στις περισσότερες περιπτώσεις, όμως, τα μη ανθρώπινα ζώα χρησιμοποιούνται χωρίς να αποτρέπεται κάποια ίση βλάβη σε πολλούς άλλους αθώους (π.χ. στην εκπαίδευση, στα εργαστήρια και στις επιστημονικές εκθέσεις). Επιπλέον, υπάρχουν πολλές περιπτώσεις πειραματισμού που τα μη ανθρώπινα ζώα βλάπτονται για να αποκτηθούν ασήμαντα κομμάτια γνώσης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το τοξικολογικό τεστ $LD_{50}$ (medial lethal dose)[86]. Σε πολλές από τις ουσίες για τις οποίες προμηθεύεται το $LD_{50}$ είναι συχνά ξεκάθαρο πολύ πριν το 50% των θανάτων των μη ανθρώπινων ζώων ελέγχου ότι η ουσία δεν αποτελεί σοβαρή απειλή για τους ανθρώπους. Επίσης, τα δεδομένα που αποκτούνται από τα τεστ $LD_{50}$ συχνά δεν είναι αξιόπιστα λόγω διαφορών που υπάρχουν ανάμεσα στα μη ανθρώπινα ζώα και στους ανθρώπους ως προς την ανταπόκριση σε κάποιες ουσίες. Οι άνθρωποι δεν έχουμε εξαντλήσει οποιεσδήποτε άλλες εναλλακτικές πριν φτάσουμε στη χρήση των μη ανθρώπινων ζώων στην επιστήμη. Επομένως, σύμφωνα με τους Jamieson και Regan είμαστε δικαιολογημένοι να πιστεύουμε ότι η βλάβη που προκαλείται στα μη ανθρώπινα ζώα στην επιστήμη είναι αδικαιολόγητη, εκτός αν αποδειχθεί ότι όλα όσα λογικά μπορούσαν να γίνουν έχουν γίνει για να αποφευχθεί η πρόκλησή της.[87]

Ο Regan διερωτάται αν υπάρχει κάποια ηθικά σχετική διαφορά μεταξύ ανθρώπων και χιμπατζήδων στη χρήση τους στην έρευνα, ώστε ενώ μας φαίνεται

---

[86] Σ' αυτό το τεστ μια καθορισμένη ποσότητα τοξικότητας μιας ουσίας (δηλαδή η αποδεχόμενη ποσότητα του βαθμού στον οποίο μια δεδομένη ουσία είναι δηλητηριώδης στους ανθρώπους) είναι η μέση θανάσιμη δόση ($LD_{50}$), η οποία ορίζεται ως η ποσότητα μιας ουσίας που χρειάζεται για να σκοτώσει το 50% των ζώων ελέγχου στα οποία χορηγείται. Στις Ηνωμένες Πολιτείες απαιτείται από την κυβέρνηση να καθορίζεται το $LD_{50}$ για κάθε νέα ουσία ακόμα και στα συνηθισμένα προϊόντα της καθημερινότητας. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με το $LD_{50}$ βλέπε Clingerman, K. (1990). *The $LD_{50}$ (Median Lethal Dose and $LC_{50}$ (Median Lethal Concentration) Toxicity Tests, January 1980-August 1990*. U.S., Beltsville : National Agricultural Library και Barile, F.A. (2007). *Principles of Toxicology Testing*. U.S., Boca Raton : CRC Press.

[87] Jamieson, D. (2002), ό.π., σσ. 118-126 και Singer, P. (2010), ό.π., σσ. 120-121, 123.

λάθος να χρησιμοποιηθούν άνθρωποι, να δεχόμαστε τη χρήση των χιμπατζήδων. Μια προφανής διαφορά είναι ότι οι χιμπατζήδες και οι άνθρωποι ανήκουν σε διαφορετικά είδη, αλλά αυτή η διαφορά δεν είναι ηθικά σχετική, όπως και οποιεσδήποτε άλλες βιολογικές διαφορές (π.χ. φυλή και φύλο). Μια δεύτερη διαφορά που θεωρούν κάποιοι ότι υπάρχει είναι ότι ο Θεός έδωσε μόνο στους ανθρώπους αθάνατες ψυχές, γι' αυτό οι άνθρωποι δεν πρέπει να χρησιμοποιούνται στα πειράματα. Υπάρχουν, όμως, και κάποιες θρησκείες που αποδίδουν ψυχή και μεταθανάτια ζωή στα μη ανθρώπινα ζώα και πέρα από αυτό δεν θα βρούμε την ηθικά σχετική διαφορά που ψάχνουμε αν κοιτάμε μέσα στον λαβύρινθο των εναλλακτικών θεολογιών. Στη συνέχεια, κάποιοι έχουν υποστηρίξει ότι οι άνθρωποι είναι ικανοί να δώσουν την ενημερωμένη συγκατάθεσή τους, ενώ τα μη ανθρώπινα ζώα δεν είναι. Αλλά αυτή δεν θα μπορούσε να είναι η ηθικά σχετική διαφορά που ψάχνουμε, διότι τότε θα έπρεπε να είμαστε διατεθειμένοι να δεχτούμε να χρησιμοποιηθούν στην έρευνα και άνθρωποι πνευματικά ανίκανοι ή πολύ νέοι άνθρωποι ή πολύ ηλικιωμένοι. Αυτοί οι άνθρωποι που μπορούν να δώσουν τη συγκατάθεσή τους για να συμμετάσχουν σε κάποια πειράματα λειτουργούν πέραν του δέοντος και αξίζουν την εκτίμηση και το χειροκρότημά μας, εξαιτίας της θυσίας τους, ώστε να επωφεληθούν άλλοι. Οι πνευματικά ανίσχυροι άνθρωποι, όμως, δεν μπορούν να έχουν καθήκοντα απέναντί μας και δεν μπορούν να δράσουν υπέρ του δέοντος, αλλά ούτε υπάρχουν ως «ιατρικές πηγές» για εμάς τους υπόλοιπους. Αυτό, λοιπόν, που είναι αλήθεια για την περίπτωση των πνευματικά ανίσχυρων ανθρώπων, είναι αλήθεια και για τους χιμπατζήδες και για παρόμοια άλλα ζώα. Το να τους τοποθετούμε εξαναγκαστικά στον κίνδυνο μιας σοβαρής βλάβης, προκειμένου να μάθουμε ίσως κάτι χρήσιμο που μπορεί να ωφελήσει άλλους ή να προσθέσει κάτι στην κατανόησή μας για μια ασθένεια είναι ηθικά καταδικαστέο. Επιπλέον, η χρήση αναισθητικών ή άλλων πραϋντικών δεν αλλάζει το γεγονός ότι αυτή η μεταχείριση αποτελεί βλάβη για τα μη ανθρώπινα ζώα, διότι μειώνει την ευημερία τους. Σύμφωνα με τον Regan, λοιπόν, τα υποκείμενα-μιας-ζωής έχουν ίση εγγενή αξία και έτσι δεν πρέπει να τα μεταχειριζόμαστε ως απλές πηγές για τους άλλους, δηλαδή οι σκοποί δεν δικαιολογούν τα μέσα. Η έννοια της νομικής δικαιοσύνης, όπως ισχύει στη μεταχείριση των ανθρώπων, προκύπτει από την αξία ή αξιοπρέπεια ή εγγενή αξία του ατόμου. Έτσι, όσοι είμαστε αντίθετοι στη χρήση των μη ανθρώπινων ζώων στην έρευνα, είμαστε επειδή αυτή η έρευνα δεν

είναι εφικτή παρά μόνο με το ηθικό τίμημα της αποτυχίας να δείξει κατάλληλο σεβασμό για την αξία των ζώων που χρησιμοποιούνται.[88]

Υπάρχουν αυτοί που υποστηρίζουν ότι εξαιτίας της ζωοτομίας έχουν γίνει οι περισσότερες από τις πιο σημαντικές βελτιώσεις στην ανθρώπινη υγεία και μακροζωία, ενώ χωρίς αυτή οι επιπτώσεις για την ανθρώπινη ασθένεια, τη μόνιμη αναπηρία και τον πρόωρο θάνατο θα ήταν πολύ μεγαλύτερες απ' ό,τι είναι σήμερα. Οι ίδιοι, παρόλο που παραδέχονται ότι οι άνθρωποι μερικές φορές βλάπτονται ως αποτέλεσμα της ιατρικής εξάρτησης από τη ζωοτομία, θεωρούν ότι αυτό συμβαίνει πολύ σπάνια και ότι οι βλάβες που υποφέρουν οι άνθρωποι είναι αμελητέες σε σχέση με τα οφέλη. Επίσης, οι υποστηρικτές αυτής της θέσης αναγνωρίζουν ότι τα μη ανθρώπινα ζώα που χρησιμοποιούνται στη ζωοτομία κάποιες φορές βλάπτονται από την ίδια την έρευνα ή από τις περιοριστικές συνθήκες ζωής τους στα εργαστήρια και συμφωνούν ότι πρέπει να κάνουμε ό,τι είναι δυνατό ώστε να ελαχιστοποιούνται αυτές οι βλάβες. Θεωρούν ότι πρέπει να έχουμε επαρκείς νόμους και ένα επαρκές σύστημα επιτήρησης των νόμων που να ρυθμίζουν τις πρακτικές των πειραμάτων στα μη ανθρώπινα ζώα, ώστε να τα μεταχειριζόμαστε ανθρώπινα και υπεύθυνα. Αυτές οι επιθεωρούμενες διαδικασίες πρέπει να είναι σε θέση να επιτρέπουν τη βλάβη στα μη ανθρώπινα ζώα μόνο όταν η υπόσχεση για οφέλη προς τους ανθρώπους είναι αναλογικά πολύ μεγαλύτερη. Οι ίδιοι, λοιπόν, πιστεύουν ότι οι νόμοι που ρυθμίζουν τη ζωοτομία είναι επαρκείς, αλλά ο Regan ισχυρίζεται ότι αυτό απέχει πολύ από την αλήθεια. Αν πάρουμε ως παράδειγμα αυτό που συμβαίνει στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, κανένας ομοσπονδιακός ή πολιτειακός ισχύων νόμος δεν προσφέρει κάποια σοβαρή προστασία στα μη ανθρώπινα ζώα της έρευνας. Σε ομοσπονδιακό επίπεδο το Animal Welfare Act (AWA) διευθετεί μόνο τη φροντίδα και τη μεταχείριση των μη ανθρώπινων ζώων εκτός έρευνας και στη λίστα τους δεν περιλαμβάνονται ως ζώα οι αρουραίοι, τα ποντίκια, τα πουλιά, τα ζώα φάρμας και τα ψάρια, τα οποία κατά προσέγγιση αποτελούν το 95% των ζώων που χρησιμοποιούνται στο πλαίσιο της έρευνας. Έτσι, κανένας πραγματικά δεν γνωρίζει πόσα μη ανθρώπινα ζώα χρησιμοποιούνται για επιστημονικούς σκοπούς στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής. Παράλληλα, οι επιθεωρητές που είναι υπεύθυνοι για την τήρηση της νομοθεσίας σχετικά με τα μη ανθρώπινα ζώα της έρευνας γίνονται

[88] Cavalieri, P. & Singer, P. (ed.) (1996), ό.π., σσ. 194-205.

όλο και λιγότεροι, ενώ οι επιτροπές που είναι υπεύθυνες να επανεξετάζουν τα πρωτόκολλα της έρευνας έχουν αποδειχθεί ως αναξιόπιστες. Μελετητές της δημόσιας υγείας έχουν δείξει ότι ο πειραματισμός στα μη ανθρώπινα ζώα έχει συμβάλει ελάχιστα στη δημόσια υγεία και ότι οι πιο σημαντικές πρόοδοι της υγείας έχουν προέλθει από βελτιώσεις σε ζωντανές συνθήκες και αλλαγές στην προσωπική υγιεινή και στον τρόπο ζωής. Επομένως, ο ισχυρισμός ότι τα ανθρώπινα οφέλη που αντλούνται από τη ζωοτομία υπερβαίνουν πολύ τις βλάβες που γίνονται στα μη ανθρώπινα ζώα είναι περισσότερο στη φύση της ανυποστήρικτης ιδεολογίας, παρά του αποδεδειγμένου γεγονότος. Το καλύτερο που μπορεί να ειπωθεί για τη ζωοτομία είναι ότι κάποιοι άνθρωποι κάποιες φορές ωφελούνται από τη χρήση κάποιων φαρμάκων ή διαδικασιών που πρώτα δόθηκαν ή χρησιμοποιήθηκαν σε μη ανθρώπινα ζώα με αντίτιμο τη σκλαβιά, τον πόνο και τον θάνατο εκατομμυρίων μη ανθρώπινων ζώων. Οπότε αυτή η θέση υπέρ της ζωοτομίας τείνει να ελαχιστοποιεί τις βλάβες που γίνονται στα μη ανθρώπινα ζώα, να περιθωριοποιεί τις μη ζωικές εναλλακτικές και να υπερεκτιμά τα ανθρώπινα οφέλη που αποδίδονται στη ζωοτομία. Η ζωοτομία, όπως ασκείται σήμερα, αποτελεί μια πολύ σοβαρή απειλή, όχι μόνο για τα μη ανθρώπινα ζώα, αλλά και για τους ανθρώπους.[89]

Όπως ήδη είπαμε, ο πειραματισμός που γίνεται σε μη ανθρώπινα ζώα μπορεί να διακριθεί ανάμεσα στον *μη θεραπευτικό πειραματισμό* (ή αλλιώς ζωοτομία) και στον *θεραπευτικό πειραματισμό*. Στην περίπτωση του θεραπευτικού πειραματισμού η πρόθεση είναι να επωφεληθούν τα υποκείμενα του πειράματος, ενώ στην περίπτωση του μη θεραπευτικού πειραματισμού τα υποκείμενα βλάπτονται ή τίθενται σε κίνδυνο σοβαρής βλάβης από την απουσία πρόθεσης για οποιαδήποτε ωφέλεια προς αυτά. Στη δεύτερη περίπτωση η πρόθεση είναι να εξασφαλιστούν πληροφορίες που μπορεί τελικά να οδηγήσουν στο να επωφεληθούν άλλοι. Η χρήση των μη ανθρώπινων ζώων στην έρευνα δεν είναι μόνο αυτή η ιατρική έρευνα που φανταζόμαστε οι περισσότεροι ότι βοηθάει στην καταπολέμηση ασθενειών, όπως ο καρκίνος και ο διαβήτης. Πολλά μη ανθρώπινα ζώα υφίστανται πνιγμό, ασφυξία, πείνα μέχρι θανάτου, ακρωτηριασμούς, προκαλούμενα καρδιακά επεισόδια, έλκη, παραλύσεις, επιληπτικές κρίσεις ή εξαναγκάζονται να εισπνέουν καπνό, να πίνουν αλκοόλ και να καταναλώνουν ποικίλα ναρκωτικά, όπως ηρωίνη και κοκαΐνη. Είναι σημαντικό να

[89] Regan, T. (2007), ό.π., σσ. 116-124.

συνειδητοποιήσουμε ότι αυτά αποτελούν καθημερινότητα. Αν κοιτάξουμε στο παρελθόν θα δούμε ότι στον επιβλαβή, μη θεραπευτικό πειραματισμό έχουν χρησιμοποιηθεί όχι μόνο μη ανθρώπινα ζώα, αλλά και πολλοί άνθρωποι. Οι περισσότεροι άνθρωποι πειραματόζωα δεν προέρχονταν από την τάξη των πλουσίων και μορφωμένων, αλλά από τις τάξεις των ανίσχυρων (π.χ. νεαρά ορφανά παιδιά, ηλικιωμένοι, άνθρωποι διανοητικά ανίσχυροι, φτωχοί, αγράμματοι κ.τ.λ.). Πλέον, όσοι κατέχουν τα βασικά ηθικά δικαιώματα έχουν ένα μοναδικό ηθικό στάτους, το οποίο λειτουργεί ως ένα είδος προστατευτικής ηθικής ασπίδας, που απαγορεύει στους άλλους να πληγώνουν το σώμα τους, να τους παίρνουν τη ζωή ή να τους βάζουν στον κίνδυνο σοβαρής βλάβης. Επιπλέον, κανενός τα δικαιώματα δεν πρέπει να θυσιάζονται προκειμένου να προωθήσουμε τη γενική ευημερία. Επομένως, όσοι δεχόμαστε ότι τα μη ανθρώπινα ζώα είναι κάτοχοι ηθικών δικαιωμάτων αντιλαμβανόμαστε ότι είναι λάθος να καταπατούμε τα δικαιώματά τους στην επιδίωξη ωφελειών για άλλους. Αυτό σημαίνει ότι οφείλουμε να σταματήσουμε τη ζωοτομία το συντομότερο και να απαιτήσουμε άδεια κλουβιά, όχι μεγαλύτερα κλουβιά. Αυτά τα βασικά ηθικά δικαιώματα πρέπει να προστατεύονται από την επιβολή του νόμου και όσοι τα παραβιάζουν πρέπει να υποβάλλονται σε δίωξη και να τιμωρούνται ανάλογα με τη δριμύτητα του εγκλήματος που διαπράττουν. Η ανθρώπινη ζωοτομία αναγνωρίζεται ως σοβαρό ηθικό και νομικό έγκλημα, ενώ η ζωοτομία που γίνεται στα μη ανθρώπινα ζώα δεν αναγνωρίζεται ως τέτοια. Η ζωοτομία που χρησιμοποιεί μη ανθρώπινα ζώα είναι διαδεδομένη και υποστηρίζεται από τους περισσότερους ανθρώπους που δεν αναγνωρίζουν δικαιώματα στα μη ανθρώπινα ζώα. Η δημόσια αντίληψη μπορεί να αλλάξει, ώστε να θεωρεί τη ζωοτομία ως έγκλημα, αλλά θα χρειαστεί πολύς χρόνος ακόμα μέχρι να γίνουν όλες οι μορφές ζωοτομίας παράνομες. Έτσι, για τον Regan η ζωοτομία αποτελεί ένα τόσο σκοτεινό έγκλημα που μόνο η συνολική του κατάργηση θα μπορούσε να αποτελέσει μια επαρκή ηθική απόκριση.[90]

## 5.5 Το κυνήγι και η παγίδευση των ζώων

[90] Regan, T. (2007), ό.π., σσ. 114-116, 124-126, 128, 134-136. Ο Regan αναφέρει ως παράδειγμα το κοινοβούλιο της Αυστρίας, το οποίο τον Δεκέμβριο του 2005 αποφάσισε να απαγορεύσει τη ζωοτομία στα πρωτεύοντα (χιμπατζήδες, μπονόμπο, γορίλες, ουρακοτάγκους και οχτώ είδη γιββώνων). Μέχρι τον Ιανουάριο του 2006 είχε γίνει παράνομος οποιοσδήποτε πειραματισμός σε αυτά τα ζώα, εκτός αν γινόταν για να επωφεληθούν τα ίδια. Το παράδειγμα της Αυστρίας ακολούθησε η Νέα Ζηλανδία, η Ολλανδία και η Σουηδία, θεωρώντας τη χρήση αυτών των ζώων στη ζωοτομία ως εγκληματική.

Στις περιπτώσεις που τα άγρια ζώα κάποιες φορές αποτελούν αθώες απειλές για τους ανθρώπους είμαστε δικαιολογημένοι να καταπατήσουμε τα δικαιώματά τους. Αυτές οι περιπτώσεις, όμως, είναι εντελώς διαφορετικές από το κυνήγι και την παγίδευση των μη ανθρώπινων ζώων, που γίνονται είτε για εμπορικό κέρδος, είτε για «σπορ». Η οπτική των δικαιωμάτων δεν δέχεται ότι οι ευχαριστήσεις που αντλούν οι κυνηγοί δικαιολογούν την καταπάτηση των δικαιωμάτων αυτών των ζώων, ούτε ότι είναι παράδοση να θεωρούνται τα μη ανθρώπινα ζώα ως απλά δοχεία ή ως ανανεώσιμες πηγές για τους ανθρώπους. Φυσικά, κάποιοι που κυνηγάνε ή παγιδεύουν μη ανθρώπινα ζώα υποστηρίζουν ότι πρέπει να μειώνουμε τον αριθμό από κάποια είδη ζώων σε έναν δεδομένο βιότοπο, ώστε να επαρκεί η τροφή για τα υπόλοιπα ζώα και να μην πεθαίνουν από την πείνα. Αυτή η υπεράσπιση υποθέτει ότι ο θάνατος από την πείνα είναι χειρότερος από τον θάνατο που προέρχεται από την παγίδευση ή το κυνήγι, κάτι το οποίο δεν μπορεί να είναι αληθές σε πολλές περιπτώσεις. Πολλά μη ανθρώπινα ζώα βιώνουν έναν αργό, αγωνιώδη θάνατο ως αποτέλεσμα μιας άστοχης βολής ενός κυνηγού ή μιας αποτυχημένης παγίδας. Επιπλέον, οι επικλήσεις στο «ανθρώπινο ενδιαφέρον» είναι δραματικά σε αντίθεση με τη φιλοσοφία των πρακτικών του σημερινού κυνηγιού και της παγίδευσης, όπως και με τη διαχείριση της άγριας ζωής γενικότερα. Οι περιορισμοί που γίνονται στους κυνηγούς να κυνηγάνε σε συγκεκριμένες εποχές έναν ορισμένο αριθμό ζώων γίνονται για να μπορούν οι μελλοντικές γενιές κυνηγών να κυνηγάνε έναν μεγάλο αριθμό ζώων. Είναι, επομένως, ένα ηθικό προπέτασμα καπνού να υπερασπιζόμαστε το αθλητικό κυνήγι και την παγίδευση με την επίκληση σε ανθρώπινες υπηρεσίες, καθώς αυτή η προσέγγιση αποτυγχάνει να δείξει σεβασμό στα δικαιώματα των άγριων ζώων. Γενικότερα, δεν μπορούμε να αποδεχτούμε ηθικά μια προσέγγιση για την άγρια ζωή, η οποία θα υποθέτει ότι οι πολιτικές αποφάσεις πρέπει να παίρνονται στη βάση τού να αθροίζουμε τις βλάβες και τα οφέλη. Έτσι, η οπτική των δικαιωμάτων αρνείται τη χρήση της αρχής της ελαχιστοποίησης της βλάβης για να λαμβάνουμε τέτοιες αποφάσεις και θεωρεί ότι οι πολιτικές που μειώνουν τον συνολικό αριθμό της βλάβης με κόστος την παραβίαση των δικαιωμάτων των ατόμων είναι λάθος. Τα μη ανθρώπινα ζώα δεν χρειάζονται τη βοήθειά μας για να αναπαραχθούν, ούτε είναι ανανεώσιμες πηγές για να καλύπτουν τα διάφορα συμφέροντα των ανθρώπων. Με το να συνεχίζουμε το αθλητικό κυνήγι και την παγίδευση των μη ανθρώπινων ζώων αποτυγχάνουμε να τα μεταχειριστούμε με τον σεβασμό που τους οφείλεται ως ένα ζήτημα της αυστηρής δικαιοσύνης. Επιπλέον, δεν μπορούμε να επικαλεστούμε αυτό

που συμβαίνει στη φύση ανάμεσα στα ζώα για να δικαιολογήσουμε αυτές τις πρακτικές μας. Τα μη ανθρώπινα ζώα δεν είναι ηθικοί πράττοντες και έτσι δεν μπορούν να έχουν κανένα από τα ίδια καθήκοντα που έχουν οι ηθικοί πράττοντες, συμπεριλαμβανομένου του καθήκοντος να σέβονται τα δικαιώματα των άλλων ζώων. Έτσι, σύμφωνα με την οπτική των δικαιωμάτων, ο γενικός στόχος της διαχείρισης της άγριας ζωής πρέπει να είναι να προστατέψουμε τα άγρια ζώα από αυτούς που παραβιάζουν τα δικαιώματά τους (π.χ. τους αθλητικούς κυνηγούς, τους παγιδευτές, τους εμπόρους που καταστρέφουν ή λεηλατούν τον φυσικό τους βιότοπο στο όνομα του οικονομικού συμφέροντος κ.τ.λ.), παρέχοντάς τους την ευκαιρία να ζήσουν τη δική τους ζωή, με τον δικό τους τρόπο, όσο καλύτερα μπορούν. Το οφείλουμε αυτό στα άγρια ζώα από σεβασμό για τα δικαιώματά τους. Για τους ίδιους λόγους η οπτική των δικαιωμάτων καταδικάζει την εμπορική εκμετάλλευση των άγριων ζώων και τη θανάτωση των θηρευτών που αναζητούν τροφή σε φάρμες.[91]

## 5.6 Το ζήτημα των διατροφικών μας συνηθειών - Φυτοφαγία ή κρεατοφαγία

Ο Regan παραδέχεται ότι το κρέας είναι ένα θρεπτικό φαγητό, καθώς αποτελεί μια ολοκληρωμένη πηγή πρωτεΐνης με όλα τα αμινοξέα που είναι βασικά για την ανθρώπινη υγεία και ζωτικότητα. Παρ' όλα αυτά, υπάρχουν εναλλακτικοί τρόποι πέρα από το κρέας για να αποκτήσουμε όλα αυτά τα βασικά αμινοξέα και δεν διατρέχουμε κανέναν σοβαρό κίνδυνο αν γίνουμε φυτοφάγοι. Το γεγονός ότι είμαστε συνηθισμένοι να τρώμε κρέας ή ότι το βρίσκουμε βολικό να το κάνουμε δεν δικαιολογεί με κανέναν τρόπο την ηθικότητα αυτού που κάνουμε, καθώς με αυτόν τον τρόπο καταπατούμε τα δικαιώματα των ζώων της φάρμας. Εξάλλου, υπάρχουν ήδη πολλά «βολικά» φαγητά που δεν περιλαμβάνουν κρέας, τα οποία είναι θρεπτικά και εύγευστα. Το να σκοτώνουμε τα ζώα φάρμας για να τα φάμε, ακόμα κι αν το κάνουμε «ανθρώπινα», αποτελεί μια πρωταρχική βλάβη για αυτά τα ζώα, καθώς τους αρνούμαστε όλες τις μελλοντικές προοπτικές για ικανοποίηση. Για την οπτική των δικαιωμάτων δεν έχει σημασία ο αριθμός των μη ανθρώπινων ζώων που θα θανατωθούν, αλλά το ότι αυτά τα ζώα οδηγούνται σε έναν πρόωρο θάνατο για

[91] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 353-359.

σκοπούς της ανθρώπινης κατανάλωσης και ως αποτέλεσμα τούς προκαλείται μια πρωταρχικά μεγαλύτερη βλάβη από αυτή που θα γίνει σε οποιονδήποτε από εμάς αν εγκαταλείψουμε την ευχαρίστηση της γεύσης τους κρέατος ή την απόλαυση του καλού μαγειρέματός του.[92]

Σύμφωνα με την οπτική των δικαιωμάτων δεν έχουμε κανένα καθήκον απέναντι στους κτηνοτρόφους και σε όσους ασχολούνται με τις βιομηχανίες ζώων να αγοράζουμε τα προϊόντα τους, ώστε αυτοί να μην χειροτερεύσουν. Επιπλέον, δεν είμαστε υποχρεωμένοι να στηρίξουμε τις βιομηχανίες κρέατος, ώστε να μην προκαλέσουμε οικονομική καταστροφή επηρεάζοντας την ευημερία εκατομμυρίων ανθρώπων. Κανένας δεν έχει δικαίωμα να προστατευτεί αν η δεδομένη προστασία του περιλαμβάνει την παραβίαση των δικαιωμάτων άλλων. Αυτό που τους οφείλουμε είναι ο ίσος σεβασμός που οφείλουμε και στους υπόλοιπους. Αυτό δεν σημαίνει ότι η οπτική των δικαιωμάτων είναι αντίθετη με την προώθηση δίκαιων εθελοντικών συμφωνιών που θα προστατεύουν αυτούς των οποίων οι επιχειρήσεις αποτυγχάνουν ή όσους χάνουν τις δουλειές τους ή αυτούς που εξαρτώνται από τους επιχειρηματίες. Χρειάζονται πολιτικές ασφάλισης που να προστατεύουν αυτούς που έχουν μια επιχείρηση, όπως χρειάζονται και οφέλη ανεργίας για τα μέλη συντεχνιών, προγράμματα σχεδιασμένα να εξοπλίσουν άτομα με νέες δεξιότητες και συγγενικά μέτρα, αρκεί να μην παραβιάζονται τα δικαιώματα των άλλων. Έπειτα, υπάρχουν και αυτοί που υποστηρίζουν ότι αφού ευθύνονται οι κτηνοτρόφοι για την ύπαρξη αυτών των μη ανθρώπινων ζώων, η μεταχείρισή τους είναι ζήτημα των συμφερόντων του εκάστοτε κτηνοτρόφου και η βλάβη που γίνεται σε αυτά είναι το τίμημα που πληρώνουν για να έχουν αυτό το μερίδιο της ύπαρξης. Με την ίδια λογική οι γονείς που αποφασίζουν να φέρουν στη ζωή τα παιδιά τους εξουσιοδοτούνται να τα κάνουν οτιδήποτε θέλουν. Κάτι τέτοιο, προφανώς, δεν ισχύει και υπάρχουν αυστηροί ηθικοί περιορισμοί που βασίζονται στην αναγνώριση της εγγενούς αξίας του παιδιού, το οποίο μεταχειριζόμαστε με σεβασμό, όπως απαιτεί η δικαιοσύνη. Το ίδιο ισχύει και με τα ζώα της φάρμας, όπου η εθελοντική συμφωνία του κτηνοτρόφου να τα φέρει στην ύπαρξη τού προσδίδουν επίκτητα καθήκοντα προς αυτά τα ζώα, που διαφορετικά δεν θα είχε. Συνολικότερα, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η οπτική των δικαιωμάτων θεωρεί άδικη οποιαδήποτε πρακτική μεταχείρισης των ατόμων με εγγενή αξία ως ανανεώσιμες πηγές. Τα ζώα της φάρμας τυγχάνουν μεταχείρισης σαν

[92] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 333-338.

τέτοιες πηγές όταν θανατώνονται και η θέση τους αναπληρώνεται από άλλα παρόμοια άτομα, των οποίων η ζωή παρόμοια θα τερματιστεί σύντομα. Με αυτή την πρακτική παραβιάζεται η αρχή του σεβασμού προς αυτά τα άτομα, που τα μεταχειριζόμαστε ως αντικαταστάσιμα και ως η αξία τους να είναι αναγώγιμη στην ωφέλειά τους προς τα συμφέροντα των άλλων. Μια πιο «ανθρώπινη» μεταχείριση αυτών των μη ανθρώπινων ζώων δεν θα άλλαζε τη βασική αδικία αυτής της πρακτικής, αλλά θα εξάλειφε μόνο το περαιτέρω λάθος της βλάβης που γίνεται σε αυτά τα άτομα. Έτσι, σύμφωνα με την οπτική των δικαιωμάτων οι κτηνοτρόφοι, που εκτρέφουν μη ανθρώπινα ζώα για ανθρώπινη κατανάλωση, καθώς και οι καταναλωτές, που αγοράζουν αυτό το κρέας εμπλέκονται σε μια άδικη πρακτική, η οποία παραβιάζει τα δικαιώματα αυτών των ζώων.[93]

Υπάρχουν κάποιοι που υποστηρίζουν ότι τα ζώα φάρμας αποτελούν νόμιμη ιδιοκτησία των κτηνοτρόφων και έτσι δεν μπορούμε να τους περιορίσουμε στο πώς θα τα μεταχειρίζονται, διότι μ' αυτό τον τρόπο καταπατάμε τα δικαιώματα ιδιοκτησίας τους. Ο Regan αντικρούει αυτή τη θέση λέγοντας ότι τα δικαιώματα ιδιοκτησίας δεν είναι απόλυτα και έτσι δεν μπορεί ο καθένας να κάνει ό,τι θέλει με την ιδιοκτησία του αν αυτό έχει δυσμενή αποτελέσματα για άλλους. Αν τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν βασικά ηθικά δικαιώματα, τότε αυτά τα δικαιώματα επιβάλλουν αυστηρούς περιορισμούς σε αυτό που οποιοσδήποτε κτηνοτρόφος μπορεί να επιτραπεί να τους κάνει στο όνομα της άσκησης των δικαιωμάτων ιδιοκτησίας του. Αυτό είναι μια αναμόρφωση του νόμου που σύμφωνα με την οπτική των δικαιωμάτων πρέπει να γίνει. Επιπλέον, το να θεωρούνται τα ζώα της φάρμας ως νόμιμη ιδιοκτησία πρέπει να αλλάξει, διότι έτσι δεν τα αντιμετωπίζουμε ως νομικά πρόσωπα. Στο παρελθόν οι άνθρωποι που ήταν σκλάβοι, επίσης, δεν αναγνωρίζονταν ως νομικά πρόσωπα. Οπότε, δεν υπάρχει λόγος να υποθέσουμε ότι επειδή στα μη ανθρώπινα ζώα δεν παρέχεται παροντικά αυτό το στάτους, δεν πρέπει να θεωρηθούν με αυτόν τον τρόπο. Είναι αληθές ότι ο τελικός σκοπός της οπτικής των δικαιωμάτων είναι η συνολική διάλυση της βιομηχανίας των ζώων φάρμας όπως την ξέρουμε, καθώς αυτή παραβιάζει τα δικαιώματά τους. Σίγουρα ένα τέτοιο εγχείρημα είναι δύσκολο όσο αυτή η μεταχείριση των ζώων αποφέρει μεγάλα οικονομικά κέρδη στους ανθρώπους. Αν έρθει, λοιπόν, η μέρα που οι άνθρωποι δεν θα έχουν πλέον οικονομικό συμφέρον να εκτρέφουν ζώα φάρμας, τα ζώα αυτά θα λιγοστέψουν. Αυτή

[93] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 338-347.

η μείωση στον πληθυσμό τους δεν αποτελεί πρόβλημα για την οπτική των δικαιωμάτων, καθώς η ποιότητα της ζωής των ατομικών ζώων φάρμας δεν συνδέεται με την ύπαρξη μεγάλου αριθμού από αυτά.[94]

# Β΄ΜΕΡΟΣ

## Κεφάλαιο 6ο

## 6 Συζήτηση πάνω στη θεωρία τού Tom Regan και σύγκρισή της με άλλες θεωρίες για τα δικαιώματα των ζώων

Τα δικαιώματα των ζώων έγιναν αντικείμενο προβληματισμού από αρκετούς σύγχρονους φιλοσόφους και έτσι έχουμε διαφορετικές προσεγγίσεις και οπτικές για αυτό το ζήτημα. Πέρα από την οπτική των δικαιωμάτων μπορούμε να βρούμε θεωρίες σχετικές με το πώς πρέπει να μεταχειριζόμαστε τα ζώα, οι οποίες στηρίζουν τα επιχειρήματά τους σε διαφορετικά φιλοσοφικά ρεύματα, όπως είναι ο Ωφελιμισμός[95], η Συμβολαιοκρατία, ο Καντιανισμός, η Ηθική της φροντίδας, η Αρεταϊκή ηθική, κ.ά. Ο Regan στο εγχειρίδιό του *The case for animal rights* (2004)

[94] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 347-349.

[95] Τρεις βασικοί εκπρόσωποι του ωφελιμισμού είναι ο Άγγλος φιλόσοφος και νομικός Jeremy Bentham (1748-1832), ο Βρετανός φιλόσοφος και πολιτικός οικονομολόγος John Stuart Mill (1806-1873) και ο σύγχρονος Αυστραλός ηθικός φιλόσοφος Peter Albert David Singer, ο οποίος είναι καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Princeton και στο Πανεπιστήμιο της Μελβούρνης. Ο Bentham όταν αναφέρεται στα μη ανθρώπινα ζώα δεν φαίνεται να διαφωνεί με το να τα σκοτώνουμε για να τα χρησιμοποιήσουμε ως τροφή, καθώς θεωρεί ότι αυτά δεν έχουν παρατεταμένες προσδοκίες για το μέλλον όπως έχουν οι άνθρωποι, αλλά εναντιώνεται στην ιδέα να τα βασανίζουμε, διότι ανεξάρτητα από το αν αυτά μπορούν να αιτιολογήσουν τις πράξεις τους ή αν μπορούν να χρησιμοποιήσουν την ομιλία, πρέπει να μας απασχολεί ότι μπορούν να υποφέρουν. Έτσι, λοιπόν, σύμφωνα με τη θέση του τα όντα που μπορούν να αισθάνονται είναι ίσα απέναντι στην ευχαρίστηση και στον πόνο και μπορούν να συγκρίνονται ως προς αυτό με τον άνθρωπο. Για τον Bentham η μέγιστη ωφέλεια ισοδυναμεί με την ηδονή και είναι αυτό που μας δείχνει το ηθικά σωστό. Απ' την άλλη πλευρά ο Mill θεωρεί άτοπη και προσβλητική για τους ανθρώπους τη σύγκρισή τους με τα μη ανθρώπινα ζώα, καθώς αυτά δεν έχουν τις ίδιες αντιλήψεις με τους ανθρώπους για την ηδονή. Ο ίδιος διακρίνει τις ηδονές σε πνευματικές και υλικές και θεωρεί τις πρώτες ως ανώτερες. Τέλος, ο Singer υπερασπίζεται τα ζώα βασιζόμενος στην αρχή της ισότητας και εναντιώνεται στην πρακτική των ανθρώπων να τα σκοτώνουν για τροφή, να τα χρησιμοποιούν άσκοπα για πειραματισμό και γενικότερα να τα βασανίζουν. Θεωρεί ότι αυτές οι πρακτικές είναι αποτέλεσμα του ειδισμού που διακατέχει τη μεγάλη πλειοψηφία της ανθρωπότητας. Ο ίδιος εντοπίζει πολλά κοινά χαρακτηριστικά ανάμεσα στον ειδισμό και στον ρατσισμό ή τον σεξισμό που βίωσε και βιώνει συχνά η ανθρωπότητα στην ιστορία της. (Regan, Singer (1989) : 25-26, 73-86 και Mill, 2013 : 79-82).

ασχολείται διεξοδικά με τη θέση του Descartes, την εξελικτική θεωρία του Δαρβίνου, τον Ωφελιμισμό (ηδονιστικό ωφελιμισμό και ωφελιμισμό της προτίμησης), τη Συμβολαιοκρατία και την καντιανή θεωρία. Πιο συγκεκριμένα, αφιερώνει αρκετό χώρο στην περιγραφή και στην κριτική του Ωφελιμισμού, αναφερόμενος στους κλασικούς ωφελιμιστές Bentham και Mill, καθώς και στους σύγχρονους ωφελιμιστές Singer και Frey. Επιπλέον, σε αρκετά σημεία αναφέρεται στη θεωρία του Kant και επισημαίνει κάποια στοιχεία που ο ίδιος κρίνει ως ασυνεπή στη θεωρία του. Τέλος, κάνει αναφορά στους συμβολαιοκράτες John Rawls και Jan Narveson.

## 6.1 Η οπτική των δικαιωμάτων

Πέρα από τον Regan υπάρχουν και άλλοι σύγχρονοι φιλόσοφοι που βασίστηκαν στην οπτική των δικαιωμάτων για να υπερασπιστούν τα ζώα. Επιλεκτικά θα αναφερθούμε σε δύο τέτοιους φιλοσόφους, οι οποίοι έχουν ασκήσει κριτική στη θεωρία του Regan. Η μία είναι η Αμερικανίδα φιλόσοφος **Martha Nussbaum**, καθηγήτρια Νομικής και Ηθικής στο Πανεπιστήμιο του Chicago. Στην *προσέγγιση των ικανοτήτων*, όπως ονόμασε η ίδια τη θεωρία της, το επίπεδο της ικανότητας και τα διαφορετικά συμφέροντα που έχει ένα ον επηρεάζουν το τι μπορεί να θεωρηθεί βλάβη για αυτό. Τα πιο σύνθετα αισθανόμενα ζώα μπορούν να υποφέρουν περισσότερες και διαφορετικές βλάβες από τα λιγότερο σύνθετα αισθανόμενα πλάσματα. Η Nussbaum υποστηρίζει ότι χρειαζόμαστε μια πατερναλιστική μεταχείριση απέναντι στα μη ανθρώπινα ζώα, σεβόμενοι, όμως, την αυτονομία τους, καθώς αυτά επιδιώκουν την ευημερία τους. Σε πολλές περιπτώσεις το να χρησιμοποιήσουμε προσεκτικά σχεδιασμένους ζωολογικούς κήπους ή πάρκα ζώων μπορεί να αποτελέσει μέρος της πολιτικής βοήθειας, ώστε να δίνονται στα μέλη από αυτά τα είδη ευπρεπείς ζωές. Βέβαια, όπως μας λέει, ο μακροπρόθεσμος στόχος της πολιτικής θα πρέπει πάντα να είναι η διατήρηση ενός τουλάχιστον μέρους του πραγματικού βιότοπου του κάθε όντος και δεν μπορούμε να το πετύχουμε αυτό χωρίς μια σταθερή ανθρώπινη παρέμβαση. Η ίδια, λοιπόν, θεωρεί ότι δεν αρκεί απλά να σταματήσουμε τις καταστροφικές μας δράσεις απέναντι στα μη ανθρώπινα ζώα, αλλά ότι έχουμε κάποια καθήκοντα υλικής βοήθειας απέναντί τους, προσπαθώντας να ενισχύσουμε την αυτονομία τους. Στην παρέμβαση των ανθρώπων στις ζωές των μη ανθρώπινων ζώων ένας προσεκτικά σχεδιασμένος πατερναλισμός είναι προτιμότερος

από την παραμέληση. Έπειτα, σχετικά με τα κατοικίδια ζώα θεωρεί ότι πρέπει να τα μεταχειριζόμαστε ως συντρόφους που έχουν ανάγκη τη συνετή κηδεμονία μας και που είναι προικισμένα με δικά τους δικαιώματα, ακόμα κι αν αυτά ασκούνται μέσα από την κηδεμονία. Ακολούθως, σχετικά με τον πειραματισμό στα μη ανθρώπινα ζώα η Nussbaum αναγνωρίζει τα σημαντικά ιατρικά οφέλη που έχει για τους ανθρώπους και τα άλλα ζώα, αλλά θεωρεί ότι τέτοιες χρήσεις των μη ανθρώπινων ζώων στην έρευνα είναι τραγικές και σε κάποιες περιπτώσεις παραβιάζουν τα βασικά τους δικαιώματα. Αυτό που προτείνει, λοιπόν, είναι να τερματιστούν οι έρευνες που είναι περιττές, ενώ οι έρευνες που θα συνεχιστούν να είναι πραγματικά απαραίτητες στην προώθηση μιας μείζονος ανθρώπινης ή ζωικής ικανότητας. Επιπλέον, προτείνει να εστιάσουμε στη χρήση των λιγότερο σύνθετων αισθανόμενων ζώων, να βελτιώσουμε τις συνθήκες ζωής για τα ζώα που χρησιμοποιούνται στα πειράματα, να απαλείψουμε την ψυχολογική βία που τους ασκείται, να επιλέγουμε ζητήματα με προσοχή και σοβαρότητα ώστε να μην βλάπτουμε κανένα ζώο για έναν επιπόλαιο λόγο και να γίνει μια προσπάθεια να αναπτυχθούν πειραματικές μέθοδοι (π.χ. προσομοιώσεις υπολογιστών) που δεν θα έχουν αυτές τις κακές συνέπειες.[96]

Ο άλλος υπερασπιστής της οπτικής των δικαιωμάτων των ζώων, στον οποίο θα αναφερθούμε, είναι ο Αμερικανός φιλόσοφος **Tom Beauchamp**, καθηγητής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Georgetown και Ανώτερος Επιστημονικός Υπεύθυνος στο Ινστιτούτο Δεοντολογίας του Πανεπιστημίου Kennedy. Ο Beauchamp αναγνωρίζει ότι το ενδιαφέρον για τη σοβαρή επιδίωξη της έννοιας των δικαιωμάτων

[96] Nussbaum, M. C. (2006), ό.π., σσ. 372-382, 384-388 και 401-405. Η Martha Nussbaum δημιούργησε μια λίστα με δέκα βασικές ικανότητες υποστηρίζοντας ότι τα ζώα που κατέχουν αυτές τις ικανότητες δικαιούνται μια αξιοπρεπή ζωή, δηλαδή δικαιούνται μεταχείριση με σεβασμό και ευκαιρίες να ευημερήσουν με τον χαρακτηριστικό τρόπο του είδους τους. Η προσέγγιση των ικανοτήτων (the capabilities approach) της Nussbaum στοχεύει στη διασφάλιση κάποιων κεντρικών δικαιωμάτων που θεωρούνται ότι είναι απαραίτητα για να ζήσει ένα άτομο μια ζωή με αξιοπρέπεια. Θεωρεί ότι, οι άνθρωποι έχουμε άμεσες υποχρεώσεις της δικαιοσύνης απέναντι στα ζώα και πρέπει να τα σεβόμαστε και να τα αντιμετωπίζουμε ως υποκείμενα και πράττοντες, όχι απλά ως αντικείμενα της συμπόνιας ή ως μέσα για τους σκοπούς των άλλων ή της κοινωνίας ως συνόλου. Μέσα από τη μελέτη της συμπεριφοράς των ζώων στη φύση μπορούμε να καταλάβουμε το πρότυπο για την ευημερία του κάθε είδους και να επιτρέψουμε σε κάθε ζώο να επιδιώξει αυτή την ευημερία με τον δικό του χαρακτηριστικό τρόπο. Σύμφωνα με την προσέγγιση των ικανοτήτων η αισθαντικότητα είναι μια συνθήκη-κατώφλι για τα όντα που έχουν δικαιώματα βασιζόμενα στη δικαιοσύνη. Έτσι, όλα τα όντα που έχουν κάποια από τις δέκα βασικές ικανότητες θεωρούνται αισθανόμενα όντα και έχουν ηθική υπόσταση. Γενικότερα, η Nussbaum υποστηρίζει ότι κάθε έθνος θα πρέπει να περιλαμβάνει στο σύνταγμά του τα ζώα ως υποκείμενα της πολιτικής δικαιοσύνης και να δεσμεύεται στη μεταχείριση των ζώων ως όντων που έχουν δικαίωμα σε μια αξιοπρεπή ύπαρξη. Για να διευθετηθούν, όμως, αυτά τα θέματα χρειαζόμαστε διεθνείς συμφωνίες που να δεσμεύουν την παγκόσμια κοινότητα ως προς την προστασία των βιότοπων των ζώων και την αποτροπή όλων των βίαιων πρακτικών που χρησιμοποιούνται εναντίον τους.

των ζώων έγινε έντονο σχετικά πρόσφατα.[97] Όπως μας λέει, τα «δικαιώματα των ζώων» είναι ένας γενικός όρος που αναφέρεται αδιακρίτως σε ένα ευρύ φάσμα οπτικών σχετικά με το πώς πρέπει να προστατεύονται τα ζώα ενάντια στις ανάρμοστες ανθρώπινες πρακτικές. Υπάρχουν οι οπτικές των *δικαιωματοκρατών των ζώων* (*animal rightists),* σύμφωνα με τις οποίες τα ζώα έχουν μια εκτεταμένη σειρά από ισχυρά δικαιώματα (π.χ. το δικαίωμα στη ζωή, το δικαίωμα σε έναν μη μολυσμένο βιότοπο, κ.τ.λ.) και αυτό συνεπάγεται την απαγόρευση της χρήσης των ζώων από τους ανθρώπους στη βιοϊατρική έρευνα, στην παραγωγή τροφής, στη βιομηχανία διασκέδασης, στους ζωολογικούς κήπους, στα ενυδρεία κ.τ.ό.. Έπειτα, υπάρχουν οι οπτικές των *ευημεριστών των ζώων* (*animal welfarists),* σύμφωνα με τις οποίες οι άνθρωποι έχουν υποχρεώσεις να προστατέψουν τα βασικά συμφέροντα ευημερίας των ζώων. Στις οπτικές αυτές υποστηρίζονται ωφελιμιστικές ή πραγματιστικές προοπτικές, που αναγνωρίζουν ότι οι άνθρωποι έχουν υποχρεώσεις να μην προκαλούν στα ζώα κάποια βλάβη, που μπορεί να αποφευχθεί ή κάποια υπερβολική στέρηση στην ελευθερία τους, ενώ επιτρέπουν πολλές δικαιολογημένες χρήσεις των ζώων, μετρώντας το όφελος του συνολικού συμφέροντος. Ο ίδιος ο Beauchamp θεωρεί ότι έχουμε άμεσες υποχρεώσεις απέναντι στα μη ανθρώπινα ζώα. Εστιάζει στα συμφέροντα ευημερίας των ζώων και θεωρεί ότι ένα ατομικό ζώο έχει ένα δικαίωμα μόνο αν έχει ένα συμφέρον που αξίζει προστασίας, εξαιτίας του ίδιου του ατόμου και όχι επειδή η ευημερία του θα δημιουργήσει ένα όφελος για άλλους. Όπως οι άνθρωποι, έτσι και τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν κάποια βασικά δικαιώματα, αλλά δεν μπορούμε να τους αποδώσουμε όλα τα βασικά δικαιώματα των ανθρώπων. Όταν τα ατομικά μη ανθρώπινα ζώα έχουν δικαιώματα προστασίας σημαίνει ότι έχουν ηθική υπόσταση, δηλαδή ότι τα συμφέροντά τους μετράνε ηθικά. Τέτοια ζώα μπορούν να είναι αυτά που έχουν μια γνωστική, αισθητηριακή ή συναισθηματική ζωή σχετικά όμοια με την ανθρώπινη νόηση, αίσθηση και συναίσθημα. Έτσι, έφτιαξε έναν κατάλογο για τα δικαιώματα των μη ανθρώπινων ζώων, στον οποίο προτείνει τέσσερις κύριες κατηγορίες δικαιωμάτων. 1) Δικαιώματα στη μη επιβλαβή

[97] Μέχρι τον 17ο αιώνα τα προβλήματα της πολιτικής ηθικής και της πολιτικής φιλοσοφίας σπάνια εκφράζονταν με όρους δικαιωμάτων ακόμα και για τους ανθρώπους, αν και οι ιστορικοί έχουν βρει κάποιες σχετικές ιδέες μεταξύ του 12ου και 16ου αιώνα. Αυτό σταδιακά άλλαξε με την εισαγωγή των πρωτοποριακών θεωριών των παγκόσμιων δικαιωμάτων, των διεθνών δικαιωμάτων και των φυσικών δικαιωμάτων, που τώρα αναφέρονται ως ανθρώπινα δικαιώματα. Αυτές οι ιδέες βρήκαν τη θέση τους στη φιλοσοφία μέσα από τις κοινωνικές και πολιτικές θεωρίες των Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke και των διαδόχων τους. Οι θεωρίες ηθικών δικαιωμάτων αναπτύχθηκαν παράλληλα με θεωρίες ηθικών υποχρεώσεων και συνδέονταν κυρίως με την πολιτική φιλοσοφία.

μεταχείριση (Rights to Nonmaleficent Treatment), 2) Δικαιώματα στην κάλυψη των βασικών αναγκών (Rights to Have Basic Needs Met), 3) Δικαιώματα στον μη περιορισμό (Rights of Nonconstraint) και 4) Δικαιώματα που προκύπτουν από ανθρώπινες συμφωνίες (Rights from Human Agreements). Συνολικότερα, ο Beauchamp θεωρεί ότι υπάρχουν διαφορετικές ομάδες δικαιωμάτων για διαφορετικές ομάδες ατόμων, τα οποία εξαρτώνται από την παρουσία ή την απουσία ορισμένων ιδιοτήτων, αλλά κανένα δικαίωμα στη ζωή δεν είναι απόλυτο, ακόμα και για τους ανθρώπους. Ο Beauchamp κρίνοντας τη θεωρία του Regan, η οποία εξολοκλήρου αντιτίθεται σχεδόν σε όλες τις ανθρώπινες χρήσεις των ζώων, τη χαρακτηρίζει ως μια κατηγορηματικά καταργητική φιλοσοφία που δίνει στα ζώα δικαιώματα να μην τα κυνηγάνε, να μην τα εκμεταλλεύονται σε αθλητικές δραστηριότητες, να μην τα περιλαμβάνουν σε επιστημονική έρευνα, να μην τα καταναλώνουν ως φαγητό, να μην τα περιορίζουν σε ζωολογικούς κήπους κ.τ.λ. Έτσι, όπως επισημαίνει ο Beauchamp, οι θεωρίες που προσπαθούν να προστατεύσουν τα ζώα εκτείνονται σε ένα συνεχές όπου στο ένα άκρο έχουμε μια ελάχιστη σειρά ανθρώπινων υποχρεώσεων προς τα ζώα (π.χ. να μην τους φερόμαστε με βιαιότητα, να μην τα σφάζουμε χωρίς ανθρωπιά) και στο άλλο άκρο έχουμε μια μέγιστη και απαγορευτική σειρά ανθρώπινων υποχρεώσεων προς τα ζώα (π.χ. να μην τα σκοτώνουμε, να μην τα χρησιμοποιούμε σε εργαστήρια κ.τ.λ.).[98]

Το κοινό χαρακτηριστικό που μπορούμε να εντοπίσουμε ανάμεσα στον Tom Regan, τη Martha Nussbaum και τον Tom Beauchamp είναι ότι αποδίδουν κάποια βασικά δικαιώματα στα μη ανθρώπινα ζώα και θεωρούν ότι εμείς έχουμε άμεσα καθήκοντα προς αυτά. Έχουμε αυτά τα καθήκοντα στα μη ανθρώπινα ζώα εξαιτίας του σεβασμού που πρέπει να δείξουμε για την ευημερία που δικαιούται το κάθε ατομικό ζώο. Οι τρεις φιλόσοφοι, όμως, παρουσιάζουν κάποιες διαφορές ως προς τους τρόπους εκπλήρωσης αυτών των καθηκόντων μας απέναντι στα μη ανθρώπινα ζώα και ως προς τα κριτήρια που διαλέγουν για την απόδοση των δικαιωμάτων. Για παράδειγμα, ο Regan χρησιμοποιεί το κριτήριο του υποκειμένου-μιας-ζωής για να αποδώσει εγγενή αξία στα μη ανθρώπινα ζώα, η Nussbaum χρησιμοποιεί το κριτήριο της αισθαντικότητας σε συνδυασμό με τις δέκα βασικές ικανότητες που παρουσιάζει

[98] Beauchamp, T.L. (2013). Rights Theory and Animal Rights. In *The Oxford handbook of animal ethics*. T. L. Beauchamp & R. G. Frey (ed). New York/Oxford : Oxford University Press, σσ. 198-201, 203-222.

στη θεωρία της, ενώ ο Beauchamp αποδίδει δικαιώματα στα ζώα που έχουν συμφέροντα ευημερίας. Επίσης, ο Regan μέσα από τη θεωρία του απαιτεί την πλήρη παύση της χρήσης των ζώων για πειραματισμό και για τροφή, ενώ οι άλλοι δύο φιλόσοφοι δεν είναι τόσο απόλυτοι σ' αυτό το ζήτημα. Τέλος, ως προς τη διαχείριση των ζώων της άγριας φύσης ο Regan θεωρεί ότι πρέπει να τα αφήσουμε στην ησυχία τους, ενώ η Nussbaum υιοθετεί μια πιο πατερναλιστική στάση σ' αυτό το ζήτημα.

## 6.2 Η οπτική του ωφελιμισμού

Όπως ήδη είπαμε, ο Regan αφιερώνει αρκετό χώρο για να ασκήσει κριτική σε ωφελιμιστικές θεωρίες. Μας λέει ότι για τον *ηδονιστικό ωφελιμισμό* (hedonistic utilitarianism) μόνο η ευχαρίστηση είναι εγγενώς καλή και μόνο ο πόνος είναι εγγενώς κακός. Οι υποστηρικτές του ηδονιστικού ωφελιμισμού θεωρούν ότι σε κάθε δεδομένη περίπτωση έχουμε καθήκον να βρούμε την εναλλακτική που θα έχει τις καλύτερες συνέπειες, ώστε να φέρει τη βέλτιστη ισορροπία της ευχαρίστησης πάνω από τον πόνο, για οποιονδήποτε επηρεάζεται από το αποτέλεσμα. Αν υπάρχουν δύο ή περισσότερες επιλογές που θα παράγουν ισοδύναμα καλά αποτελέσματα, τότε πρέπει να επιλέξουμε κάποια από αυτές τις εναλλακτικές. Επίσης, η *αθροιστική φύση* (aggregative nature), που συναντάμε σε όλες τις μορφές του ωφελιμισμού, μάς υποδεικνύει ότι πρέπει να στοχεύουμε να πετύχουμε την καλύτερη αθροιστική ισορροπία και όχι αυτό που είναι το καλύτερο για εμάς προσωπικά. Οι ευχαριστήσεις και οι πόνοι όλων όσοι επηρεάζονται από το αποτέλεσμα μετράνε ίσα, συμπεριλαμβανομένων και των μη ανθρώπινων ζώων. Έτσι, ο ηδονιστικός ωφελιμισμός χαρακτηρίζεται από έναν ισχυρό *εξισωτισμό* (egalitarianism), ο οποίος δεν γνωρίζει τα όρια των ειδών, καθώς τα ζώα έχουν μια ψήφο στις ηθικές υποθέσεις του κόσμου ίση με την ψήφο των ηθικών πραττόντων, όταν οι ευχαριστήσεις και οι πόνοι και των δύο είναι ίσοι. Όλα τα αισθανόμενα πλάσματα είτε άνθρωποι, είτε μη ανθρώπινα ζώα είναι μέλη της ηθικής κοινότητας και οφείλονται σε όλους άμεσα κάποια από τα ίδια καθήκοντα. Παρ' όλα αυτά, σύμφωνα με τον Regan, ο ηδονιστικός ωφελιμισμός δεν είναι ικανός να μετρήσει αυστηρά το πρωταρχικό καθήκον που έχουμε να μην βλάπτουμε τους ηθικούς πράττοντες, καθώς κάνει τη δολοφονία εύκολα δικαιολογήσιμη, ακόμα και σε συνηθισμένες περιστάσεις. Οι υποστηρικτές του ηδονιστικού ωφελιμισμού δεν δίνουν τόση έμφαση στη βλάβη που

γίνεται στο θύμα, αλλά στις συνέπειες που έχει η δολοφονία για τους επιζώντες, οι οποίοι μαθαίνοντας για τη δολοφονία θα νιώσουν φόβο, άγχος και ανασφάλεια. Μια τέτοια προσέγγιση αφήνει ανοιχτό το δρόμο για δολοφονίες που μπορεί να γίνονται κρυφά ή ανώδυνα ή που μπορεί να αφορούν ηθικούς πάσχοντες (π.χ. μη ανθρώπινα ζώα, παιδιά που δεν έχουν αγαπηθεί ή είναι ανεπιθύμητα και ανεπιθύμητους ψυχολογικά ανίκανους κάθε ηλικίας), χωρίς να φαίνεται ότι γίνεται κάποιο λάθος. Έτσι, για τον ηδονιστικό ωφελιμισμό, όπως ισχυρίζεται ο Regan, οι ηθικοί πράττοντες και οι ηθικοί πάσχοντες είναι *απλά δοχεία* (mere receptacles) αυτού που έχει θετική αξία (ευχαρίστηση) και αρνητική αξία (πόνος). Δεν έχουν αξία από μόνοι τους. Αυτό που έχει αξία είναι αυτό που περιέχουν, δηλαδή αυτό που βιώνουν.[99]

Ο Regan, επίσης, αναφέρεται στη θέση του Peter Singer, η οποία διαχωρίζεται από τον κλασικό ωφελιμισμό και αναφέρεται ως *ωφελιμισμός της προτίμησης* (preference utilitarianism). Για τον Singer οι καλύτερες συνέπειες που οφείλουμε να στοχεύουμε να παράγουμε είναι αυτές που σε ισορροπία επιμηκύνουν τα συμφέροντα (δηλαδή τις επιθυμίες ή τις προτιμήσεις) αυτών που επηρεάζονται. Τα άτομα πέρα από τις παροντικές τους προτιμήσεις έχουν προτιμήσεις που αφορούν στο μέλλον και πιο συγκεκριμένα μια προτίμηση να συνεχίσουν να ζουν. Αυτό κάνει τη δολοφονία να είναι ένα άμεσο λάθος προς το άτομο που σκοτώνεται, επειδή είναι πράξη αντίθετη με την προτίμηση του θύματος. Ο Singer, όμως, διαχωρίζει τα αισθανόμενα όντα που δεν έχουν αυτοσυνείδηση (έχουν μόνο συνείδηση), οπότε μπορούν να θεωρηθούν ως απλά δοχεία εμπειριών, από τα ορθολογικά όντα με αυτοσυνείδηση, τα οποία είναι άτομα που οδηγούν δικές τους ζωές και δεν μπορούν να θεωρούνται ως απλά δοχεία εμπειριών. Έτσι, η δολοφονία ενός όντος που δεν έχει αυτοσυνείδηση δεν έρχεται σε αντίθεση με τις προτιμήσεις του, ενώ η δολοφονία ενός όντος με αυτοσυνείδηση ματαιώνει τις προτιμήσεις του και αποτελεί ένα άμεσο πρωταρχικό λάθος προς αυτό το άτομο. Όπως επισημαίνει ο Regan, ο Singer δεν μας δίνει κάποιο επιχείρημα για να στηρίξει τη θέση του ότι τα αυτοσυνείδητα άτομα δεν είναι απλά δοχεία εμπειριών, καθώς δεν αποδίδει οποιαδήποτε ανεξάρτητη αξία στα άτομα. Οπότε, ο Regan οδηγείται στο συμπέρασμα ότι τα αυτοσυνείδητα άτομα είναι απλά αντικαταστάσιμα δοχεία εμπειριών τόσο στον ωφελιμισμό της προτίμησης όσο και στον ηδονιστικό ωφελιμισμό.[100]

---

[99] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 200-206, 233 και Regan, T., Singer, P. (1989), ό.π., σσ. 108-110.
[100] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 206-211.

Ως απάντηση στην κριτική που ασκεί ο Regan στον ωφελιμισμό, επιλέγουμε να παραθέσουμε τη θέση ενός υποστηρικτή του ωφελιμισμού, του **Gaverick Matheny**, ο οποίος είναι ιδρυτικός διευθυντής του Κέντρου για την Ασφάλεια και την Αναδυόμενη τεχνολογία στο Πανεπιστήμιο Georgetown και γνωστός για τη διάδοση της έννοιας του *καλλιεργημένου κρέατος*.[101] Ο Matheny μάς λέει ότι ο Ωφελιμισμός καταδικάζει πολλές από τις παρούσες άδικες πρακτικές απέναντι στα ζώα και μας παροτρύνει να αλλάξουμε τον τρόπο που ζούμε. Αρχικά, ο Ωφελιμισμός χαρακτηρίζεται ως *οικουμενιστικός* (universalist), επειδή προσμετρά τα συμφέροντα όλων αυτών που επηρεάζονται από μια πράξη, άσχετα από την εθνικότητά τους, το φύλο τους, τη φυλή τους και άλλα χαρακτηριστικά που δεν θεωρούμε ηθικά σχετικά. Έπειτα, ο Ωφελιμισμός θεωρείται *ευημεριστικός* (welfarist), επειδή καθορίζει τι είναι ηθικά «καλό» με όρους της ανθρώπινης ευημερίας, την οποία μπορούμε να κατανοήσουμε ως την ικανοποίηση ή όχι των ανθρώπινων συμφερόντων. Ακόμα, ο Ωφελιμισμός θεωρείται *συνεπειοκρατικός* (consequentialist), επειδή αξιολογεί την ορθότητα ή σφαλερότητα μιας πράξης από τις προσδοκώμενες συνέπειές της, δηλαδή από τον βαθμό στον οποίο μια πράξη ικανοποιεί κάποια συμφέροντα. Τέλος, ο Ωφελιμισμός θεωρείται *αθροιστικός* (aggregative), επειδή αθροίζει τα συμφέροντα όλων αυτών που επηρεάζονται από μια πράξη, καθώς για τη λήψη μιας απόφασης χρειάζεται να ζυγίσουμε την ένταση, τη διάρκεια και τον αριθμό των συμφερόντων που θα επηρεαστούν από όλες τις πιθανές μας πράξεις. Ο Matheny, λοιπόν, θεωρεί ότι ο Ωφελιμισμός έχει αρκετά πλεονεκτήματα σε σχέση με άλλες ηθικές θεωρίες. Πρώτον, η συνεπειοκρατία του μας ενθαρρύνει να κάνουμε πλήρη χρήση των πληροφοριών σχετικά με τον κόσμο όπως είναι, πράγμα που του προσδίδει έναν μεγαλύτερο βαθμό εμπειρικής αντικειμενικότητας σε σχέση με τις περισσότερες ηθικές θεωρίες. Επίσης, ο Ωφελιμισμός ενώ υποστηρίζει τις περισσότερες από τις κοινές ηθικές μας διαισθήσεις, σε σημαντικές περιπτώσεις μπορεί να τις παραβιάσει, όταν το να τις ακολουθήσει μπορεί να είναι καταστροφικό. Έπειτα, οι αθροιστικές του ιδιότητες μας βοηθάνε να πάρουμε κάποιες ηθικές αποφάσεις τακτικά στο να ωφελήσουμε κάποιο άτομο ή στην παραμέληση κάποιου άλλου. Τέλος, πολλές από τις ηθικές στάσεις που προκύπτουν από τον Ωφελιμισμό είναι οικείες και ευρέως αποδεκτές. Ιστορικά οι ωφελιμιστές ήταν ανάμεσα στους πιο ειλικρινείς αντιπάλους της δουλείας και στους πιο ισχυρούς υποστηρικτές του δικαιώματος ψήφου στη

[101] Το καλλιεργημένο κρέας παράγεται με καλλιέργεια ζωικών κυττάρων αντί για σφαγή ζώων. Είναι μια μορφή κυτταρικής γεωργίας.

γυναίκα, της δημόσιας υγείας και άλλων κοινωνικών δημοκρατικών θεσμών. Πιο πρόσφατα, οι ωφελιμιστές ανέπτυξαν κάποια από τα ισχυρότερα ηθικά επιχειρήματα για τη φιλανθρωπία στους φτωχούς και στους αρρώστους και προώθησαν ηθικές οπτικές σχετικά με τα μη ανθρώπινα ζώα.[102]

Ήδη έχουμε αναφερθεί στον ωφελιμιστή φιλόσοφο **Peter Singer.** Αυτό που μπορούμε να προσθέσουμε εδώ είναι κάποια βασικά στοιχεία της θεωρίας του για τα μη ανθρώπινα ζώα. Ο ίδιος θεωρεί ότι, εκτός από πολύ περιορισμένες περιπτώσεις, δεν μπορούμε και δεν πρέπει να προσπαθούμε να αστυνομεύσουμε το σύνολο της φύσης και ότι όσο μπορούμε θα πρέπει να αφήνουμε τα άγρια ζώα στην ησυχία τους. Για αυτόν είναι αρκετό να προσπαθήσουμε να εξαλείψουμε τις μη αναγκαίες θανατώσεις και τη βαναυσότητα προς τα άλλα ζώα για την οποία ευθυνόμαστε εμείς. Πολλά από τα πειράματα που γίνονται στα μη ανθρώπινα ζώα τούς προκαλούν έντονο πόνο, χωρίς να έχουν την παραμικρή προοπτική για σημαντικά οφέλη σε ανθρώπους ή σε άλλα ζώα. Ο ειδισμός επιτρέπει στους ερευνητές να αντιμετωπίζουν τα μη ανθρώπινα ζώα ως εργαστηριακά εργαλεία και όχι σαν ζωντανά όντα που δύνανται να υποφέρουν. Για τον Singer δεν είναι απαραίτητο να σταματήσουμε άμεσα όλα τα πειράματα, αρκεί να σταματήσουμε αυτά που δεν εξυπηρετούν κάποιον άμεσο και επιτακτικό σκοπό. Επιπλέον, μπορούμε όσο είναι εφικτό να αναζητήσουμε κάποιες εναλλακτικές μη ζωικές μεθόδους πειραματισμού. Αυτό που προτείνει ο Singer είναι να προσπαθήσουμε να προωθήσουμε σταδιακά την εξαφάνιση όλων των μορφών εκμετάλλευσης των ζώων που μπορούν να αισθάνονται. Όπως μας λέει, η εκμετάλλευση των μη ανθρώπινων ζώων στα εργαστήρια είναι μέρος του μεγαλύτερου προβλήματος του ειδισμού και είναι απίθανο να εξαλειφθεί εντελώς πριν εξαλειφθεί ο ίδιος ο ειδισμός. Τέλος, ο Singer, όντας ο ίδιος χορτοφάγος θεωρεί

[102] Matheny, G. (2006). Utilitarianism and Animals. In *In Defense of Animals – The Second Wave*. P. Singer (ed.). Malden, U.S.A.: Blackwell Publishing, σσ. 13-16. Ο Matheny θεωρεί ότι η αισθαντικότητα είναι μια επαρκής συνθήκη για να έχουμε συμφέροντα θεωρημένα ως ίσα. Επομένως, τα μη ανθρώπινα ζώα που αισθάνονται πρέπει να έχουν ίσα συμφέροντα με τους ανθρώπους όταν παίρνουμε ηθικές αποφάσεις. Ο ίδιος πιστεύει ότι οι περισσότεροι από εμάς μπορούμε να κάνουμε κάποια βήματα ώστε να μειώσουμε τις αρνητικές επιπτώσεις πάνω στα άγρια ζώα χωρίς να θυσιάσουμε οτιδήποτε συγκρίσιμα ηθικά σημαντικό. Μπορούμε, για παράδειγμα, να οδηγούμε λιγότερο, να χρησιμοποιούμε μέσα μαζικής μεταφοράς, να υιοθετήσουμε μια φυτοφαγική διατροφή, να μειώσουμε τις αγορές πολυτελών αγαθών, να αγοράζουμε μεταχειρισμένα αντί για καινούρια πράγματα κ.τ.λ. Επιπλέον, εδώ και πολλές δεκαετίες οι περιβαλλοντολόγοι στην Ευρώπη και στη Βόρεια Αμερική ενθαρρύνουν τα ζευγάρια να έχουν μικρότερες οικογένειες, κάτι το οποίο θα έχει πολλά κοινωνικά και οικονομικά οφέλη για τους γονείς και τα έθνη, αλλά και θα μειώσει σημαντικά τις πηγές που χρησιμοποιούνται και τον αριθμό των ζώων που απειλούνται από την ανθρώπινη κατανάλωση. (Matheny, 2006 : 16-20, 23).

ότι οι αμφιβολίες που διατηρεί ο μέσος άνθρωπος για το αν μπορεί να ζήσει δίχως κρέας στηρίζονται κυρίως στην άγνοια. Το κρέας είναι μόνο μία από τις ποικίλες τροφές που περιέχει πρωτεΐνη και μάλιστα η πιο δαπανηρή, χωρίς να είναι ανώτερης ποιότητας. Ο Singer επισημαίνει ότι οι μέθοδοι που χρησιμοποιούνται από τα σύγχρονα βιομηχανικά κράτη για να εκτραφούν τα μη ανθρώπινα ζώα, τα οποία χρησιμοποιούμε ως τροφή, δεν συμβάλλουν στη λύση του προβλήματος της πείνας. Αν διανεμόταν σωστά η τροφή που ξοδεύεται από τη ζωική παραγωγή στις πλούσιες χώρες, θα έφτανε για να τερματίσει την πείνα και τον υποσιτισμό σε ολόκληρο τον πλανήτη.[103]

Έπειτα, ο ωφελιμιστής φιλόσοφος **Raymond Frey**, στον οποίο αναφερθήκαμε ήδη στο τέταρτο κεφάλαιο, σχολιάζοντας τη θεωρία του Regan παρατηρεί ότι αυτός δίνει στα δικαιώματα των ζώων τέτοια ισχύ, ώστε τίποτα δεν είναι ικανό να υποστηριχθεί ενάντια σε αυτά, ακόμα και στην περίπτωση που μπορούμε να έχουμε ένα τεράστιο ανθρώπινο όφελος, όπως π.χ. στη ζωοτομία. Ο ίδιος, όμως, πιστεύει ότι αν μεταβιβάσουμε σε ένα μη ανθρώπινο ζώο ένα δικαίωμα τόσο ισχυρό, αυτό θα έχει καταστροφικές συνέπειες για την ανθρώπινη πρόοδο. Για τον Frey, εξάλλου, το ηθικό στάτους δεν σχετίζεται με το αν τα ζώα είναι πράττοντες ή κάτοχοι δικαιωμάτων, αλλά αφορά στο αν ένα ον έχει ποιοτικές εμπειρίες που μπορούν να κάνουν τη ζωή του να πάει καλά ή άσχημα. Η ευημερία ενός τέτοιου όντος μπορεί να επηρεαστεί θετικά ή αρνητικά από τις πράξεις μας. Τα ζώα του εργαστηρίου έχουν ηθικό στάτους και έτσι είναι μέρος της ηθικής κοινότητας στην ίδια βάση που είμαστε και εμείς,

---

[103] Singer, P. (2010), ό.π., σσ. 72-73, 98, 103-104, 116, 128-132, 143, 150, 161-164, 173-175, 351-352 και Matheny, G. (2006), ό.π., σσ. 22-23. Ο Singer θεωρεί ότι η χορτοφαγική διατροφή δεν πρέπει να περιλαμβάνει θηλαστικά, πτηνά, ψάρια, καρκινοειδή (αστακούς, καβούρια, γαρίδες και καραβίδες) και ίσως ούτε μαλάκια (στρείδια, αχιβάδες, μύδια, χτένια και χταπόδι), διότι όλα αυτά έχουν την ικανότητα να πονάνε. Ο όρος χορτοφάγος (vegetarian) άρχισε να χρησιμοποιείται ευρέως ως αποτέλεσμα της ίδρυσης της Χορτοφαγικής Εταιρίας στην Αγγλία το 1847 και με βάση τις αρχές αυτής της εταιρίας επιτρέπεται η κατανάλωση ζωικών προϊόντων, όπως είναι τα αβγά και το γάλα. Αυτοί που δεν τρώνε ούτε ζωική σάρκα, ούτε ζωικά προϊόντα αυτοαποκαλούνται βίγκαν (vegan). Γενικότερα, υπάρχουν ζωντανές αποδείξεις ότι μπορούμε να έχουμε μια πλήρη σε θρεπτικότητα διατροφή, χωρίς να χρειάζεται να εκμεταλλευόμαστε τα άλλα ζώα. Σε πολλά μέρη του κόσμου που ακολουθούν χορτοφαγική διατροφή, τα μέλη τους είναι υγιή και συχνά πιο υγιή από τους μη χορτοφάγους που ζουν σε παρόμοιες περιοχές. Πολλοί διάσημοι χορτοφάγοι, όπως ο Mohandas Karamchand Gandhi (Γκάντι), ο Leonardo da Vinci, ο Leo Tolstoy και ο George Bernard Shaw, έζησαν μακροχρόνιους και εξαιρετικά δημιουργικούς βίους. Επιπλέον, υπάρχουν αρκετοί επιτυχημένοι αθλητές που δεν τρώνε κρέας (π.χ. Murray Rose, Paavo Nurmi, Bill Walton, Dave Scott, Edwin Moses κ.ά.). Κάποιες μελέτες έχουν δείξει ότι οι χορτοφάγοι παρουσιάζουν χαμηλότερο ποσοστό σε ανακοπές καρδιάς, χαμηλότερα επίπεδα χοληστερόλης και μικρότερες πιθανότητες για καρκίνο του μαστού και του παχέος εντέρου σε σχέση με τους κρεατοφάγους. (Singer, 2010 : 274-276, 283-291, 294-298).

καθώς η ποιότητα της ζωής τους μπορεί να μειωθεί σημαντικά από τον πόνο και τον βασανισμό. Οι άνθρωποι που βρίσκονται στο τελικό στάδιο ανίατων ασθενειών (π.χ. Αλτσχάιμερ) και όσοι παροντικά έχουν μειωμένη ποιότητα ζωής, εξαιτίας της υγείας τους, συνεχίζουν να ανήκουν στην ηθική κοινότητα, σε αντίθεση με ασθενείς που βρίσκονται σε μόνιμο κώμα ή βρέφη χωρίς εγκέφαλο. Τα ανώτερα ζώα ανήκουν στην ηθική κοινότητα, χωρίς να είναι ηθικά υπεύθυνα για αυτά που κάνουν, διότι παρόλο που δεν μπορούν να αιτιολογήσουν τις πράξεις τους, οι πράξεις μας επηρεάζουν την ευημερία τους. Πρόκειται για ηθικούς πάσχοντες, στους οποίους συμπεριλαμβάνονται και κάποιοι άνθρωποι που δεν είναι ηθικά υπεύθυνοι για τις πράξεις τους. Απ' την άλλη πλευρά οι ηθικοί πράττοντες έχουν καθήκοντα ο ένας απέναντι στον άλλον και αμοιβαία ηθικά πρότυπα για την εκτίμηση της συμπεριφοράς τους. Στην οπτική του, που την χαρακτηρίζει ως οπτική της *ποιότητας-της-ζωής* για την αξία της ζωής, το να είσαι μέλος της ηθικής κοινότητας, ως ηθικός πράττων, σού επιτρέπει να διαμορφώσεις μια ποιοτικά πιο πλούσια ζωή. Έτσι, κατά τον Frey, ο Ωφελιμισμός δεν πρέπει να αρκείται στο κριτήριο της αισθαντικότητας, αλλά πρέπει να χρησιμοποιεί και επιχειρήματα της ποιότητας-της-ζωής.[104]

Συγκρίνοντας ο Regan την οπτική των δικαιωμάτων με την οπτική του ωφελιμισμού, σχετικά με το ζήτημα της χρήσης των μη ανθρώπινων ζώων στην επιστήμη, υποστηρίζει ότι η οπτική των δικαιωμάτων διαφέρει σε μεγάλο βαθμό από τον ωφελιμισμό. Για τον ωφελιμιστή, αν η βλάβη που γίνεται στα μη ανθρώπινα ζώα είναι δικαιολογημένη, εξαρτάται από την ισορροπία των αθροιστικών συνεπειών για όλους όσοι επηρεάζονται από το αποτέλεσμα. Αν βλάπτοντας τα μη ανθρώπινα ζώα παράγουμε την καλύτερη αθροιστική ισορροπία των καλών συνεπειών πάνω από τις κακές συνέπειες, τότε ο επιβλαβής πειραματισμός είναι υποχρεωτικός, ενώ αν οι καλύτερες συνέπειες είναι λιγότερες, τότε αυτός ο πειραματισμός είναι λάθος. Επιπλέον, για έναν ωφελιμιστή, τα συμφέροντα όλων και οι παρενέργειες των πράξεων που θα γίνουν πρέπει να ληφθούν υπόψη στο μέτρημα των συνεπειών και να μετρήσουν ίσα. Το ζήτημα, λοιπόν, γι' αυτούς δεν είναι το ποιος χρησιμοποιείται στα πειράματα, αλλά οι συνέπειες που έχει αυτό. Απ' την άλλη πλευρά η οπτική των δικαιωμάτων θεωρεί ότι δεν πρέπει να μεταχειριζόμαστε κανέναν άνθρωπο ή άλλο ζώο ως ένα απλό δοχείο εμπειριών με αξία αναγώγιμη στην πιθανή ωφέλεια των άλλων. Κανένα άτομο δεν πρέπει ποτέ να βλάπτεται απλά στη βάση ότι αυτό θα

[104] Frey, R. G. (2013), ό.π., σσ. 182-184 και 188-192.

παράγει τις καλύτερες αθροιστικές συνέπειες, διότι έτσι παραβιάζουμε τα δικαιώματα αυτού του ατόμου. Έτσι, η οπτική των δικαιωμάτων ζητάει τη συνολική κατάργηση της επιβλαβούς χρήσης των μη ανθρώπινων ζώων στην επιστήμη, διότι αυτό απαιτεί η δικαιοσύνη.[105]

Έπειτα, σχετικά με το ζήτημα της φυτοφαγίας, ο Regan μάς λέει ότι η οπτική των δικαιωμάτων στηρίζει αυτό το ζήτημα σε μια εντελώς διαφορετική ηθική βάση σε σχέση με τον ωφελιμισμό. Για τον ωφελιμιστή, αν οι αθροιστικές συνέπειες αποδεικνύονται να είναι βέλτιστες, τότε η βλάβη που γίνεται στα ζώα φάρμας μπορεί να είναι δικαιολογημένη. Για να το αποφασίσουμε αυτό με βάση τον ωφελιμισμό πρέπει να γνωρίζουμε χειροπιαστά ποιες είναι οι συνέπειες για όλους αυτούς που επηρεάζονται από το αποτέλεσμα της βλάβης που γίνεται στα ζώα φάρμας, ποια είναι η ισορροπία των καλών πάνω από τις κακές συνέπειες, ποιες θα ήταν οι συνέπειες για όλους όσοι επηρεάζονται από το αποτέλεσμα αν γινόμασταν όλοι φυτοφάγοι είτε στιγμιαία, είτε σταδιακά και τελικά ποιες συνέπειες θα υπερτερούσαν. Τα γεγονότα που είναι αναγκαία για να στηρίξουν τη φυτοφαγία σε ωφελιμιστικές θεωρήσεις απλά δεν είναι χειροπιαστά. Ο ωφελιμισμός θεωρεί ότι η ορθότητα της άρνησής μου να αγοράσω κρέας εξαρτάται όχι από αυτό που κάνω, αλλά από το αν πολλοί άλλοι θα κάνουν το ίδιο πράγμα, γιατί μόνο αν αρκετοί άλλοι απέχουν από το κρέας και μόνο αν αυτός ο αριθμός μειώνει το πόσα πολλά ζώα φάρμας βλάπτονται ή πόσο πολλή βλάβη γίνεται σε αυτά, αυτό που κάνω θα είναι το σωστό. Αντίθετα, η οπτική των δικαιωμάτων θεωρεί ότι το να πράξει κάποιος όπως απαιτεί το καθήκον δεν εξαρτάται από το πόσοι άλλοι θα πράξουν με παρόμοιο τρόπο και κανένας φυτοφάγος δεν πρέπει να εμποδιστεί από την πορεία του εξαιτίας των πολλών που συνεχίζουν να υποστηρίζουν τη βιομηχανία ζώων ή επειδή είναι αβέβαιο αν και πότε και πώς η αποχή κάποιου ατόμου κάνει μια διαφορά. Από τη στιγμή που οι βιομηχανίες ζώων καθημερινά παραβιάζουν τα δικαιώματα αυτών των ζώων είναι λάθος να αγοράζουμε τα προϊόντα τους. Αυτός είναι ο λόγος που στην οπτική των δικαιωμάτων η φυτοφαγία είναι ηθικά υποχρεωτική και που πρέπει να μην είμαστε ικανοποιημένοι με τίποτα λιγότερο από τη συνολική διάλυση της εμπορικής ζωικής αγροκουλτούρας όπως την γνωρίζουμε.[106]

[105] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 392-394.
[106] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 218-228, 349-351.

Από την πλευρά του, ο Singer εκφράζει τη δική του αντίθεση απέναντι στη βιομηχανική κτηνοτροφία, που χρησιμοποιεί και εκμεταλλεύεται έναν πολύ μεγάλο αριθμό ζώων για να εξασφαλίσει τροφή στους ανθρώπους. Θεωρεί ότι στο πλαίσιο της επιχειρηματικής ανταγωνιστικότητας οι μέθοδοι που υιοθετούνται από αυτή τη μορφή κτηνοτροφίας αποσκοπούν μόνο στη μείωση του κόστους και στην αύξηση της παραγωγής. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα οι ζωές των μη ανθρώπινων ζώων να είναι άθλιες από τη γέννησή τους μέχρι τη σφαγή. Εφόσον, όμως, αποκλείουμε τα μη ανθρώπινα ζώα από τη σφαίρα του ηθικού μας ενδιαφέροντος και τα αντιμετωπίζουμε σαν αντικείμενα για την ικανοποίηση των επιθυμιών μας, το αποτέλεσμα είναι αναμενόμενο. Οι άνθρωποι θεωρούν ότι μπορούν να χρησιμοποιούν τα μη ανθρώπινα ζώα για τους σκοπούς τους, να τα εκτρέφουν και να τα σκοτώνουν προκειμένου να ικανοποιήσουν την προτίμησή τους για μια διατροφή που περιέχει σάρκα ζώου. Για να εκφράσουμε, λοιπόν, την αντίθεσή μας στον ειδισμό ο Singer θεωρεί ότι το πρώτο βήμα που μπορούμε να κάνουμε είναι να σταματήσουμε να τρώμε ζώα. Φυσικά, οι διατροφικές μας συνήθειες δεν αλλάζουν εύκολα και έχουμε ένα ισχυρό συμφέρον να προσπαθούμε να πείσουμε τον εαυτό μας ότι το ενδιαφέρον μας για τα άλλα ζώα δεν προϋποθέτει ότι πρέπει να σταματήσουμε να τα τρώμε. Με το να γίνουμε, όμως, χορτοφάγοι βοηθάμε έμπρακτα στον τερματισμό της θανάτωσης και της πρόκλησης πόνου στα μη ανθρώπινα ζώα. Η χορτοφαγία, δηλαδή, είναι μια μορφή μποϊκοτάζ ενάντια στη συνέχιση και την ανάπτυξη της βιομηχανικής κτηνοτροφίας και όλων των βάναυσων πρακτικών που χρησιμοποιούνται στην εκτροφή ζώων για τροφή. Αν και δεν μπορούμε να εξακριβώσουμε αν οποιοδήποτε συγκεκριμένο ζώο ωφελήθηκε από το γεγονός ότι γίναμε χορτοφάγοι, μπορούμε να υποθέτουμε ότι η διατροφή μας, μαζί με αυτή πολλών άλλων που ήδη αποφεύγουν το κρέας, θα έχει κάποιον αντίκτυπο στον αριθμό των ζώων που εκτρέφονται στα βιομηχανικά αγροκτήματα και σφάζονται για να γίνουν τροφή.[107]

Τέλος, έχει ενδιαφέρον να αναφερθούμε στον παραλληλισμό που κάνουν οι **Paola Cavalieri** και **Peter Singer** ανάμεσα στη σκλαβιά των ανθρώπων στην κλασική Ελλάδα και Ιταλία και στην απόλυτη υποταγή των μη ανθρώπινων ζώων στους ανθρώπους, που κάποιοι στις μέρες μας θεωρούν ως δεδομένη. Τα τελευταία

[107] Singer, P. (2010), ό.π., σσ. 177-180, 247, 254, 263, 265-272. Στην ιστοσελίδα: www.goveg.com/meetmeat.html μπορούμε να βρούμε βίντεο σχετικά με τα βασανιστήρια των ζώων στα διάφορα σφαγεία.

χρόνια αυξάνεται η αναγνώριση ότι μια ηθική θεωρία πρέπει να είναι ελεύθερη από την προκατάληψη ή την αυθαίρετη διάκριση που βασίζεται στην προτίμηση του είδους μας. Έτσι, γίνεται πιθανή μια πιο αμερόληπτη εκτίμηση των πρακτικών εκμετάλλευσης που σημειώνονται στον πολιτισμό μας. Τα πιο γνωστά παραδείγματα ανθρώπινης σκλαβιάς προέρχονται από τον αρχαίο κόσμο (κλασική Ελλάδα και Ιταλία) και από τη Βόρεια και Κεντρική Αμερική μετά τον Ευρωπαϊκό αποικισμό. Οι σκλάβοι τότε αποτελούσαν *κινητή περιουσία* άλλων ανθρώπων (chattel slavery). Βασικό χαρακτηριστικό της σκλαβιάς είναι η εξάρτηση του ανίσχυρου σκλάβου από τον αφέντη. Οι σκλάβοι έχουν χάσει τον έλεγχο του εαυτού τους, δεν είναι ελεύθεροι, δεν μπορούν να καθορίσουν πώς θα χρησιμοποιήσουν την εργασία τους, δεν μπορούν να έχουν ιδιοκτησία, δεν μπορούν γενικά να καταθέσουν στο δικαστήριο και δεν έχουν δικαιώματα γονιών, καθώς τα παιδιά τους ανήκουν στον αφέντη. Αγοράζονται και πουλιούνται σαν αντικείμενα, υπόκεινται σε σωματικές τιμωρίες και σεξουαλική εκμετάλλευση και βρίσκονται έξω από το προστατευτικό ηθικό βασίλειο της κλασικής κοινωνίας. Στις μέρες μας ο τρόπος που μεταχειριζόμαστε τα μη ανθρώπινα ζώα ποικίλει από τη στοργική φροντίδα ενός ιδιοκτήτη κατοικιδίου ως τη στυγνή εκμετάλλευση των μη ανθρώπινων ζώων από τις βιομηχανίες κρέατος με μοναδικό σκοπό τη μεγιστοποίηση των κερδών. Το κοινό σημείο, λοιπόν, των μη ανθρώπινων ζώων με τους σκλάβους της αρχαιότητας είναι ότι έχουν υποστεί μια συνολική απώλεια του ελέγχου των ζωών τους και βρίσκονται έξω από το προστατευτικό ηθικό βασίλειο της μοντέρνας κοινωνίας. Αυτό που προτείνουν οι συγγραφείς είναι να ακολουθήσουμε μια σταδιακή διαδικασία χειραφέτησης (manumission) για τα μη ανθρώπινα ζώα. Χρειάστηκαν πάνω από 2.300 χρόνια μέχρι να επέλθει το επίσημο τέλος της δουλείας (το 1962) για τα μέλη του είδους μας. Οπότε το να παραχωρηθεί ελευθερία και ισότητα σε μέλη άλλων ειδών θα είναι ένα επίπονο εγχείρημα. Χρειαζόμαστε, δηλαδή, μια συνειδητή στρατηγική για να πετύχουμε αυτό που ο Δαρβίνος αναφέρει ως «σταδιακή διαφώτιση των ανθρώπινων μυαλών».[108]

## 6.3 Η οπτική του Kant και των καντιανών προσεγγίσεων

[108] Cavalieri, P. & Singer, P. (ed.) (1996), ό.π., σσ. 304-311.

Στη θεωρία του Regan μπορούμε να εντοπίσουμε αρκετά καντιανά στοιχεία, αλλά και αρκετές διαφοροποιήσεις από τον Γερμανό φιλόσοφο. Ο Kant δυσκολεύεται να αποδώσει ηθικό στάτους στα μη ανθρώπινα ζώα, διότι αυτά δεν είναι ορθολογικά όντα. Εστιάζει, κυρίως, στο ότι έχουμε ένα έμμεσο καθήκον προς την ανθρωπότητα να μεταχειριζόμαστε τα μη ανθρώπινα ζώα με καλοσύνη. Επιπλέον, θεωρεί ότι μπορούμε να κρίνουμε την καρδιά ενός ανθρώπου από τον τρόπο που αυτός μεταχειρίζεται τα μη ανθρώπινα ζώα. Πιστεύει ότι όσο περισσότερο γνωρίζουμε τη ζωή των άλλων ζώων και τον τρόπο που αυτά φροντίζουν τα μικρά τους, τόσους περισσότερους λόγους μπορούμε να βρούμε για να τα αγαπάμε. Ο ίδιος υποστηρίζει ότι πρέπει να είμαστε ευγνώμονες προς τα μη ανθρώπινα ζώα που δουλεύουν για εμάς και χρησιμοποιεί σκληρά λόγια για τους ανθρώπους που πυροβολούν τα άλογα και τα σκυλιά τους, όταν αυτά δεν τους είναι πλέον χρήσιμα, διότι τέτοια ζώα, που μας υπηρέτησαν για τόσο καιρό, πρέπει να αντιμετωπίζονται ως μέλη του νοικοκυριού. Επίσης, μας λέει ότι όταν με τις πράξεις μας βασανίζουμε τα ζώα, τους προκαλούμε δυσφορία ή τα μεταχειριζόμαστε χωρίς αγάπη, εξευτελίζουμε τον εαυτό μας. Για τον Kant κάποιος που φέρεται με σκληρότητα στα μη ανθρώπινα ζώα, αργά ή γρήγορα θα φερθεί με την ίδια σκληρότητα και στους ανθρώπους. Ο ίδιος δικαιολογεί τη ζωοτομία, εξαιτίας των ωφελειών που προσφέρει στους ανθρώπους, αλλά θεωρεί αδικαιολόγητη την κακομεταχείριση των ζώων για διασκέδαση, όπως είναι τα σπορ (π.χ. κυνήγι).[109]

Στην κριτική που κάνει ο Regan στον Kant, σχετικά με τα καθήκοντά μας προς τα μη ανθρώπινα ζώα, δεν συμφωνεί μαζί του ότι τα μη ανθρώπινα ζώα δεν έχουν αυτοσυνείδηση και δεν δέχεται ότι τα ζώα υπάρχουν απλά ως μέσα για να τα χρησιμοποιεί ο άνθρωπος. Για τον Regan, τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν τη δική τους ευημερία, η οποία δεν εξαρτάται από τη χρησιμότητά τους για τους ανθρώπινους σκοπούς. Επιπλέον, τα μη ανθρώπινα ζώα μπορεί να μην έχουν το είδος της αυτονομίας που απαιτείται για το ηθικό πράττειν, αλλά έχουν κάποια μορφή αυτονομίας, καθώς έχουν προτιμήσεις και μπορούν να δρουν από μόνα τους για να τις ικανοποιήσουν. Επομένως, σύμφωνα με τον Regan τα ζώα δεν είναι πράγματα που έχουν αξία σχετική μόνο με τις ανθρώπινες επιθυμίες και σκοπούς. Επίσης, ο Regan επισημαίνει ότι ο Kant πρέπει να επιλέξει μεταξύ τού να θεωρεί τους ανθρώπους ηθικούς πάσχοντες ως σκοπούς για τους εαυτούς τους ή στο να τους θεωρεί ως να

[109] Regan, T., Singer, P. (1989), ό.π., σσ. 23-24 και Singer, P. (2010), ό.π., σ. 322.

έχουν μόνο μια σχετική αξία, όπως τα πράγματα. Αν επιλέξει το πρώτο τότε πρέπει να εγκαταλείψει ένα κεντρικό αξίωμα της ηθικής του θεωρίας, δηλαδή ότι μόνο οι ηθικοί πράττοντες υπάρχουν ως σκοποί για τους εαυτούς τους, ενώ αν επιλέξει το δεύτερο, τότε μπορεί να του χρεωθεί αυθαιρεσία. Τέλος, όπως υποστηρίζει ο Regan, το να δεχτούμε ότι έχουμε άμεσα καθήκοντα προς τους ανθρώπους ηθικούς πάσχοντες, αλλά όχι προς τα μη ανθρώπινα ζώα, που μοιάζουν με αυτούς με σχετικούς τρόπους, θα ήταν ένα σύμπτωμα ανυποστήρικτης και ανυπόφορης ειδιστικής κατανόησης της ηθικότητας.[110]

Μια ενδιαφέρουσα καντιανή προσέγγιση σχετικά με το πώς πρέπει να μεταχειριζόμαστε τα ζώα μπορούμε να βρούμε στην Αμερικανίδα φιλόσοφο **Christine Marion Korsgaard**, καθηγήτρια Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Harvard. Αυτό που είναι ηθικά σημαντικό για την Korsgaard και που το μοιραζόμαστε με άλλα ζώα είναι ότι είμαστε όντα για τα οποία τα πράγματα μπορεί να είναι φυσικά καλά ή άσχημα. Το γεγονός ότι τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν έλλειψη ενός σύνθετου συντακτικού μιας αληθινής γλώσσας δεν μπορεί να αποτελέσει δικαιολογία για να τα μεταχειριζόμαστε ως απλά μέσα ή εμπόδια για τους σκοπούς μας. Η ίδια θεωρεί ότι δεν μπορούμε να έχουμε υποχρεώσεις στα άλλα ζώα, επειδή οι υποχρεώσεις βασίζονται σε μια αμοιβαία σχέση ανάμεσα σε ορθολογικά όντα, αλλά μπορούμε να έχουμε κάποια καθήκοντα προς τα άλλα ζώα, τα οποία μπορούν να δικαιολογηθούν μέσα από τη θεωρία του Kant. Η Korsgaard, λοιπόν, θεωρεί ότι η διαφορά μεταξύ των ανθρώπων και των άλλων ζώων δεν είναι ότι οι άνθρωποι έχουμε αυτοσυνείδηση, ενώ αυτά δεν έχουν, αλλά ότι οι άνθρωποι έχουμε μια συγκεκριμένη μορφή αυτοσυνείδησης, δηλαδή ότι είμαστε ικανοί για *κανονιστική αυτοκυβέρνηση* (normative self-government), που σημαίνει ότι είμαστε ικανοί να κατευθύνουμε τις πεποιθήσεις και τις πράξεις μας σύμφωνα με ορθολογικούς κανόνες. Στη γλώσσα του Kant το να είναι κάποιος ικανός για κανονιστική αυτοκυβέρνηση σημαίνει το να είναι «αυτόνομος». Αυτό, σύμφωνα με την Korsgaard, μπορεί να μας δείξει ότι τα ανθρώπινα όντα είναι ορθολογικά και ηθικά ζώα, ενώ τα άλλα ζώα δεν είναι, το οποίο συνεπάγεται ότι τα μη ανθρώπινα ζώα δεν έχουν καθήκοντα προς εμάς, αλλά όχι ότι εμείς δεν έχουμε καθήκοντα προς τα μη ανθρώπινα ζώα. Έτσι, σύμφωνα με τον Kant, οι άνθρωποι έχουμε κάποια καθήκοντα να μεταχειριζόμαστε τα άλλα ζώα με συμπόνια και με ένα ορισμένο είδος

[110] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 178-185.

αμοιβαιότητας, αλλά δεν τα οφείλουμε σε αυτά. Η Korsgaard, εξετάζοντας αυτή τη θέση του Kant, μάς λέει ότι παρά τις διαφορές σχετικά με το τι είναι φυσικά καλό για εμάς και για τα άλλα ζώα αντίστοιχα, μέρος αυτού που δίνουμε αξία όταν σεβόμαστε τον εαυτό μας είναι ορισμένα συμφέροντα που έχουμε, όχι ως ορθολογικά όντα, αλλά ως αισθανόμενα όντα (π.χ. το συμφέρον που έχουμε να αποφεύγουμε τον βασανισμό). Αυτά τα συμφέροντα είναι κοινά με τα άλλα ζώα. Επιπλέον, επειδή η γνήσια πράξη αυτοσεβασμού περιλαμβάνει μια απόφαση να μεταχειριζόμαστε αυτό που είναι φυσικά καλό ή άσχημο για εμάς ως κάτι καλό ή άσχημο αντικειμενικά και κανονιστικά, αυτός ο ζωικός μας εαυτός είναι το ηθικά σημαντικό πράγμα που έχουμε κοινό με τα άλλα ζώα. Από τη στιγμή που η νομοθεσία μας θα είναι παγκόσμια και θα δίνει αξία στη ζωική μας φύση, ακολουθεί ότι θα θέλουμε όλα τα ζώα να αντιμετωπίζονται ως σκοποί για τους εαυτούς τους. Έτσι, η έννοια με την οποία έχουμε καθήκοντα προς τα άλλα ζώα είναι ελαφρώς διαφορετική από την έννοια με την οποία έχουμε καθήκοντα προς τα άλλα ανθρώπινα όντα. Επομένως, νομοθετούμε ότι τα ζώα, για τα οποία κάποια πράγματα είναι καλά ή άσχημα αντικειμενικά και κανονιστικά, πρόκειται να αντιμετωπίζονται ως σκοποί για τους εαυτούς τους και αυτός είναι ο λόγος που έχουμε καθήκοντα προς τα άλλα ζώα. Φυσικά, τα άλλα ζώα δεν μπορούν να συναινέσουν στην αλληλεπίδρασή τους με εμάς. Αυτό, όμως, σύμφωνα με την Korsgaard δεν συνεπάγεται ότι πρέπει να σταματήσουμε να αλληλεπιδρούμε με τα άλλα ζώα συνολικότερα, αλλά ότι μπορούμε να αλληλεπιδρούμε μαζί τους με τρόπους που είναι αμοιβαία ωφέλιμοι και δίκαιοι και που θα τους επιτρέπουν να ζουν κάτι λογικά σαν δικό τους είδος ζωής. Αν παρέχουμε στα μη ανθρώπινα ζώα τις κατάλληλες συνθήκες ζωής, τότε η χρήση τους ως ζώα συντροφιάς, βοηθούς σε άτομα με ειδικές ανάγκες ή στην αστυνομία, ως εργάτες έρευνας και διάσωσης, ως φύλακες και ίσως ως προμηθευτές μαλλιού, γαλακτοκομικών ή αβγών μπορεί πιθανώς να γίνει συνεπής με αυτό το πρότυπο. Παρ' όλα αυτά δεν μπορούμε να υποθέσουμε ότι θα συναινέσουν στη θανάτωσή τους προκειμένου οι άνθρωποι να τα χρησιμοποιήσουν ως τροφή ή για το δέρμα τους ή για πειράματα. Με βάση αυτή την καντιανή προσέγγιση, λοιπόν, το αντικείμενο του θέματος της ηθικότητας δεν είναι το πώς πρέπει να κάνουμε τον κόσμο, αλλά το πώς πρέπει να αλληλεπιδρούμε με τους άλλους.[111]

[111] Korsgaard, C. (2013). Interacting with animals : a Kantian account. In *The Oxford handbook of animal ethics*. T. L. Beauchamp & R. G. Frey (ed). New York/Oxford : Oxford University Press, σσ.

Στηριζόμενη στην παραπάνω θεωρία της, η Korsgaard κάνει μια σύγκριση ανάμεσα στις ωφελιμιστικές ή συνεπειοκρατικές προσεγγίσεις και τις καντιανές ή δεοντολογικές προσεγγίσεις. Μάς λέει ότι για τους συνεπειοκράτες το αντικείμενο του θέματος της ηθικής είναι τα αποτελέσματα που παράγονται από τις πράξεις μας, ενώ για τους καντιανούς το αντικείμενο του θέματος της ηθικής είναι η ποιότητα των σχέσεων και των αλληλεπιδράσεών μας με τους εαυτούς μας και με τους άλλους. Έτσι, με βάση μια συνεπειοκρατική θεωρία ο λόγος που πρέπει να είμαστε δίκαιοι, ειλικρινείς και σωστοί στις σχέσεις μας με τους άλλους είναι ότι αυτό θα δώσει το καλύτερο αποτέλεσμα για όλους, ενώ σε μια καντιανή θεωρία ο λόγος που η επιδίωξη του καλού για τους άλλους είναι ένα καθήκον συνολικά είναι ότι αποτελεί ένα σημάδι σεβασμού για την ανθρωπιά σε κάποιον άλλον, που τον βοηθάς όταν έχει ανάγκη και πιο γενικά ότι τον βοηθάς να προωθήσει τους δικούς του επιλεγμένους σκοπούς, όταν είσαι σε θέση να το κάνεις. Ο Kant πιστεύει ότι το να προωθείς το καλό κάποιου άλλου και να τον μεταχειρίζεσαι δίκαια και τίμια είναι δύο πτυχές τού να τον σέβεσαι ως έναν σκοπό για τον εαυτό του. Οπότε αν πρόκειται να αντιμετωπίζουμε τα ζώα ως σκοπούς για τους εαυτούς τους, τότε το σχετικό ερώτημα δεν είναι αν τα ανθρώπινα συμφέροντα υπερτερούν σε σχέση με τα συμφέροντα των άλλων ζώων, αλλά το τι μπορεί να κάνει ο καθένας μας προκειμένου να σχετίζεται όσο καλύτερα είναι δυνατό με το καθένα από αυτά.[112]

Έπειτα, μια διαφορετική καντιανή προσέγγιση για τη μεταχείριση των ζώων μπορούμε να βρούμε στον Έλληνα φιλόσοφο **Κώστα Σταμάτη,** ο οποίος είναι καθηγητής Φιλοσοφίας του Δικαίου στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Ο Σταμάτης θα λέγαμε ότι ακολουθεί πιο πιστά από την Korsgaard την οπτική του Kant. Θεωρεί ότι τα μη ανθρώπινα ζώα και οι άνθρωποι δεν είναι ίσοι και δεν μπορούν να συμμετέχουν στην ίδια ενιαία ηθική κοινότητα. Ο άνθρωπος είναι ηθικό υποκείμενο με αυτοσυνείδηση, είναι ελεύθερο ον και ως πρόσωπο υπερέχει από τα μη ανθρώπινα ζώα, που είναι μη ορθολογικά πράγματα και τα οποία μπορεί να τα χρησιμοποιήσει κατά την προαίρεσή του. Ακόμα και οι άνθρωποι που στερούνται τη νόηση, την ομιλία και την ηθική συνείδηση δεν μπορούν να εξομοιωθούν με τα μη ανθρώπινα ζώα, διότι διαθέτουν γνωρίσματα της ανθρωπότητας και έτσι οφείλουμε

---

91-93, 100-111.

[112] Korsgaard, C. (2013), ό.π., σσ. 93-98.

να τους αντιμετωπίζουμε ως ισότιμα μέλη της ανθρωπότητας, με την αξιοπρέπεια που τους αρμόζει, τιμώντας έτσι στο πρόσωπό τους το ηθικό πρόσωπο της ανθρωπότητας. Όπως λέει, οι άνθρωποι είμαστε υποκείμενα ηθικών προσταγών και έτσι μπορούμε να αναλογισθούμε τις ηθικές υποχρεώσεις μας σε σχέση με τον φυσικό κόσμο και ακολουθώντας τον χρυσό κανόνα της Ηθικής να αποφεύγουμε να κάνουμε οτιδήποτε δεν επιθυμούμε να πράττουν και οι άλλοι εις βάρος μας. Τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν σχετική αξία που εξαντλείται στη ζωική ύπαρξή τους, ενώ οι άνθρωποι έχουμε αδιαπραγμάτευτη αξία που εδράζεται στην έλλογη ύπαρξής μας. Αυτό, φυσικά, δεν σημαίνει ότι οι άνθρωποι νομιμοποιούμαστε να μεταχειριζόμαστε τα μη ανθρώπινα ζώα με οποιονδήποτε τρόπο, καθώς υπάρχουν κάποια ηθικά όρια στη συμπεριφορά μας απέναντι στα ζώα και τη Φύση γενικότερα. Η διατήρηση της βιολογικής ποικιλομορφίας στον πλανήτη έχει ανεκτίμητη αξία και αξίζει να προστατευθεί με τρόπους ουσιαστικούς, τόσο για το καλό των ίδιων των ζωικών ειδών, όσο κι επειδή συμβάλλει στο να ζήσουμε καλύτερα ως ανθρώπινο είδος. Ο ίδιος, λοιπόν, θεωρεί ότι μπορούμε να νιώσουμε συμπόνια για τα δεινά που υφίστανται τα μη ανθρώπινα ζώα, αλλά ότι δεν έχουμε άμεσες υποχρεώσεις απέναντί τους. Η υπεράσπιση των ανυπεράσπιστων όντων στη Φύση και στην κοινωνία δείχνει πολιτισμένη συμπεριφορά και ευγένεια ήθους, ενώ αντίστοιχα η επίδειξη σκληρότητας μειώνει την ηθική μας προδιάθεση για καλές πράξεις. Έτσι, έχουμε καθήκον απέναντι στον εαυτό μας να μην τραυματίζουμε και να μην θανατώνουμε ζώα αναίτια και άσκοπα. Παρ' όλα αυτά, η προσβολή της ζωής των ζώων μπορεί να είναι ηθικά ανεκτή όταν τα χρησιμοποιούμε για τροφή και για χρήση των ζωικών προϊόντων, διότι πρόκειται για φυσική ανάγκη των ανθρώπων. Η θανάτωση των ζώων, όμως, πρέπει να γίνεται όσο το δυνατό ακαριαία και με ανώδυνο τρόπο. Επιπλέον, η χρήση των ζώων σε επιστημονικά πειράματα δεν πρέπει να γίνεται για λόγους απλής διανοητικής περιέργειας, αλλά μόνο εφόσον υπηρετεί κάποιον καλό σκοπό.[113]

Ο Κώστας Σταμάτης στο βιβλίο του *Φιλοσοφία και Οικολογική Ηθική* (2013) εκφράζει τη διαφωνία του με τον Regan ως προς τη θέση του ότι κάποια ζωικά είδη

[113] Σταμάτης, Κ. (2013). *Φιλοσοφία και Οικολογική Ηθική*. Αθήνα : νήσος, σσ. 185-188, 191-200, 203-210, 212-213 και Λαβράνου, Α. (2010). *Γνώση και Πράξη. Για τη σχέση θεωρητικού και πρακτικού Λόγου στον Ιμμάνουελ Καντ.* Αθήνα : Πόλις, σσ. 20, 161.

μπορούν να είναι φορείς ηθικών δικαιωμάτων και άξια σεβασμού. Τα μη ανθρώπινα ζώα, σύμφωνα με τον Σταμάτη, έχουν μια προκαθορισμένη δομή ενστίκτων και φυσικές ενορμήσεις και δεν μπορούν να διαμορφώσουν μια εικόνα προσωπικής ταυτότητας, ούτε μπορούν να δράσουν στη βάση ηθικών επιταγών. Επομένως, δεν είναι δυνατόν να μετέχουν άμεσα στο ηθικό πεδίο δράσης ως φορείς ηθικών δικαιωμάτων. Φυσικά, τα μη ανθρώπινα ζώα δεν είναι απλά αντικείμενα ή πράγματα, όπως οι πέτρες, διότι πολλά είδη τους είναι σε θέση να αισθανθούν πόνο και διαθέτουν την ικανότητα να προσαρμόζονται στις μεταβολές της Φύσης που τα περιβάλλει. Αυτό, όμως, δεν τα καθιστά υποκείμενα δικαίου ή φορείς δικαιωμάτων. Συνεπώς, για τον Σταμάτη, η σκέψη για «δικαιώματα των ζώων» προδίδει έναν περίεργο *ζωοκεντρικό ατομισμό*. Θεωρεί ότι οι άνθρωποι έχουμε αδιαμφισβήτητα ορισμένες ηθικές και δικαιικές υποχρεώσεις μεταξύ μας και προς τους άλλους ζωντανούς οργανισμούς, ενώ τα μη ανθρώπινα ζώα δεν μπορούν να θεωρηθούν ότι έχουν κάτι αντίστοιχο με ικανότητα δικαίου, καθώς δεν έχουν ηθική συνείδηση για τις πράξεις τους. Έτσι, αυτό για το οποίο πρέπει να μιλάμε είναι η ηθικά καλύτερη δυνατή μεταχείριση των μη ανθρώπινων ζώων και η πληρέστερη δυνατή έννομη προστασία τους μέσα από μια σειρά υποχρεώσεων των ανθρώπων που θα καθορίζονται από τους νόμους. Ο ίδιος θεωρεί ότι για να καταφέρουμε να εξαλείψουμε την κοινωνική και περιβαλλοντική παθογένεια από την οποία δεινοπαθούν ή αποδεκατίζονται τα ζωικά είδη χρειαζόμαστε μια βαθιά μεταρρύθμιση στις οικονομικές δομές της κοινωνίας μας ως προς το επίπεδο της οργανωμένης παραγωγής και της ανταλλαγής και κατανάλωσης εμπορεύσιμων πραγμάτων. Χρειαζόμαστε, δηλαδή, μια αλλαγή παραδείγματος στην κοινωνική πρακτική ως προς την κοινή φυσική οικία μας με δράσεις, στάσεις ζωής και ποικίλα θεσμικά μέτρα, που θα διασφαλίζουν στα ζώα συνθήκες ζωής προσαρμοσμένες στη δική τους φύση. Οφείλουμε, λοιπόν, να κάνουμε ό,τι χρειάζεται, ώστε τα είδη του ζωικού βασιλείου να μπορούν να ζουν σε συνθήκες βιολογικής πολυμορφίας και να εξελίσσονται κανονικά στους φυσικούς τους βιότοπους και στη συμβιωτική τους σχέση μαζί μας.[114]

Επιπλέον, έχει ενδιαφέρον να αναφέρουμε τη διαφορετική θέση που εκφράζει ο Κώστας Σταμάτης σε σχέση με τη φυτοφαγία. Θεωρεί ότι τις τελευταίες δεκαετίες έχει διαδοθεί αρκετά η ωφελιμιστική θέση ότι η ιστορικά παγιωμένη συνήθεια των

[114] Σταμάτης, Κ. (2013), ό.π., σσ. 219-229, 232-236, 241-245.

ανθρώπων να τρώνε κρέας είναι υποδεέστερη σε σχέση με τα συμφέροντα των μη ανθρώπινων ζώων να διατηρηθούν στη ζωή και να αποφεύγουν τον πόνο. Ο ίδιος υποστηρίζει ότι όλα τα ζωικά είδη, συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπου, χρειάζονται φυτά ή και άλλα ζώα για να τραφούν και να επιβιώσουν. Αυτή η ανάγκη τους είναι φυσική και έτσι δεν μπορεί να χαρακτηρισθεί ως ηθική ή ανήθικη καθ' εαυτή. Έτσι, ακόμα κι αν η επιθυμία των ανθρώπων να τρώνε κρέας είναι απλώς μια δευτερεύουσα ανάγκη τους, πρέπει να είναι ηθικά ανεκτή η χρήση ζωικών πόρων για τη διατροφή των ανθρώπων, καθώς και η κτηνοτροφική δραστηριότητα. Σαφώς, όπως λέει, τέτοιου είδους δραστηριότητες πρέπει να υπόκεινται σε ηθικούς και νομικούς περιορισμούς. Επίσης, ο καθένας έχει το δικαίωμα να είναι αποκλειστικά χορτοφάγος, χωρίς, όμως, να θεωρεί ότι αυτή η πεποίθησή του αποτελεί καθολική προσταγή για τις διατροφικές επιλογές όλων. Επομένως, για τον Σταμάτη η χορτοφαγία αποτελεί έναν υποκειμενικό γνώμονα του πράττειν και όχι μια αντικειμενική ηθική αρχή. Βέβαια, η απαγόρευση θήρευσης και εμπορίας άγριων ζώων που ανήκουν σε είδος απειλούμενο με εξαφάνιση είναι δικαιολογημένη, ώστε να διατηρηθεί η δυνατότητα φυσικής ανανέωσης της ποικιλίας των ειδών. Ακόμα, πρέπει να υπάρχουν περιορισμοί στην υπεραλίευση, ώστε να διατηρηθεί ο θαλάσσιος πλούτος σε ψάρια. Έτσι, θεωρεί ότι ως άνθρωποι έχουμε ηθικές και έννομες δεσμεύσεις απέναντι στη φύση που μας προσφέρει τον πλούτο της. Δεν είναι απαραίτητο να είναι κανείς αποκλειστικά χορτοφάγος για να δικαιούται να κατηγορεί χωρίς υστεροβουλία και ασυνέπεια την κακοποίηση των μη ανθρώπινων ζώων από τους ανθρώπους. Υποστηρίζει, λοιπόν, ότι η επίδειξη βαναυσότητας απέναντι στα άλλα πλάσματα είναι ανήθικη, αλλά ότι η μετρημένη κατανάλωση ζωικών τροφών και κρέατος για την ανθρώπινη επιβίωση δεν είναι.[115]

## 6.4 Η οπτική της συμβολαιοκρατίας

Μία από τις οπτικές έμμεσου καθήκοντος απέναντι στα μη ανθρώπινα ζώα, με την οποία ασχολείται ο Regan, είναι η θεωρία του **Jan Narveson**, ο οποίος είναι ομότιμος καθηγητής Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Waterloo στον Καναδά. Ο Regan αναφέρεται στον Narveson και στην οπτική έμμεσου καθήκοντος, την οποία ονομάζει *ορθολογικό εγωισμό* (rational egoism). Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία, κάθε

[115] Σταμάτης, Κ. (2013), ό.π., σσ. 188-191, 200-203, 210-212.

έλλογο ον στην προσπάθειά του να μεγιστοποιήσει τις ωφέλειές του μπαίνει σε μια συμφωνία με άλλους ορθολογικούς εγωιστές, όπου ο καθένας δέχεται μια σειρά περιορισμών στη συμπεριφορά του. Ο Narveson θεωρεί ότι αυτή η σειρά περιορισμών αναπαριστά αυτό που εμείς αντιλαμβανόμαστε ως «ηθικότητα». Επιπλέον, στην οπτική του, τα δικαιώματα έχουν τη βάση τους στο προσωπικό συμφέρον. Τα μη ανθρώπινα ζώα αποτυγχάνουν να αναγνωριστούν ως κάτοχοι δικαιωμάτων και ως να είναι άμεσα προστατευόμενα από τους περιορισμούς που περιλαμβάνει η ηθικότητα. Ο Narveson παραδέχεται ότι τα μη ανθρώπινα ζώα είναι ικανά να υποφέρουν, αλλά απορρίπτει τον συσχετισμό της ηθικότητας με τον βασανισμό τους. Ο ίδιος δεν αρνείται ότι έχουμε κάποια καθήκοντα σχετικά με τα μη ανθρώπινα ζώα, αλλά αρνείται ότι μπορούμε να έχουμε άμεσα καθήκοντα προς αυτά. Από μόνος του ο βασανισμός και γενικότερα η βλάβη που γίνεται σε αυτά δεν έχει ηθική σημασία, παρά μόνο αν επηρεάζει τα συμφέροντά μας. Το ίδιο ισχύει και για τους ανθρώπους ηθικούς πάσχοντες. Σύμφωνα με την άποψή του, οι ορθολογικοί εγωιστές προστατεύουν τα συμφέροντα των διανοητικά ανίκανων, επειδή βλέπουν ότι μπορεί και αυτοί κάποια στιγμή να γίνουν έτσι στο μέλλον. Το καθήκον, δηλαδή, που έχουν οι ορθολογικοί εγωιστές να προστατεύσουν τους ηθικούς πάσχοντες στηρίζεται στα συναισθηματικά τους συμφέροντα.[116]

Έπειτα, ένας πολύ σημαντικός εκπρόσωπος της συμβολαιοκρατίας, στον οποίο αναφέρεται ο Regan, είναι ο Αμερικανός ηθικός και πολιτικός φιλόσοφος **John Rawls** (1921-2002), ο οποίος αναπτύσσει μια οπτική έμμεσου καθήκοντος προς τα μη ανθρώπινα ζώα. Ο Rawls μάς καλεί να φανταστούμε τους ορθολογικούς εγωιστές, που προαναφέραμε, ως ασώματα άτομα, τα οποία υπάρχουν πέρα και πριν δημιουργηθεί ο κόσμος. Το έργο αυτών των εγωιστών είναι να διαλέξουν τις αρχές της δικαιοσύνης που θα κυβερνήσουν τα βασικά συντάγματα της κοινωνίας στην οποία αυτοί θα ενσαρκωθούν κάποια μέρα. Όσο βρίσκονται σ' αυτή την ασώματη κατάσταση αυτά τα άτομα δεν γνωρίζουν οποιαδήποτε συγκεκριμένα γεγονότα σχετικά με το πώς θα μοιάζουν όταν θα ενσαρκωθούν (π.χ. αν θα είναι λευκοί ή σκουρόχρωμοι, άντρες ή γυναίκες, πλούσιοι ή φτωχοί, κ.τ.λ.). Επιπλέον, δεν γνωρίζουν πότε θα γεννηθούν, αλλά γνωρίζουν ότι η κοινωνία στην οποία θα είναι κάποια μέρα πολίτες θα είναι υλικά ευδοκιμούσα. Καθώς αυτοί οι ορθολογικοί εγωιστές δεν γνωρίζουν την ενδεχόμενη κατοχή των ποικίλων ωφελειών και

[116] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 156-163.

περιορισμών που θα τους ενισχύει ή θα τους μειώνει την ατομική τους ευημερία, δεν μπορούν να επιλέξουν κοινωνικές και πολιτικές συμφωνίες που θα αυξήσουν άδικα τα συμφέροντά τους πάνω από τα ίσα συμφέροντα άλλων που δεν είναι παροντικά προνομιούχοι, όπως συμβαίνει με τους ορθολογικούς εγωιστές του Narveson. Τα άτομα στα οποία αναφέρεται ο Rawls βρίσκονται σε μια *πρωταρχική θέση* (original position) όπου εξασφαλίζεται η αμεροληψία στην επιλογή των αρχών της δικαιοσύνης. Λειτουργώντας κάτω από ένα *πέπλο άγνοιας* τα άτομα στην πρωταρχική θέση δεν γνωρίζουν οποιαδήποτε συγκεκριμένα γεγονότα σχετικά με τη μεταγενέστερη ταυτότητά τους και δεν μπορούν να είναι σε θέση να επιλέξουν αρχές που αυθαίρετα θα εξυπηρετούν τα συγκεκριμένα τους συμφέροντα. Επιπλέον, δείχνοντας σεβασμό στη *φυσική λοταρία* (natural lottery) δεν υπολογίζουν τις φυσικές ικανότητες που διαθέτει κάποιος όταν έρχεται στον κόσμο. Ο Rawls, όμως, θέτει ως μια αναγκαία και επαρκή συνθήκη για να αναγνωριστούν άμεσα καθήκοντα της δικαιοσύνης σε κάποιο άτομο ότι θα πρέπει αυτό το άτομο να έχει σε έναν ορισμένο ελάχιστο βαθμό μια αίσθηση της δικαιοσύνης, να είναι, δηλαδή, ηθικός πράττων. Αυτό μας δείχνει ότι δεν οφείλονται σε όλα τα ανθρώπινα όντα καθήκοντα της δικαιοσύνης, ούτε στα μη ανθρώπινα ζώα, από τη στιγμή που δεν είναι ηθικοί πράττοντες. Στην κριτική, λοιπόν, που κάνει ο Regan στην οπτική του Rawls, μάς λέει ότι αυτός αποτυγχάνει να κάνει ξεκάθαρο αν τα καθήκοντα που έχουμε προς τα μη ανθρώπινα ζώα είναι άμεσα ή έμμεσα. Απ’ τη μια πλευρά αυτός ισχυρίζεται ότι δεν απαιτείται από εμάς να αποδώσουμε αυστηρή δικαιοσύνη σε όντα που δεν είναι ηθικοί πράττοντες, ενώ από την άλλη πλευρά υποστηρίζει ότι έχουμε καθήκοντα απέναντί τους (π.χ. το καθήκον να μην είμαστε βίαιοι προς αυτά). Το να επιτρέψουμε σε αυτούς που είναι στην πρωταρχική θέση να γνωρίζουν σε ποιο είδος θα ανήκουν σημαίνει ότι τους επιτρέπουμε κάποια γνώση που δεν είναι διαφορετική σε είδος από το να τους επιτρέψουμε να γνωρίζουν τη φυλή ή το φύλο που θα ανήκουν. Υποθέτοντας ότι αυτές οι αρχές της δικαιοσύνης που θα επιλεγούν από αυτούς στην πρωταρχική θέση αφορούν, ανάμεσα σε άλλα πράγματα, στην κατανομή των βλαβών και των ωφελειών, που είναι κεντρικά στο να έχει ένα άτομο μια καλή ζωή, η επιλογή θα απέκλειε μόνο κάποια ζώα από το να είναι κάτοχοι καθηκόντων της δικαιοσύνης. Επομένως, σύμφωνα με τον Regan, τα φυσιολογικά θηλαστικά ζώα, ενός έτους και

πάνω, τα οποία έχουν μια ατομική ευημερία, θα έπρεπε να καλύπτονται από τις αρχές που θα επιλέξουν τα άτομα στην πρωταρχική θέση.[117]

Τη συμβολαιοκρατική οπτική του Rawls αξιοποίησε ο Ουαλός συγγραφέας και καθηγητής Φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο του Miami **Mark Rowlands,** ώστε να αποδώσει ηθικά δικαιώματα στα μη ανθρώπινα ζώα. Ο Rowlands διαφωνεί με τον Tom Regan και τον Peter Carruthers, που ισχυρίζονται ότι η συμβολαιοκρατία του Rawls παρέχει μόνο έμμεσα καθήκοντα προς τα μη ανθρώπινα ζώα και υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει κάτι απόλυτο στη συμβολαιοκρατία που να δείχνει ότι η προστασία του συμβολαίου είναι περιορισμένη μόνο στους ορθολογικούς πράττοντες. Ο ίδιος θεωρεί ότι *η αρχή της ίσης θεώρησης* (the principle of equal consideration) είναι αυτή που πρέπει να διευκρινίζεται μέσα από τη χρήση του συμβολαίου και χρησιμοποιεί τη συμβολαιοκρατική ιδέα με μια πιο ευρεία έννοια από τον Rawls, ώστε να παράσχει μια γενική θεωρία της ηθικότητας. Ο Rowlands, λοιπόν, μας προτρέπει να φανταστούμε ένα σενάριο σύμφωνα με το οποίο βρισκόμαστε σε μια κατάσταση μετεμψύχωσης. Καθώς είμαστε ανάμεσα στις ψυχές, ο Θεός δεν μας λέει τι πρόκειται να γίνουμε στην επόμενη ζωή μας, αλλά μας αφήνει να επιλέξουμε ποιες ηθικές αρχές θα θέλαμε να δούμε να υιοθετούνται σε οποιονδήποτε κόσμο πρόκειται να κατοικήσουμε. Το πέπλο της άγνοιας δεν μας δείχνει σε ποιο σώμα θα είμαστε και επομένως δεν ξέρουμε αν θα γεννηθούμε ως άνθρωποι ή ως μη ανθρώπινα ζώα. Γενικότερα, το πέπλο της άγνοιας κρύβει όλες τις ηθικά αυθαίρετες ιδιότητες (π.χ. την τάξη, τη φυλή, το φύλο, κ.τ.λ.) και μέσα σ' αυτές τις ιδιότητες συγκαταλέγεται η ορθολογικότητα. Γνωρίζουμε, όμως, ότι θα γεννηθούμε ως αισθανόμενα πλάσματα, διότι αν γεννιόμασταν ως άψυχα αντικείμενα ή φυτά δεν θα μας ενδιέφερε πώς θα ήταν ο κόσμος. Αυτός είναι για τον Rowlands ένας άλλος τρόπος να σκεφτούμε την *πρωταρχική θέση* που μας περιγράφει ο Rawls, ώστε να μπορούμε να αιτιολογήσουμε και να εξαγάγουμε ηθικές επιλογές καθοδηγούμενες από ορισμένους περιορισμούς. Με αυτόν τον τρόπο δεν είμαστε αναγκασμένοι να δούμε την πρωταρχική θέση ως μια θέση στην οποία κάποιοι ορθολογικοί πράττοντες κάνουν κάποιο συμβόλαιο ή συμφωνία μεταξύ τους. Οπότε, οι αρχές της ηθικότητας ισχύουν ίσα για τα

[117] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 163-174 και Regan, T., Singer, P. (1989), ό.π., σσ. 106-108. Επιπλέον, ο Rowlands σχολιάζει αναλυτικά τη θέση του Rawls στο βιβλίο Rowlands, M. (2009). *Animal Rights – Moral Theory and Practice*. University of Miami, Florida, U.S.A.: Palgrave macmillan, σσ. 131-143, 147-158. Στο ίδιο βιβλίο μπορούμε να βρούμε την κριτική του Rowlands στον Regan στις σελίδες 58-97.

ορθολογικά και τα μη ορθολογικά άτομα. Γενικότερα, ο Rowlands υποστηρίζει ότι τα μη ανθρώπινα ζώα είναι ηθικά υποκείμενα (moral subjects) με την έννοια ότι μπορούν να κινητοποιηθούν από ηθικές θεωρήσεις, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι μπορούν να αξιολογηθούν ηθικά για αυτό που κάνουν. Εξάλλου, το να είναι κάποιος ηθικό υποκείμενο μπορεί να είναι μια απαραίτητη, αλλά όχι μια επαρκής συνθήκη για να είναι ηθικός πράττων. Έτσι, ο Rowlands καταλήγει στο συμπέρασμα ότι πρέπει να αποδώσουμε ηθικό στάτους στα ζώα.[118]

Επίσης, αξίζει να αναφερθούμε στη σύνδεση που κάνει ο Rowlands ανάμεσα στη χορτοφαγία και τη συμβολαιοκρατία. Ο Rowlands, παρόλο που προσεγγίζει το θέμα διαφορετικά από τον Regan, οδηγείται σε αρκετά κοινά συμπεράσματα ως προς τη μεταχείριση των μη ανθρώπινων ζώων. Μας τοποθετεί, λοιπόν, στην πρωταρχική θέση, που υιοθετεί από τη θεωρία του Rawls και μας καλεί να υποθέσουμε ότι πρόκειται να γεννηθούμε στον κόσμο είτε ως άνθρωποι, είτε ως μη ανθρώπινα ζώα που χρησιμοποιούνται ως τροφή από τους ανθρώπους, είτε ως μη ανθρώπινα ζώα που δεν χρησιμοποιούνται ως τροφή από τους ανθρώπους, ώστε να εξετάσουμε το θέμα της χορτοφαγίας. Καθώς βρισκόμαστε σ' αυτή την κατάσταση σκεφτόμαστε ότι αν οι άνθρωποι γίνουν αποκλειστικά χορτοφάγοι, τότε θα χάσουν ορισμένα πράγματα (π.χ. την ευχαρίστηση στον ουρανίσκο τους), αλλά σίγουρα δεν θα χάσουν τη ζωή τους και την υγεία τους. Αντίθετα, τα μη ανθρώπινα ζώα που χρησιμοποιούνται ως τροφή από τους ανθρώπους έχουν να χάσουν τις ζωές τους και όλες τις ευκαιρίες να επιδιώξουν την ικανοποίηση των συμφερόντων τους. Επιπλέον, ο θάνατος για τα περισσότερα από τα μη ανθρώπινα ζώα που τρώνε οι άνθρωποι δεν αποτελεί το μεγαλύτερο κακό που τους συμβαίνει, καθώς αυτά εξαναγκάζονται να ζήσουν τις σύντομες ζωές τους σε απαράδεκτες συνθήκες και με πολύ άσχημη μεταχείριση. Οπότε, όντας στην πρωταρχική θέση σίγουρα θα επιλέγαμε τη χορτοφαγία ως ηθικά υποχρεωτική για τους ανθρώπους. Προσθέτει, ακόμα, ότι η ανώδυνη θανάτωση των μη ανθρώπινων ζώων ή η πιο ανθρώπινη αντιμετώπισή τους δεν δικαιολογεί την πρακτική μας να τα χρησιμοποιούμε ως τροφή. Θεωρεί ότι το καλύτερο που μπορούμε να κάνουμε σε σχέση με τα άγρια ζώα είναι να τα αφήσουμε στην ησυχία τους και ότι δεν έχουμε ηθικά καθήκοντα βοήθειας απέναντι στα θηράματα, καθώς στην πρωταρχική θέση

[118] Rowlands, M. (2013). Animals that act for moral reasons. In *The Oxford handbook of animal ethics*. T. L. Beauchamp & R. G. Frey (ed). New York/Oxford : Oxford University Press, σσ. 519-528, 535-537, 542-543 και Rowlands, M. (2009). *Animal Rights – Moral Theory and Practice*. University of Miami, Florida, U.S.A.: Palgrave macmillan, σσ. 118-162.

δεν μπορούμε να γνωρίζουμε αν θα γεννηθούμε ως θηρευτές ή ως θηράματα. Τέλος, ο Rowlands μάς επισημαίνει ότι η συμβολαιοκρατική θέση δεν μπορεί να λάβει υπόψη της αυτούς που θα καταστραφούν οικονομικά από το κλείσιμο των βιομηχανιών κρέατος, καθώς το ηθικά σημαντικό είναι ότι μεγαλώνονται και σκοτώνονται μη ανθρώπινα ζώα για φαγητό.[119]

Μια διαφορετική προσέγγιση για τη μεταχείριση των μη ανθρώπινων ζώων μπορούμε να βρούμε στον Αγγλο-αμερικάνο καθηγητή φιλοσοφίας **Peter Carruthers**, ο οποίος αναπτύσσει μια συμβολαιοκρατική θεωρία έμμεσων καθηκόντων απέναντι στα μη ανθρώπινα ζώα, υποστηρίζοντας ότι αυτά δεν έχουν ηθική υπόσταση. Ο Carruthers δέχεται ότι πρέπει να δείχνουμε συμπόνια (sympathy) για τους ματαιωμένους στόχους των μη ανθρώπινων ζώων, χωρίς, όμως, να είμαστε υποχρεωμένοι να το κάνουμε. Ο ίδιος αναφέρει ότι σύμφωνα με τη συμβολαιοκρατική ηθική θεωρία, ένας ορθολογικός πράττων είναι ένας πιθανός συμβολαιοκράτης, δηλαδή ένα πρόσωπο που πρέπει να είναι ικανό να προτείνει και να εξετάζει κανονιστικούς κανόνες, να αιτιολογεί σχετικά με τις συνέπειες της υιοθέτησής τους, να έχει τα απαραίτητα παρακινητικά και συναισθηματικά συστήματα, ώστε να συμμορφωθεί και να επιβάλλει τέτοιους κανόνες και να περιορίσει κάποιες φορές τη συμπεριφορά του με βάση αυτές τις συμφωνίες. Παρόλο που τα μη ανθρώπινα ζώα είναι σίγουρα πράττοντες και κατέχουν πολλές αξιόλογες γνωστικές ικανότητες, οι άνθρωποι είναι μοναδικοί στην κατοχή μιας έμφυτης ηθικής ιδιότητας, για την οποία επιλέχτηκαν στην εξέλιξη, εξαιτίας του ρόλου της στη διατήρηση σύνθετων συνεργατικών κοινωνιών. Αυτό σημαίνει ότι μόνο οι άνθρωποι είναι ορθολογικοί πράττοντες με την έννοια που είναι σχετική στη συμβολαιοκρατία. Η συμβολαιοκρατική δομή απαιτεί να έχουν όλοι οι ορθολογικοί πράττοντες την ίδια ηθική υπόσταση, καθώς οι ηθικοί κανόνες κατασκευάζονται από ορθολογικούς πράττοντες για ορθολογικούς πράττοντες. Εξαιτίας, όμως, της βαθιάς σύνδεσης των ανθρώπων με τα βρέφη τους και τους ηλικιωμένους, οι πράττοντες του συμβολαίου είναι αναγκασμένοι να αποδώσουν ηθική υπόσταση σε όλα τα ανθρώπινα όντα και όχι μόνο στους ορθολογικούς πράττοντες, διαφορετικά αυτοί των οποίων οι αγαπημένοι θα είναι σε κίνδυνο θα αντισταθούν με βία και έτσι θα κινδυνέψει η κοινωνική σταθερότητα. Αυτό δεν συνεπάγεται ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν τα ίδια

[119] Rowlands, M. (2009), ό.π., σσ. 162-174.

δικαιώματα (π.χ. το δικαίωμα της αυτονομίας), αλλά ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν ηθική υπόσταση και πρέπει να έχουν παρόμοια βασικά δικαιώματα και προστασία. Σύμφωνα με τον Carruthers, το επιχείρημα της κοινωνικής σταθερότητας, που χρησιμοποιείται για να αποδοθεί ηθική υπόσταση σε όλους τους ανθρώπους, δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί στην περίπτωση των άλλων ζώων, διότι δεν είναι ξεκάθαρο ότι η σύνδεση των ανθρώπων με τα κατοικίδια είναι ένα παγκόσμια ανθρώπινο φαινόμενο, οπότε δεν αποτελεί σταθερό σημείο της ανθρώπινης φύσης και μπορεί να περιορίσει τους ορθολογικούς συμβολαιοκράτες στις διαβουλεύσεις τους. Επιπλέον, οι συνδέσεις με τα κατοικίδια είναι σπάνια τόσο βαθιές όσο οι συνδέσεις με τους συγγενείς, οπότε οι άνθρωποι δεν θα δυσκολευτούν να αποδεχτούν να παρέχεται στα κατοικίδιά τους μόνο το είδος της προστασίας που δίνεται στα άλλα αντικείμενα ιδιωτικής περιουσίας. Οι άνθρωποι που ενδιαφέρονται περισσότερο για τα κατοικίδια τους παρά για τους συγγενείς τους είναι τόσο λίγοι, ώστε δεν μπορεί να ισχύσει το επιχείρημα της κοινωνικής σταθερότητας. Αυτό συνεπάγεται ότι έχουμε μόνο έμμεσα καθήκοντα απέναντι στα ζώα, τα οποία δεν τους δίνουν κάποια σχετικά δικαιώματα. Τα καθήκοντά μας προς τα ζώα είναι έμμεσα, διότι εξάγονται από τις καλές ή κακές ποιότητες του ηθικού χαρακτήρα που επιδεικνύουν ή ενθαρρύνουν οι ζητούμενες πράξεις. Αυτές οι ποιότητες κρίνονται ως καλές ή κακές μέσα από τις αλληλεπιδράσεις τού πράττοντα με άλλα ανθρώπινα όντα. Με αυτόν τον τρόπο το πιο βασικό είδος αδικίας που γίνεται απέναντι στα μη ανθρώπινα ζώα είναι η βιαιότητα (cruelty). Επίσης, ο Carruthers παρατηρεί ότι οι άνθρωποι έχουμε την τάση να ανθρωποποιούμε υπερβολικά τις ψυχολογικές καταστάσεις των ζώων στη φαντασία των νεαρών ανθρώπων και αυτό οδηγεί στο να σκεφτόμαστε τα μη ανθρώπινα ζώα ως ορθολογικούς πράττοντες και πιθανούς συνεργάτες που κατέχουν δική τους ηθική υπόσταση. Έτσι, θεωρεί ότι στην κουλτούρα μας αποδίδεται όλο και περισσότερη ηθική σημασία στα ζώα και αυτό αποτελεί μια ηθική διάβρωση, στην οποία πρέπει να αντισταθούμε, δίνοντας περισσότερη προσοχή στην ηθική εκπαίδευση των νέων μας και διορθώνοντας αυτές τις διεφθαρμένες τάσεις.[120]

## 6.5 Η οπτική της ηθικής της φροντίδας

[120] Carruthers, P. (2013). Animal Mentality: Its character, extent, and moral significance. In *The Oxford handbook of animal ethics*. T. L. Beauchamp & R. G. Frey (ed). New York/Oxford: Oxford University Press, σσ. 373, 382, 385-401.

Ο Regan αφιερώνει χώρο για να απαντήσει στις κριτικές κάποιων φεμινιστριών της ηθικής της φροντίδας, οι οποίες τον κατηγόρησαν ότι απορρίπτει εντελώς το συναίσθημα από τη θεωρία του. Όπως μας λέει ο ίδιος, αυτές οι φιλόσοφοι, επηρεασμένες από τη θεωρία της Αμερικανίδας φεμινίστριας **Carol Gilligan**, καθηγήτριας Ανθρωπιστικών Επιστημών και Εφαρμοσμένης Ψυχολογίας στο Πανεπιστήμιο της New York, πιστεύουν ότι η συζήτηση για τα δικαιώματα αποτελεί σύμπτωμα των πατριαρχικών τρόπων σκέψης. Υποστηρίζουν ότι η πίστη στα δικαιώματα των μη ανθρώπινων ζώων διαιωνίζει την πατριαρχία, δηλαδή, την αβάσιμη πίστη στην αντρική υπεροχή. Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζουν ότι οι άντρες τείνουν να σκέφτονται με δυαδικούς, ιεραρχικούς όρους, δηλαδή, τείνουν να βλέπουν τη λογική ως να στέκεται πάνω και ενάντια στο συναίσθημα (μια δυαδικότητα) και τείνουν να σκέφτονται ότι η λογική είναι ανώτερη από αυτά τα δύο (μια ιεραρχία). Αυτό το ίδιο μοτίβο αναδύεται στην περίπτωση της αντικειμενικότητας και της υποκειμενικότητας, της αμεροληψίας και της μεροληπτικότητας, της δικαιοσύνης και της φροντίδας, του πολιτισμού και της φύσης, του ατομικισμού και του κοινοτισμού. Σε κάθε μία από αυτές και άλλες περιπτώσεις, ο κόσμος τείνει να είναι παραμορφωμένος από τους άντρες με δυαδικούς όρους και σε κάθε τέτοια περίπτωση, ένας από τους δύο όρους ταξινομείται υψηλότερα, σαν να είναι μεγαλύτερης σημαντικότητας ή αξίας από τον αντίθετό του. Επιπλέον, οι άντρες τείνουν να σκέφτονται ότι οι ίδιοι χαρακτηρίζονται από τα υψηλότερα στην ταξινόμηση χαρακτηριστικά και οι γυναίκες από τα χαμηλότερα. Αυτές, λοιπόν, πιστεύουν ότι η ιδέα των «δικαιωμάτων του ατόμου» είναι ένα προϊόν του αντρικού μυαλού, διότι προέρχεται από μια σύλληψη του κόσμου που τοποθετεί μεγαλύτερη αξία στον διαχωρισμό των ατόμων παρά στις οικείες και κοινοτικές σχέσεις. Επιπλέον, οι οπτικές που επιβεβαιώνουν τα ατομικά δικαιώματα τοποθετούν μεγαλύτερη σημαντικότητα στην αξιολόγηση των ηθικών επιλογών με όρους αμερόληπτων θεωρήσεων από το να κάνουν αξιολογήσεις βασισμένες πάνω στην ευθύνη μας να φροντίζουμε και να διατηρούμε στενές διαπροσωπικές σχέσεις. Η ηθική σημασία αυτών των σχέσεων δυσφημίζονται από το αντρικό μυαλό, καθώς θεωρούν ότι η ανατροφή είναι «δουλειά των γυναικών» και έτσι λιγότερης σημαντικότητας από τις δράσεις ή πολιτικές που τιμούν τα παγκόσμια, ίσα, αναπαλλοτρίωτα «δικαιώματα του ατόμου». Ενάντια σ' αυτή την κρίση, οι φεμινίστριες της ηθικής της φροντίδας τιμούν τις ποιότητες που είναι παραδοσιακά συνδεδεμένες με το θηλυκό και καταγγέλλουν την οπτική των δικαιωμάτων ως

πατριαρχική. Ο Regan, λοιπόν, κατηγορήθηκε ότι επιμένει να βασίζεται στην αιτιολόγηση και όχι στο συναίσθημα κατά τη δόμηση της θεωρίας του για τα δικαιώματα των ζώων. Ο ίδιος, βέβαια, υποστηρίζει ότι το να πιστεύεις ότι το συναίσθημα έχει τους περιορισμούς του δεν εκφράζει περιφρόνηση στο συναίσθημα και θεωρεί ότι αυτή η φεμινιστική κριτική για την οπτική των δικαιωμάτων δεν διακατέχεται από ισχυρά και πειστικά επιχειρήματα.[121]

Ανάμεσα στις φιλοσόφους που υποστηρίζουν μια οπτική της ηθικής της φροντίδας είναι η Αμερικανίδα φεμινίστρια **Josephine Donovan**, καθηγήτρια Αγγλικής φιλολογίας στο Πανεπιστήμιο του Maine και συγγραφέας. Η Donovan αναπτύσσει μια φεμινιστική προσέγγιση για τη μεταχείριση των μη ανθρώπινων ζώων. Η ίδια θεωρεί ότι οι σύγχρονες θεωρίες δικαιωμάτων των ζώων παρουσιάζουν μια εγγενή προκατάληψη απέναντι στο συναίσθημα και ασπάζονται με κάθε τρόπο τον ψυχρό ορθολογισμό, ο οποίος μέσα από τη μορφή της καρτεσιανής αντικειμενικότητας έδωσε χώρο σε μια μεγάλη θεωρητική δικαιολόγηση για την κατάχρηση των ζώων. Στην προσέγγιση της Donovan αναγνωρίζεται η ομοιότητα των άλλων οργανισμών με τον άνθρωπο και ο πόνος που αυτά μπορούν να νιώσουν. Από την αναγνώριση αυτής της ομοιότητας προκύπτει το συναίσθημα της συμπάθειας. Η ευμενής διάθεση κατανόησης του ανθρώπου απέναντι στα άλλα ζώα τού επιτρέπει να αντιληφθεί τη δική τους οπτική και έτσι να αναπτύξει μια ηθική συμπεριφορά απέναντί τους. Η συμπάθεια, όμως, όπως την αντιλαμβάνεται η Donovan, δεν είναι ένα απλό συναίσθημα, αλλά μας οδηγεί στο να ασκήσουμε την ηθική μας φαντασία, ώστε να αντιληφθούμε την πραγματικότητα των άλλων ζώων. Έτσι, η Donovan φαίνεται να ταυτίζει τους όρους *συμπάθεια, ενσυναίσθηση* και *συμπόνια* και να θεωρεί ότι αυτοί οι όροι είναι αλληλένδετοι. Καθώς δεν μπορούμε να κάνουμε διάλογο με τα άλλα ζώα, θα πρέπει μέσω της ενσυναίσθησης να κατανοήσουμε αυτό που θέλουν και έπειτα μέσα από την κατάλληλη ηθική και πολιτική διαπαιδαγώγηση να προχωρήσουμε στη διαμόρφωση μιας πολιτικής για την ηθική μεταχείρισή τους. Θεωρεί ότι η ικανότητά μας για φροντίδα βρίσκεται σε μια έμφυτη ικανότητά μας για συμπάθεια, η οποία μπορεί να επεκταθεί για να συμπεριλάβει και τα άλλα ζώα. Σύμφωνα, λοιπόν, με αυτή τη φεμινιστική προσέγγιση της Donovan οι άνθρωποι πρέπει να απορρίψουμε τη κρεατοφαγία, τη θανάτωση των ζωντανών ζώων για ένδυση, το κυνήγι, την παγίδευση της άγριας ζωής για να πάρουμε γούνες, τα ροντέο,

[121] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. xli-xliii.

τα τσίρκο και τις βιομηχανίες κρέατος. Επιπλέον, πρέπει να υποστηρίξουμε τον δραστικό επανασχεδιασμό των ζωολογικών κήπων, αν αυτοί πρόκειται να υπάρχουν, έτσι ώστε να επιτρέπουν στα ζώα μεγάλο χώρο που να μπορούν να ασκούνται σε φυσικούς βιότοπους. Επίσης, πρέπει να απορρίψουμε τη χρήση των ζώων στα εργαστήρια για τη διεξαγωγή ελέγχου προϊόντων ομορφιάς και καθαριότητας και για στρατιωτικό εξοπλισμό, όπως και για ψυχολογικό πειραματισμό. Πρέπει να υποστηρίξουμε τις προσπάθειες που γίνονται, ώστε να αντικατασταθούν τα ιατρικά πειράματα από μοντέλα υπολογιστών και ιστοκαλλιέργεια. Ακόμα, πρέπει να εργαστούμε, ώστε να αποτρέψουμε την περαιτέρω καταστροφή των υγροβιότοπων, των δασών και άλλων φυσικών βιότοπων. Έτσι, μια φεμινιστική ηθική ως προς τη μεταχείριση των ζώων βασίζεται σε μια συναισθηματική (emotional) και πνευματική (spiritual) συζήτηση με τις μορφές της μη ανθρώπινης ζωής.[122]

Επιπλέον, η Donovan αναφέρεται στον Regan και στη θέση του σχετικά με τα φυσικά δικαιώματα που κατέχουν τα ζώα ως ηθικές οντότητες. Η θεωρία των φυσικών δικαιωμάτων, όπως μας πληροφορεί η ίδια, εκφράστηκε τον 18$^{ο}$ αιώνα από τον Άγγλο φιλόσοφο **John Locke**. Η Donovan θεωρεί ότι ο Regan χτίζει τη θεωρία του κυρίως αντικρούοντας τη δεύτερη Διατύπωση της Κατηγορικής Προστακτικής του Kant, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος, ως ορθολογικό ον, κατέχει απόλυτη αξία και πρέπει να τον αντιμετωπίζουν ως ένα σκοπό για τον εαυτό του και όχι ως ένα απλό μέσο. Το κριτήριο της ορθολογικότητας, δηλαδή, είναι αυτό που κάνει τους ανθρώπους ηθικούς πράττοντες και τους δίνει το φυσικό δικαίωμα να τους αντιμετωπίζουν ως σκοπούς για τους εαυτούς τους. Ο Regan επεκτείνει την κατηγορία αυτών που έχουν απόλυτη αξία ή αλλιώς εγγενή αξία, συμπεριλαμβάνοντας κάποια μη ορθολογικά, αλλά ευφυή, μη ανθρώπινα όντα. Σε αντίθεση με τον Kant, θεωρεί ότι οι ηθικοί πάσχοντες (άνθρωποι και ζώα)

[122] Donovan, J. (1993). Animal rights and feminist theory. In *Ecofeminism: Women, Animals, Nature.* Greta Gaard (ed). Philadelphia : Temple University Press, σσ. 168-169, 184-185 και Δήμητρα Κουντάκη, «Ζώα και Ηθική, μια μη ανθρωποκεντρική προσέγγιση», Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών, Ρέθυμνο, 2019, σσ. 111-114. Φεμινίστριες όπως η **Mary Midgley** και η **Constantia Salamone** καταδικάζουν τον ορθολογισμό ως αρσενική προκατάληψη της σύγχρονης θεωρίας των δικαιωμάτων. Ήδη από τον 19$^{ο}$ αιώνα κάποιες γυναίκες ακτιβίστριες του κινήματος κατά της ζωοτομίας, όπως η **Frances Power Cobbe**, θεώρησαν ότι ο ψυχρός ορθολογικός υλισμός της επιστήμης απειλεί να παγώσει το ανθρώπινο συναίσθημα και την ανθρώπινη ευαισθησία. Η **Charlotte Perkins Gilman** εντοπίζει την ασυνέπεια που επιδεικνύουν οι γυναίκες οι οποίες απ' τη μια πλευρά παρουσιάζονται ως ευαίσθητες απέναντι στη σκληρότητα που υφίστανται τα μικρά ακίνδυνα ζώα και από την άλλη πλευρά φοράνε γούνες, οι οποίες έχουν αποκτηθεί από την παγίδευση των ζώων.

δικαιούνται τον βασικό σεβασμό που προσδίδουν τα δικαιώματα στους ηθικούς πράττοντες και τη μεταχείρισή τους ως σκοπούς για τους εαυτούς τους. Επομένως, ο Regan υποστηρίζει μια απόλυτη δεοντολογική μη συνεπειοκρατική θέση και θεωρεί ότι το να αντιμετωπίζουμε τα ζώα ως σκοπούς για τους εαυτούς τους είναι ένα ηθικό καθήκον και ένα ζήτημα της δικαιοσύνης, όχι της ευγένειας. Ταυτόχρονα, όμως, ορίζει το κριτήριο της υποκειμενικής συνείδησης για να καθορίσει ποια πλάσματα έχουν εγγενή αξία και επομένως είναι σκοποί για τους εαυτούς τους. Μ' αυτό τον τρόπο ευνοεί αυτούς που έχουν σύνθετη επίγνωση σε σχέση με αυτούς που δεν την έχουν και έτσι επαναφέρει το ορθολογικό κριτήριο. Η Donovan, λοιπόν, αμφισβητεί την εγκυρότητα του κριτηρίου της ορθολογικότητας και θεωρεί ότι αυτή η δυσκολία που αντιμετωπίζει ο Regan προέρχεται από την υποστήριξή του στη θεωρία των φυσικών δικαιωμάτων, η οποία ευνοεί τον ορθολογισμό και τον ατομισμό ή μπορεί να αντανακλά τον δικό του καθοριστικό αποκλεισμό του αισθήματος από τη «σοβαρή» διανοητική αναζήτηση.[123]

## 6.6 Η οπτική της αρεταϊκής ηθικής

Ο Regan αναφέρεται στις *τελειοκρατικές θεωρίες δικαιοσύνης* (perfectionist theories of justice) που ανέπτυξαν ο αρχαίος Έλληνας φιλόσοφος **Αριστοτέλης** και ο Γερμανός φιλόσοφος του 19ου αιώνα **Friedrich Nietzsche**. Σύμφωνα με αυτές τις θεωρίες, αυτό που οφείλεται στα άτομα, ως ένα ζήτημα της δικαιοσύνης, εξαρτάται

[123] Donovan, J. (1993), ό.π., σσ. 167-170, 184. Όπως υποστηρίζει η Donovan οι σύγχρονοι θεωρητικοί των δικαιωμάτων των ζώων βασίζονται στη θεωρία που απορρέει από τις μηχανιστικές προϋποθέσεις της Διαφωτιστικής επιστημολογίας, αρνούνται τη συναισθηματική γνώση και συνεχίζουν να χρησιμοποιούν Καρτεσιανούς ή αντικειμενικούς τρόπους ακόμα κι όταν καταδικάζουν τις επιστημονικές πρακτικές που ενεργοποιούνται από αυτούς. Αντίθετα, οι γυναίκες καλλιτέχνες και οι φεμινίστριες θεωρητικοί τοποθετούν το θέμα με έναν νέο τρόπο. Διαφορετικά από τον τρόπο υποκειμένου-αντικειμένου που είναι εγγενής στην επιστημολογία και την ορθολογική αποστασιοποίηση που ασκείται από τους άντρες θεωρητικούς των δικαιωμάτων των ζώων, αναγνωρίζουν τις ποικιλίες και τις διαφορές ανάμεσα στα είδη, χωρίς να τις ποσοτικοποιούν και να τις ταξινομούν ιεραρχικά στη Μεγάλη Αλυσίδα της Ύπαρξης. Σέβονται τη ζωντάνια και το πνεύμα των άλλων όντων και καταλαβαίνουν ότι αυτά και εμείς υπάρχουμε στο ίδιο ενιαίο πεδίο συνέχειας. Εκτιμούν ότι η ζωή που μοιραζόμαστε είναι πιο σημαντική από τις διαφορές μας. Μια τέτοια σχέση κάποιες φορές περιλαμβάνει στοργή, κάποιες φορές φόβο, αλλά πάντα σεβασμό. Πρόκειται για μια ηθική που απαιτεί έναν θεμελιώδη σεβασμό για τις μη ανθρώπινες μορφές ζωής, που ακούει και δέχεται την ποικιλία των περιβαλλοντικών φωνών και την εγκυρότητα της πραγματικότητάς τους. Είναι μια ηθική που αντιστέκεται στη στρέβλωση και τη χειραγώγηση των συμφραζόμενων που υποτάσσονται στην κατηγοριοποίηση κάποιου. Είναι μια ηθική μη κατακτητική και επιβεβαιωτική της ζωής. (Donovan, 1993 : 177-178, 183-184).

από τον βαθμό στον οποίο αυτοί κατέχουν ένα ορισμένο σύμπλεγμα από αρετές και αριστείες, συμπεριλαμβάνοντας διανοητικά και καλλιτεχνικά ταλέντα και έναν χαρακτήρα που εκφράζεται από μόνος του στην εκτέλεση των ηρωικών και μεγαλοπρεπών πράξεων. Αυτοί που κατέχουν σε μεγάλο βαθμό τέτοιες αρετές τούς οφείλονται περισσότερα, ως ζήτημα της δικαιοσύνης, σε σχέση με αυτούς που τις κατέχουν σε ένα περιορισμένο βαθμό ή δεν τις κατέχουν καθόλου. Αυτό σημαίνει ότι ακολουθώντας μια τέτοια θεωρία μπορούμε να αποδεχτούμε μια αρκετά διαφορετική μεταχείριση προς τα άτομα που κατέχουν σε διαφορετικό βαθμό τις προτιμώμενες αρετές. Πιο συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης θεωρούσε ότι κάποια ανθρώπινα όντα είναι σκλάβοι από τη φύση τους, καθώς στερούνται ακόμα και την ελάχιστη ικανότητα για καλλιτεχνικές, διανοητικές και άλλες αρετές. Η λειτουργία αυτών των ατόμων είναι να υπηρετούν τα υψηλότερα, πιο άξια συμφέροντα των ενάρετων, απαλλάσσοντας τους ενάρετους από την ανάγκη να ξοδέψουν τον χρόνο τους σε τέτοιες χαμηλού επιπέδου επιδιώξεις και έτσι παρέχοντάς τους τον αναγκαίο ελεύθερο χρόνο για να αναπτύξουν βέλτιστα τις καλλιτεχνικές και διανοητικές αρετές τους. Σε μια κοινωνία, λοιπόν, που προωθείται με αυτόν τον τρόπο η τελειότητα της αρετής, αυτοί που έχουν έλλειψη των προτιμώμενων αρετών δεν μπορούν να παραπονεθούν ότι αδικούνται όταν απαιτείται από αυτούς να υπηρετήσουν τις ανάγκες της καλλιτεχνικής και διανοητικής ελίτ. Σύμφωνα με τον Regan, τέτοιες θεωρίες είναι ηθικά ολέθριες, διότι μπορούν να αποτελέσουν το θεμέλιο των πιο απαράδεκτων μορφών κοινωνικής, πολιτικής και νομικής διάκρισης. Αυτοί που γεννήθηκαν με τα καλλιτεχνικά και διανοητικά χαρίσματα δεν έκαναν από μόνοι τους τίποτα για να αξίζουν την προνομιούχα αντιμετώπιση περισσότερο από αυτούς που γεννήθηκαν έχοντας έλλειψη αυτών των χαρισμάτων, οι οποίοι δεν έκαναν τίποτα για να αξίζουν να τους αρνούνται αυτά τα οφέλη, που είναι βασικά για την ευημερία τους. Έτσι, για τον Regan, καμιά θεωρία της δικαιοσύνης δεν μπορεί να είναι επαρκής αν χτίζει τη δικαιοσύνη σε τυχαία θεμέλια.[124]

---

[124] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 233-235. Ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι τα ζώα υπάρχουν για να εξυπηρετούν τους σκοπούς των ανθρώπων, αλλά δεν χαράσσει μια άβυσσο μεταξύ των ανθρώπων και του υπόλοιπου ζωικού κόσμου, όπως το κάνει ο συγγραφέας της Γένεσης. Ο ίδιος δεν αρνείται τη ζωική φύση του ανθρώπου και ορίζει τον άνθρωπο ως έλλογο ζώο. Παρ' όλα αυτά, το γεγονός ότι οι άνθρωποι μοιράζονται μια κοινή ζωική φύση δεν είναι αρκετό για να δικαιολογήσει την ίση εκτίμησή τους με τα υπόλοιπα ζώα. Επιπλέον, για τον Αριστοτέλη ο άνθρωπος που είναι από τη φύση του σκλάβος είναι ικανός να βιώνει ευχαρίστηση και πόνο, όπως οποιοδήποτε άλλο ανθρώπινο ον, αλλά

Φανερά επηρεασμένη από τον Αριστοτέλη, η Αγγλίδα ηθική φιλόσοφος **Rosalind Hursthouse** είναι μία από τις εκπροσώπους της σύγχρονης αρεταϊκής ηθικής, στην οποία επιλέγουμε να αναφερθούμε. Η ίδια θεωρεί ότι η αρεταϊκή ηθική μάς κατευθύνει να σκεφτούμε σχετικά με τα σωστά και τα λάθη της μεταχείρισής μας απέναντι στα μη ανθρώπινα ζώα με όρους αρετών (virtues) και ελαττωμάτων (vices), παρά με όρους συνεπειών ή δικαιωμάτων και καθηκόντων. Επιπλέον, θεωρεί ότι οι ωφελιμιστικές και δεοντολογικές προσεγγίσεις του θέματος μοιράζονται μια δομική εξάρτηση με την έννοια του *ηθικού στάτους*, ενώ η αρεταϊκή ηθική έχει το πλεονέκτημα να μην χρειάζεται αυτή την έννοια. Για την Hursthouse η έννοια του *ηθικού στάτους* διαιρεί τα πράγματα σε αυτά που έχουν ηθικό στάτους (όπως είναι οι άνθρωποι), οπότε είναι μέσα στον κύκλο του ηθικού μας ενδιαφέροντος και μετράνε ηθικά ως οντότητες για τις οποίες ισχύουν οι ηθικές μας αρχές και σ' αυτά που δεν έχουν ηθικό στάτους (όπως είναι κάποια μη ανθρώπινα ζώα), οπότε είναι έξω από τον κύκλο του ηθικού μας ενδιαφέροντος και δεν μετράνε ηθικά συνολικά για τους εαυτούς τους. Γνωρίζουμε, όμως, ότι πολύ πριν οποιοσδήποτε φιλόσοφος επινοήσει την έννοια του *ηθικού στάτους*, οι Ινδουιστές, οι Βουδιστές και κάποιοι από τους αρχαίους Έλληνες καταδίκαζαν τη βιαιότητα στα ζώα και υπερασπίστηκαν τη χορτοφαγία απλά στις βάσεις που απαιτούνταν από την αρετή της συμπόνιας ή της αγάπης. Έπειτα, η Hursthouse δεν συμφωνεί ότι ο περιορισμός της εφαρμογής των ηθικών αρχών στους ανθρώπους είναι ειδισμός. Η ίδια, ακολουθώντας τη θέση της ηθικής φιλοσόφου **Mary Midgley**, δεν δέχεται ότι ο ειδισμός είναι συγγενής με τον ρατσισμό και τον σεξισμό και θεωρεί ότι στην περίπτωση των ειδών η διάκριση είναι αληθινή και κρίσιμη, όπως και στην περίπτωση της οικογενειοκρατίας (familyism), όπου η διάκριση μεταξύ των μελών της οικογένειας με τους άλλους δεν είναι ασήμαντη. Οπότε, σε αναλογία με την οικογενειοκρατία, ο ειδισμός είναι κάποιες φορές λάθος και κάποιες φορές σωστός. Γενικότερα, θεωρεί ότι οι ενάρετοι άνθρωποι κάνουν αυτό που είναι έντιμο ή καλοκάγαθο, επειδή με κάποια έννοια σκέφτονται ότι

---

είναι κατώτερος από τον ελεύθερο άνθρωπο, όσον αφορά στις διανοητικές του ικανότητες και έτσι αποτελεί απλά ένα «έμψυχο εργαλείο» ή αλλιώς ένα «περιουσιακό στοιχείο». Στην οπτική του Αριστοτέλη, λοιπόν, υπάρχει μια ιεραρχία στη φύση σύμφωνα με την οποία αυτοί που έχουν λιγότερες διανοητικές ικανότητες υπάρχουν για χάρη αυτών που έχουν περισσότερες και έτσι είναι προφανές το δικαίωμα των ανθρώπων να κυριαρχούν πάνω στα άλλα ζώα. Αυτές οι απόψεις του Αριστοτέλη έγιναν μέρος της ύστερης δυτικής παράδοσης. (Singer, 2010 : 303-304).

η πράξη τους είναι σωστή ή αξίζει να γίνει με τον συγκεκριμένο τρόπο. Επιλέγουν, δηλαδή, ορθολογικά τις ενάρετες πράξεις τους για χάρη των ίδιων των πράξεων. Επίσης, αναφέρεται συγκεκριμένα στην αρετή της συμπόνιας, η οποία είναι μια μορφή της αρετής της αγάπης και θεωρεί ότι χρειάζεται να μετριάζεται από την αρετή του σεβασμού. Ακολουθώντας την καντιανή λογική, θεωρεί ότι η αγάπη πρέπει να είναι έτσι μετριασμένη, ώστε να δίνει βαρύτητα στο δικαίωμα των άλλων να κάνουν τις δικές τους επιλογές, να ζήσουν ή να πεθάνουν με τον τρόπο που θέλουν, ακόμα κι αν από την οπτική μας διακινδυνεύουν την καλή τους ύπαρξη. Μ' αυτόν τον τρόπο περιορίζεται η αλαζονεία του πατερναλισμού, ακόμα κι αν είναι μια αξίωση με καλές προθέσεις της αυθεντίας ή της γνώσης. Αυτή η αγάπη, λοιπόν, για την Hursthouse, ως μια αρετή, δεν περιορίζεται στους ανθρώπους, αλλά επεκτείνεται στα κατοικίδια ή σε άλλα ζώα που προσωπικά αγαπάμε. Η αγάπη μας για τα κατοικίδιά μας πρέπει να συνοδεύεται από την αναγνώριση ότι οι ζωές τους είναι δικές τους και ότι έχουν τις δικές τους ανάγκες που είναι ιδιόμορφες, ανάλογα με το είδος στο οποίο ανήκουν. Επιπλέον, η αρετή της αγάπης με σεβασμό μπορεί να κατευθύνει τη δράση μας απέναντι στα άγρια ζώα, ώστε να επιθυμούμε για αυτά το δικό τους καλό και να τα αφήνουμε να ζήσουν τη δική τους μορφή ζωής. Η αρεταϊκή ηθική ακολουθεί την προσέγγιση της περιβαλλοντικής ηθικής σχετικά με το ότι πρέπει να σταματήσουμε να ακολουθούμε μια συγκεκριμένη σειρά από ηθικές αρχές, οι οποίες μας υποδεικνύουν τι πρέπει να κάνουμε και να αρχίσουμε να χρησιμοποιούμε την έννοια της μη μετρήσιμης και μη εξαρτώμενης σε κάποιο πλαίσιο *εσωτερικής αξίας* (intrinsic value). Το να είναι κάποιος όσο καλύτερος άνθρωπος μπορεί σημαίνει να είναι ικανός να αναγνωρίσει τα πράγματα που έχουν εσωτερική αξία ως τέτοια. Όταν θα έχουμε διδαχτεί να συγκρατούμε και να μετριάζουμε τις επιθυμίες μας, έτσι ώστε να μην είμαστε σκληροί με τους άλλους, συμπεριλαμβανομένων των μη ανθρώπινων ζώων, θα δούμε ότι έχουμε λόγους να γίνουμε χορτοφάγοι και θα φτάσουμε στην αναγνώριση ότι το να τρώμε κρέας είναι λαιμαργία και μαλθακότητα. Με τον ίδιο τρόπο, όταν θα έχουμε μάθει αρκετά σχετικά με τον κόσμο που κατοικούμε, θα σταματήσουμε να θέλουμε δερμάτινα παλτό, μοντέρνα έπιπλα, νέα καλλυντικά, καινούρια αυτοκίνητα κ.τ.λ.. Έτσι, θα έχουμε αποκτήσει μια νέα κατανόηση για το τι σημαίνει να είναι κάποιος συμπονετικός και εγκρατής, παρά άπληστος και να έχει μια αγάπη με σεβασμό για τον φυσικό κόσμο, παρά να είναι αλαζονικός. Η ευσέβεια (piety) είναι η αρετή που είναι αντίθετη με το ελάττωμα της αλαζονείας (arrogance).

Σε σχέση με τη φύση η ευσέβεια μπορεί να είναι μέρος μιας κοσμικής αρεταϊκής ηθικής. [125]

## 6.7 Η οπτική σκληρότητας-ευγένειας

Στη συνέχεια αξίζει να αναφερθούμε σε μια οπτική άμεσου καθήκοντος προς τα μη ανθρώπινα ζώα, την οποία ο Regan αποκαλεί *οπτική σκληρότητας-ευγένειας* (the cruelty-kindness view). Σύμφωνα με αυτή την οπτική, οφείλουμε να είμαστε ευγενικοί και όχι σκληροί απέναντι στα μη ανθρώπινα ζώα. Η απαγόρευση της σκληρότητας δείχνει τα αρνητικά μας καθήκοντα, ενώ η εντολή να είμαστε ευγενικοί δείχνει τα θετικά μας καθήκοντα, τα οποία οφείλουμε άμεσα προς τα ζώα. Ο Regan θεωρεί ότι αυτή η οπτική αποτυγχάνει να παράσχει μια ικανοποιητική βάση ως προς τα καθήκοντά μας. Επισημαίνει ότι η σκληρότητα μπορεί να εκδηλωθεί είτε ως *σαδιστική σκληρότητα* (sadistic cruelty), σύμφωνα με την οποία κάποιος είναι σκληρός, επειδή απολαμβάνει να το κάνει, είτε ως *κτηνώδης σκληρότητα* (brutal cruelty), σύμφωνα με την οποία αυτός που είναι σκληρός δεν νιώθει τίποτα απέναντι στην πρόκληση βασανισμού σε κάποιον. Επιπλέον, η σκληρότητα και των δύο ειδών μπορεί να εκδηλωθεί είτε με ενεργητική συμπεριφορά (διάπραξη βίαιων πράξεων), είτε με παθητική συμπεριφορά (πράξεις παράλειψης και αμέλειας). Όλες αυτές οι μορφές σκληρότητας οφείλουν να καταδικάζονται και να αποθαρρύνονται, αλλά δεν μπορούν να μας παράσχουν μια επαρκή βάση για τα αρνητικά μας καθήκοντα απέναντι στα μη ανθρώπινα ζώα, διότι το πώς νιώθει κάποιος για τις πράξεις του είναι λογικά διαχωρισμένο από την ηθική εκτίμηση αυτού που κάνει. Η ευγένεια και η σκληρότητα έχουν εννοιολογικές συνδέσεις με το μυαλό του πράττοντα, δηλαδή με τα κίνητρα και τις προθέσεις του, αλλά η ηθικότητα αυτού που κάνουν τα άτομα είναι λογικά διαχωρισμένη από την ψυχολογική τους κατάσταση. Μπορεί αυτοί που πράττουν ευγενικά να αξίζουν τον ηθικό θαυμασμό μας, γιατί εκθέτουν την καλοσύνη τους ως άνθρωποι, αλλά δεν τον αξίζουν επειδή κάνουν αυτό που είναι σωστό. Η ευγένεια δεν είναι κάτι που οφείλουμε στον οποιοδήποτε και δεν είναι καθήκον κανενός, καθώς δεν σχετίζεται με τη δικαιοσύνη. Έτσι, η εντολή να είμαστε ευγενικοί

[125] Hursthouse, R. (2013). Virtue ethics and the treatment of animals. In *The Oxford handbook of animal ethics*. T. L. Beauchamp & R. G. Frey (ed). New York/Oxford : Oxford University Press, σσ. 119-129, 131-134, 138-141.

απέναντι στα μη ανθρώπινα ζώα και η απαγόρευση να είμαστε σκληροί απέναντί τους δεν μπορούν να εξυπηρετήσουν μια αρχή πάνω στην οποία θα στηρίξουμε τα άμεσα καθήκοντά προς αυτά. Σύμφωνα με τον Regan, καμία οπτική δεν μπορεί να παράσχει ένα επαρκές μέτρημα για αυτά τα καθήκοντα, αν απαιτεί να κάνουμε αναφορά στο μυαλό του πράττοντα.[126]

## 6.8 Η οπτική του περιβαλλοντολόγου Aldo Leopold

Έπειτα, ο Regan αναφέρεται και σε μια πιο ολιστική οπτική για τη φύση, όπως εκφράζεται από τον γνωστό περιβαλλοντολόγο **Aldo Leopold**. Ο Leopold θεωρεί ότι κάτι είναι σωστό όταν τείνει να διατηρήσει την ακεραιότητα, τη σταθερότητα και την ομορφιά της βιοτικής κοινότητας, ενώ σε διαφορετική περίπτωση είναι λάθος. Επιπλέον, θεωρεί ότι ο άνθρωπος έχει το ίδιο ηθικό στάτους με κάθε άλλο μέλος της βιοτικής ομάδας. Όπως επισημαίνει ο Regan, η οπτική του Leopold δύσκολα θα μπορούσε να συμβιβαστεί με την ατομικιστική φύση των ηθικών δικαιωμάτων, καθώς συνεπάγεται την ξεκάθαρη προσδοκία ότι το άτομο μπορεί να θυσιαστεί για το μεγαλύτερο βιοτικό καλό. Αυτό σημαίνει ότι στην περίπτωση που θα κληθούμε να επιλέξουμε μεταξύ του να σκοτώσουμε ένα σπάνιο αγριολούλουδο ή ένα ανθρώπινο ον μπορεί, πιθανώς, να μην κάναμε λάθος αν σκοτώσουμε τον άνθρωπο και σώσουμε το αγριολούλουδο. Η οπτική των δικαιωμάτων δεν δέχεται να παίρνουμε ηθικές αποφάσεις επικαλούμενοι αθροιστικές θεωρήσεις, καθώς τα ατομικά δικαιώματα υπερτερούν από τέτοιες θεωρήσεις. Επειδή οι σύγχρονες περιβαλλοντικές προσπάθειες εστιάζουν στο όλο παρά στο μέρος και επειδή αυτοί που κατέχουν δικαιώματα είναι άτομα, υπάρχει μια κατανοητή απροθυμία από την πλευρά των περιβαλλοντολόγων να λάβουν σοβαρά υπόψη τους τα δικαιώματα. Στην οπτική των δικαιωμάτων η γενική πολιτική, ως προς την άγρια φύση, είναι να την αφήσουμε απλά να υπάρχει. Παρ' όλα αυτά, ο Regan προτείνει ότι μια περιβαλλοντική ηθική βασισμένη στα δικαιώματα θα μπορούσε να διερευνηθεί ως επιλογή.[127]

[126] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 195-199 και Regan, T., Singer, P. (1989), ό.π., σ. 108.
[127] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. 361-363.

## 6.9 Οι αντιρρήσεις κάποιων φιλοσόφων για την περίπτωση της σωσίβιας λέμβου

Ολοκληρώνοντας το παρόν κεφάλαιο, θα ασχοληθούμε με κάποιες κριτικές, όπως τις αναφέρει ο Regan ότι τού ασκήθηκαν, σε σχέση με τον τρόπο που μεταχειρίστηκε την περίπτωση της σωσίβιας λέμβου, δηλαδή τη διαχείριση των προληπτικών περιπτώσεων, κατά την οποία καλούμαστε αναγκαστικά να βλάψουμε κάποιον αθώο. Ο Καναδός ηθικός φιλόσοφος **Leonard Wayne Sumner**, καθηγητής Δικαίου και Φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο του Toronto, ισχυρίζεται ότι αν ο Regan προτιμάει να θυσιάσει ένα εκατομμύριο σκύλους σε μια σωσίβια λέμβο, προκειμένου να σώσει έναν φυσιολογικό ενήλικα άνθρωπο, τότε δεν μπορεί με συνέπεια να εναντιώνεται στη χρήση ενός εκατομμυρίου ζώων, που χρησιμοποιούνται για πειραματισμό, προκειμένου να σώσουμε μία ή περισσότερες ανθρώπινες ζωές. Επίσης, ο Peter Singer υποστηρίζει ότι αν ο Regan είναι διατεθειμένος να πετάξει έναν σκύλο από τη σωσίβια λέμβο, προκειμένου να σώσει μια ανθρώπινη ζωή, θα έπρεπε να είναι διατεθειμένος να χρησιμοποιήσουμε έναν άρρωστο σκύλο σε πειράματα, προκειμένου να σώσουμε ανθρώπους που υποφέρουν από την ίδια αρρώστια. Ο Regan, όμως, έχει διευκρινίσει ότι αυτό που αποφασίζουμε στην περίπτωση της σωσίβιας λέμβου αποτελεί μια εξαιρετική περίπτωση. Η χρήση των μη ανθρώπινων ζώων στην έρευνα δεν αποτελεί κάποια εξαιρετική περίπτωση, αλλά είναι καθημερινή πρακτική, καθώς εκατοντάδες εκατομμύρια μη ανθρώπινα ζώα χρησιμοποιούνται για αυτό τον σκοπό ανά τον κόσμο κάθε χρόνο. Επιπλέον, τονίζει ότι στην περίπτωση των εργαστηριακών ζώων έχουμε ήδη παραβιάσει τα δικαιώματά τους, καθώς τα έχουμε μεταχειριστεί με έλλειψη σεβασμού, ενώ στην περίπτωση των επιζώντων της σωσίβιας λέμβου δεν έχουμε παραβιάσει κανενός το δικαίωμα για να βρεθεί σ’ αυτή τη θέση. Έτσι, ο Sumner και ο Singer αποτυγχάνουν να αναγνωρίσουν τις ηθικές δυσαναλογίες μεταξύ των περιπτώσεων της σωσίβιας λέμβου και των πειραματικών εργαστηρίων. Έπειτα, ο φιλόσοφος **Rem B. Edwards** είναι άλλος ένας που χρεώνει τον Regan με ασυνέπεια, καθώς κάνει έναν συσχετισμό ανάμεσα στον σκύλο της σωσίβιας λέμβου και στα εργαστηριακά ζώα. Μας λέει, λοιπόν, ότι όπως στη ζωοτομία τα μη ανθρώπινα ζώα εξαναγκάζονται να βρίσκονται στα εργαστήρια, επειδή οι ερευνητές τα τοποθετούν εσκεμμένα σε αυτές τις συνθήκες, έτσι και ο θαλασσοπόρος σκύλος του Regan εξαναγκάστηκε να πάει στη θάλασσα από τον άνθρωπο επιμελητή του. Οπότε ο Regan δεν μπορεί με συνέπεια να ενίσταται όταν οι

ερευνητές χρησιμοποιούν εξαναγκασμό για να διεξάγουν πειράματα σε σκύλους στα εργαστήριά τους. Ο Regan, όμως, δεν θεωρεί ότι όλες οι περιπτώσεις που παίρνουμε αποφάσεις για κάποιον άλλον είναι περιπτώσεις εξαναγκασμού. Το γεγονός ότι ο επιμελητής του σκύλου αποφάσισε να τον πάρει μαζί του στο ταξίδι, δεν σημαίνει ότι τον εξανάγκασε να κάνει αυτό το ταξίδι. Ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι δρούμε εξαναγκαστικά με σεβασμό στα μη ανθρώπινα ζώα κάθε φορά που παίρνουμε αποφάσεις για αυτά, δεν μπορούμε να πούμε ότι όλες αυτές οι περιπτώσεις του εξαναγκασμού αντιπροσωπεύουν παραβιάσεις των δικαιωμάτων τους. Δεν μπορούμε, δηλαδή, να θεωρήσουμε ότι παραβιάζουμε τα δικαιώματά τους όταν αποφασίζουμε τι θα φάνε ή πού θα πάνε βόλτα. Αντίθετα, οι ερευνητές παραβιάζουν τα δικαιώματα των σκύλων όταν αποφασίζουν να τους τοποθετήσουν σε ένα εργαστήριο, ώστε να τους χρησιμοποιήσουν για σκοπούς της έρευνας.[128]

[128] Regan, T. (2004), ό.π., σσ. xxvii-xxxii.

# Επίλογος

Στην παρούσα εργασία μελετήσαμε μια σύγχρονη θεωρία ηθικών δικαιωμάτων για τα μη ανθρώπινα ζώα, όπως αυτή εκφράστηκε από τον Αμερικανό φιλόσοφο Tom Regan. Είδαμε ότι ο Regan θεωρεί ότι κάποια μη ανθρώπινα ζώα μοιάζουν με τους φυσιολογικούς ενήλικες ανθρώπους με ηθικά σχετικούς τρόπους. Αυτό σημαίνει ότι έχουν μια ενιαία ψυχολογική ταυτότητα, κατέχουν μια ποικιλία από αισθητηριακές, γνωστικές και βουλητικές ικανότητες και ό,τι τους συμβαίνει έχει σημασία για τα ίδια. Αυτά τα άτομα που κατέχουν τη δική τους πνευματική ζωή και ευημερία ορίζονται από τον Regan ως *υποκείμενα-μιας-ζωής*. Όλα τα υποκείμενα-μιας-ζωής έχουν ένα βασικό ηθικό δικαίωμα να τα αντιμετωπίζουν με σεβασμό. Αυτό συνεπάγεται ότι δεν πρέπει να τα χρησιμοποιούμε ως απλά μέσα για την ικανοποίηση των συμφερόντων μας και ότι δεν μπορούμε να δικαιολογήσουμε τις βλάβες που γίνονται σε αυτά αναφερόμενοι σε κοινά αθροιστικά οφέλη, που θα κερδίσουν κάποιοι άλλοι. Κάθε υποκείμενο-μιας-ζωής έχει τη δική του ξεχωριστή αξία, την οποία ο Regan ονομάζει *εγγενή αξία*. Όλα τα υποκείμενα-μιας-ζωής έχουν ίση εγγενή αξία και αυτό τούς προσδίδει ένα ίσο δικαίωμα στη μεταχείρισή τους με σεβασμό. Στην οπτική του Regan έχουν εγγενή αξία όχι μόνο οι ηθικοί πράττοντες, αλλά και οι ηθικοί πάσχοντες. Παρόλο που οι άνθρωποι έχουν περισσότερες πιθανές πηγές ικανοποίησης από τα μη ανθρώπινα ζώα, αυτή η διαφορά δεν παρέχει καμία απολύτως βάση για την εκμετάλλευση των άλλων ζώων από τους ανθρώπους. Έτσι, ο Regan απαιτεί να καταργηθούν όλες οι μορφές εκμετάλλευσης των μη ανθρώπινων ζώων, οι οποίες παραβιάζουν το δικαίωμά τους στη μεταχείριση με σεβασμό.

Γενικότερα, η οπτική του Regan για τα δικαιώματα των ζώων ανήκει στην κατηγορία των δεοντολογικών θεωριών, καθώς βασίζεται στην αρχή του σεβασμού για τα δικαιώματα των ατόμων. Από αυτή την άποψη μπορούμε να πούμε ότι η

θεωρία του είναι επηρεασμένη από τον Kant και διαχωρίζεται από τις συνεπειοκρατικές θεωρίες, οι οποίες αποζητούν το μεγαλύτερο άθροισμα των καλύτερων συνεπειών για όσα άτομα επηρεάζονται από το αποτέλεσμα μιας πράξης. Παρ' όλα αυτά, μπορούμε να εντοπίσουμε δύο σημαντικές διαφοροποιήσεις του Regan από τον Kant. Η πρώτη διαφορά αφορά στα άτομα που θεωρεί ο Regan ότι έχουν εγγενή αξία, οπότε δικαιούνται μια ίση μεταχείριση με σεβασμό. Σ' αυτή την κατηγορία ο Regan εντάσσει όχι μόνο τους ηθικούς πράττοντες, όπως το κάνει ο Kant, αλλά και τους ηθικούς πάσχοντες (ανθρώπους και μη ανθρώπινα ζώα). Έτσι, για τον Regan δεν είναι μόνο οι ηθικοί πράττοντες σκοποί για τους εαυτούς τους, αλλά είναι και οι ηθικοί πάσχοντες. Από αυτό προκύπτει η δεύτερη μεγάλη διαφορά, ότι σύμφωνα με τον Regan οφείλουμε κάποια άμεσα καθήκοντα απέναντι στα μη ανθρώπινα ζώα που είναι υποκείμενα-μιας-ζωής και όχι έμμεσα, όπως ισχυρίζεται ο Kant. Θα λέγαμε, λοιπόν, ότι η θεωρία του Regan έχει κάποια καντιανά στοιχεία, αλλά δεν θα τη χαρακτηρίζαμε ως μια καντιανή θεωρία, όπως είναι η θεωρία της Christine Korsgaard και του Κώστα Σταμάτη.

Είδαμε ότι από κάποιους φιλοσόφους, όπως η Donovan, η θεωρία του Regan χαρακτηρίζεται ως μια ακραία δεοντολογική θεωρία (και όχι μετριοπαθής). Αυτό μάλλον οφείλεται στις απαιτήσεις που εκφράζει η θεωρία του Regan ως προς την κατάργηση κάθε μορφής εκμετάλλευσης απέναντι στα μη ανθρώπινα ζώα. Ο ίδιος θεωρεί ότι οι άνθρωποι πρέπει να σταματήσουμε να χρησιμοποιούμε τα μη ανθρώπινα ζώα είτε στον πειραματισμό, είτε ως τροφή, είτε με οποιονδήποτε τρόπο παραβιάζει το βασικό δικαίωμά τους στη μεταχείριση με σεβασμό. Ο Regan υπερασπίστηκε αυτή τη θέση του όχι μόνο μέσα από την ακαδημαϊκή του πορεία και τη συγγραφή βιβλίων, αλλά και ως ενεργό μέλος του κινήματος για την υπεράσπιση των δικαιωμάτων των ζώων. Συμμετείχε σε σχετικές διαδηλώσεις και έδωσε συνεντεύξεις στην τηλεόραση με σκοπό να ευαισθητοποιήσει τον κόσμο σε αυτό το ζήτημα.[129] Κατηγορήθηκε από κάποιους ότι υποκινούσε ταραχές και βίαια εγκλήματα, κάτι το οποίο, όπως μας πληροφορεί, είναι μακριά από την πραγματικότητα. Τα βιβλία του δέχτηκαν μια πληθώρα κριτικών, από τις οποίες κάποιες περιείχαν ξεκάθαρα φιλοσοφικά επιχειρήματα και έτσι κέρδισαν τον σεβασμό του, ενώ άλλες κινήθηκαν απλά στο επίπεδο της συκοφαντίας. Στην

[129] Στο τέλος της παρούσας εργασίας παρατίθενται κάποιοι ηλεκτρονικοί σύνδεσμοι με σχετικές ιστοσελίδες και βίντεο.

εισαγωγή του εγχειριδίου του *The case for animal rights* (2004) ο Regan προσπάθησε να απαντήσει σε αρκετές από αυτές τις κριτικές.

Ολοκληρώνοντας, μπορούμε να πούμε ότι καθεμιά από τις θεωρίες ηθικών δικαιωμάτων για τα μη ανθρώπινα ζώα μπορεί να συμβάλει με τον τρόπο της στη σταδιακή αλλαγή της συμπεριφοράς των ανθρώπων απέναντι στα μη ανθρώπινα ζώα. Αναφέρθηκαν αρκετά επιχειρήματα που στηρίζουν τη θέση ότι πρέπει να σεβόμαστε την ευημερία των άλλων ζώων (ανθρώπινων και μη). Ακολουθώντας τη θεωρία του Tom Regan, μπορούμε να πούμε ότι ο *σεβασμός* είναι η λέξη κλειδί για τον τρόπο που μπορούμε να αλληλεπιδρούμε με τους άλλους. Σε πολλές περιπτώσεις βλέπουμε ότι ο απαιτούμενος σεβασμός είναι ανέφικτος ακόμα και ανάμεσα στους ανθρώπους. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι είναι ανύπαρκτος ή ουτοπικός. Σταδιακά ο καθένας μας μπορεί να αλλάξει κάποια στοιχεία στη ζωή του, έτσι ώστε με τη συμπεριφορά του να δείχνει ότι σέβεται το περιβάλλον στο οποίο ζει και τα πλάσματα γύρω του. Αυτές οι αλλαγές μπορούν να περιλαμβάνουν είτε μια πιο προσεκτική καταναλωτική πρακτική (π.χ. να αποφεύγουμε προϊόντα που δοκιμάζονται σε ζώα, να αποφεύγουμε δερμάτινα προϊόντα που προέρχονται από την παγίδευση ζώων, κ.τ.λ.), είτε αλλαγές στις διατροφικές μας συνήθειες (π.χ. να ελαττώσουμε την κατανάλωση κρέατος ή να γίνουμε χορτοφάγοι ή βίγκαν), είτε προσπάθειες να μην επιβαρύνουμε με τις καθημερινές μας ενέργειες το περιβάλλον (π.χ. να κάνουμε ανακύκλωση στα σκουπίδια μας, να χρησιμοποιούμε μέσα μαζικής μεταφοράς, κ.τ.λ.), είτε προσπάθειες να περάσουμε αυτή τη συμπεριφορά σε άλλους ανθρώπους (π.χ. στην εκπαίδευση των παιδιών). Επιπλέον, αν έχουμε κατοικίδια ζώα πρέπει να δείχνουμε υπευθυνότητα για τη φροντίδα τους και να τα αντιμετωπίζουμε ως συντρόφους, όχι ως παιχνίδια, που όταν τα βαρεθούμε τα εγκαταλείπουμε στους δρόμους. Όπως είδαμε, τις τελευταίες δεκαετίες όλο και περισσότεροι άνθρωποι ευαισθητοποιούνται στο ζήτημα της μεταχείρισης των ζώων με σεβασμό και αυτό είναι αρκετά ελπιδοφόρο ως προς τις προσδοκίες μας για το μέλλον.

# *Βιβλιογραφία*

**Ξενόγλωσση :**


- Armstrong, S. J. & Botzler, R.G. (2003). *The Animal Ethics Reader*. London/New York: Routledge.
- Barile, F.A. (2007). *Principles of Toxicology Testing*. U.S., Boca Raton: CRC Press.
- Beauchamp, T. L. & Frey, R.G. (2013). *The Oxford handbook of animal ethics*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Beauchamp, T.L. (2013). Rights Theory and Animal Rights. In *The Oxford handbook of animal ethics*. T. L. Beauchamp & R. G. Frey (ed). New York/Oxford: Oxford University Press, σσ. 198-222.
- Beirne, P. & South, N. (ed.). (2007). *Issues in Green Criminology – Confronting harms against environments, humanity and other animals*. U.S.A., Portland, Oregon: Willan Publishing, σσ. 114-139.
- Callicott, J.B. (1989). *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, σσ. 39-48.
- Carruthers, P. (2013). Animal Mentality: Its character, extent, and moral significance. In *The Oxford handbook of animal ethics*. T. L. Beauchamp & R. G. Frey (ed). New York/Oxford: Oxford University Press, σσ. 373-401.
- Carruthers, P. (1992). *The animals issue: moral theory in practice*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Cavalieri, P. (2001). *The animal question: why nonhuman animals deserve human rights*. (Traslated by Catherine Woollard). Oxford/New York: Oxford University Press.
- Cavalieri, P. & Singer, P. (ed.) (1996). *The Great Ape Project-Equality beyond Humanity*. New York: St. Martin's Griffin.

- Clingerman, K. (1990). *The $LD_{50}$ (Median Lethal Dose and $LC_{50}$ (Median Lethal Concentration) Toxicity Tests, January 1980-August 1990*. U.S., Beltsville: National Agricultural Library.
- Dawkins, M. S. (2006). The Scientific Basis for Assessing Suffering in Animals. In *In Defense of Animals – The Second Wave*. P. Singer (ed.). Malden, U.S.A. : Blackwell Publishing, σσ. 26-39.
- DeGrazia, D. (2006). On the Question of Personhood beyond Homo sapiens. In *In Defense of Animals – The Second Wave*. P. Singer (ed.). Malden, U.S.A. : Blackwell Publishing, σσ. 40-51.
- DeGrazia, D. (2001). *Taking animals seriously: mental life and moral status*. New York : Cambridge university Press.
- Donovan, J. (1993). Animal rights and feminist theory. In *Ecofeminism: Women, Animals, Nature.* Greta Gaard (ed). Philadelphia: Temple University Press, σσ. 167-194.
- Edwards, R. (1993). Tom Regan's Seafaring Dog and (Un) Equal Moral Worth. In *Between the Species*, σσ. 231-235.
- Frey, R. G. (2013) Utilitarianism and animals. In *The Oxford handbook of animal ethics*. T. L. Beauchamp & R. G. Frey (ed). New York/Oxford : Oxford University Press, σσ. 172-193.
- Frey, R.G. (1987). Autonomy and the Value of Animal Life. In *The Monist*, σσ. 50-63.
- Frey, R.G. (1983). *Rights, Killing, and Suffering*. Oxford: Basil Blackwell.
- Frey, R.G. (1980). *Interests and Rights: The Case Against Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Garner, R. (2005). *Animal ethics*. Cambridge/ Malden: Polity.
- Garner, R. (2005). *The political theory of animal rights.* Manchester/ New York: Manchester University Press.
- Gilligan, C. (1987). Moral Orientation and Moral Development. In *Women and moral Theory.* Eva Feder Kitay and Diana T. Meyers (ed). Lanham, Boudler, New York, Oxford: Rowman and Littlefield, σσ.19-36.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development.* Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Hills, A. (2005). *Do animals have rights?.* Thriplow, Cambridge: Icon Books.
- Hursthouse, R. (2013). Virtue ethics and the treatment of animals. In *The Oxford handbook of animal ethics*. T. L. Beauchamp & R. G. Frey (ed). New York/Oxford: Oxford University Press, σσ. 119-141.
- Hursthouse, R. (2000). *Ethics, humans, and other animals: an introduction with readings*. London/ New York: Routledge.
- Jamieson, D. (2002). On the Ethics of the Use of Animals in Science (with Tom Regan). In *Morality's progress – Essays on Humans, Other Animals, and the Rest of Nature.* Oxford: Clarendon Press, σσ. 103-139.
- Jamieson, D. (1990). Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights. In *Ethics*, σσ. 349-362.

- Korsgaard, C. (2013). Interacting with animals: a Kantian account. In *The Oxford handbook of animal ethics*. T. L. Beauchamp & R. G. Frey (ed). New York/Oxford: Oxford University Press, σσ. 91-111.
- Korsgaard, C. M. (2009). *Self-constitution : agency, identity and integrity*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Matheny, G. (2006). Utilitarianism and Animals. In *In Defense of Animals – The Second Wave*. P. Singer (ed.). Malden, U.S.A.: Blackwell Publishing, σσ. 13-25.
- Midgley, M. (1983). *Animals and why they matter*. Athens/Georgia: University of Georgia Press.
- Nussbaum, M. C. (2013). The Capabilities approach and animal entitlements. In Beauchamp, T. L. & Frey, R. G. (ed.). *The Oxford Handbook of animal Ethics.* New York, Oxford: Oxford University Press, σσ. 228-248.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership.* Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, σσ. 325-407.
- Pluhar, E. (1995). *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals.* Durham and London: Duke University Press.
- Regan, T. (2007). Vivisection: the case for abolition. In *Issues in Green Criminology – Confronting harms against environments, humanity and other animals*. Piers Beirne & Nigel South (ed.) U.S.A., Portland, Oregon: Willan Publishing.
- Regan, T. (2004). *The case for animal rights*. California: University of California press.
- Regan, T. (2003). *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman and Littlefield.
- Regan, T. (2001). *Defending Animal Rights*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Regan, T., Singer, P. (1989). *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice Hall.
- Rowlands, M. (2013). Animals that act for moral reasons. In *The Oxford handbook of animal ethics*. T. L. Beauchamp & R. G. Frey (ed). New York/Oxford: Oxford University Press, σσ. 519-543.
- Rowlands, M. (2009). *Animal Rights – Moral Theory and Practice*. University of Miami, Florida, U.S.A.: Palgrave macmillan.
- Sapontzis, S. (1987). *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Sapontzis, S. (1995). On Exploiting Inferiors. In *Between the Species*, σσ. 1-24.
- Singer, P. (ed.). (2006). *In Defense of Animals – The Second Wave*. Malden, U.S.A. : Blackwell Publishing.
- Sumner, L. W. (1986). Tom Regan, The Case for Animal Rights. In *Nous*, σσ. 425-434.

## Ελληνόγλωσση :


- Κουντάκη, Δ. (2019). *Ζώα και ηθική – Μια ανθρωποκεντρική προσέγγιση*. Αθήνα : Σμίλη.
- Kant, I. (1984). *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*. (Εισ.-Μτφ.-Σχολ. Γιάννης Τζαβάρας). Αθήνα – Γιάννινα : Δωδώνη.
- Kenny, A. (Επιμ.). (2005). *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*. (Μτφ. Δέσποινα Ρισσάκη). Αθήνα : Νεφέλη.
- Λαβράνου Α. (2010). *Γνώση και Πράξη. Για τη σχέση θεωρητικού και πρακτικού Λόγου στον Ιμμάνουελ Καντ.* Αθήνα : Πόλις.
- Mill, J.S. (2002). *Ωφελιμισμός*. (Εισ.-Μτφ.-Σχολ. Φιλήμων Παιονίδης). Αθήνα : Πόλις.
- Πλάγγεσης, Γ. (2009). *Νεότερη Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία – Φιλοσοφικός λόγος, κριτική της θρησκείας και ιδεολογία*. Αθήνα : Κριτική.
- Singer, P. & άλλοι (2012). *Ζώα και ηθική*. (Μτφ. Κώστας Αλεξίου κ.α.- Επιμ. Σταύρος Καραγεωργάκης). Θεσσαλονίκη : Αντιγόνη.
- Singer, P. (2010). *Η απελευθέρωση των ζώων* (Μτφ.-Επιμ. Σταύρος Καραγεωργάκης). Θεσσαλονίκη : Αντιγόνη.
- Σταμάτης, Κ. (2013). *Φιλοσοφία και Οικολογική Ηθική*. Αθήνα : νήσος.


## Διδακτορικές διατριβές:


- Δήμητρα Κουντάκη, «Ζώα και Ηθική, μια μη ανθρωποκεντρική προσέγγιση», Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών, Ρέθυμνο, 2019.
- Σταύρος Καραγεωργάκης, «Περιβαλλοντική Ηθική και Πολιτική Οικολογία, Οι υποχρεώσεις μιας οικολογικής κοινωνίας απέναντι στον μη ανθρώπινο κόσμο», Διδακτορική διατριβή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Σχολή Εφαρμοσμένων Μαθηματικών και Φυσικών Επιστημών, Τμήμα Μεθοδολογίας της Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης, Θεσσαλονίκη, 2006.
- Καλλίστη Τέγου, «Η προστασία του φυσικού περιβάλλοντος ως πρόβλημα φιλοσοφικό, ηθικό και νομικό», Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Τμήμα Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικής-Ψυχολογίας, Τομέας Φιλοσοφίας, Ιωάννινα, 2004.

## Σχετικές ιστοσελίδες :

- **http://www.bbc.co.uk/ethics/animals/rights/rights_1.shtml** → Η επίσημη σελίδα για «Animal rights» (πρόσβαση 4/3/2020)
- **http://regan.animalsvoice.com** → Η επίσημη σελίδα του Tom Regan (πρόσβαση 4/3/2020)
- **http://www.cultureandanimals.org** →Η επίσημη σελίδα του "Culture and Animals Foundation" (πρόσβαση 4/3/2020)
- **https://www.lib.ncsu.edu/findingaids/mc00236** → NCSU LIBRARIES, Tom Regan Papers (πρόσβαση 4/3/2020)
- **http://animalsvoice.com** → The animals voice (πρόσβαση 4/3/2020)
- **http://arzone.ning.com** → Animal Rights Zone (πρόσβαση 4/3/2020)
- **http://humanisticecology.blogspot.com** (πρόσβαση 4/3/2020)
- **https://en.wikipedia.org/wiki/Tom_Regan** (πρόσβαση 4/3/2020)

## Βίντεο σχετικά με τον Regan στο διαδίκτυο:

- **https://www.youtube.com/watch?v=Y5RRLBC1S3w** → Tom Regan, A Case for Animal Rights, διάλεξη το 1989 στη Μεγάλη Βρετανία (πρόσβαση 4/3/2020)
- **https://www.youtube.com/watch?v=AwNoBYeBW0o** → Animal rights philosopher Tom Regan on the Late Late show Part 1 of 4 (πρόσβαση 4/3/2020)
- **https://www.youtube.com/watch?v=hdE6IGl3Vu4** → Tom Regan interviewed on the Late Late Show . Part 2 of 4 (πρόσβαση 4/3/2020)
- **https://www.youtube.com/watch?v=2w8Tbrpfqhk** → Tom Regan on the Late Late Show. Part 3 of 4 (πρόσβαση 4/3/2020)
- **https://www.youtube.com/watch?v=ucv9fx-X4FM** → Tom Regan interviewed on the Late Late Show Part 4 of 4 (πρόσβαση 4/3/2020)
- **https://www.youtube.com/watch?v=jGyCxnMdpUg** → Professor Tom Regan: An Introduction to Animal Rights, από διάλεξη στη Γερμανία στις 24/5/2006 (πρόσβαση 4/3/2020)
- **https://youtu.be/QfcWB2tUsTs** → Συνέντευξη τον Απρίλιο του 2014 στον Regan με θέμα το λόγο του στο L.A. το 1988 "War on Vivisection" (πρόσβαση 4/3/2020)
- **https://youtu.be/zIKcPthHTz8** → Ο λόγος του Regan το 1988 με θέμα "War on Vivisection" (πρόσβαση 4/3/2020)