



Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων
Σχολή Επιστημών της Αγωγής
Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης

Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών
«Επιστήμες της Αγωγής»
Κατεύθυνση: «Ανθρωπιστικές Επιστήμες στην Εκπαίδευση»

Θέμα:

Ηθικά Ζητήματα στη Φιλοσοφία των Ζώων

Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία

Ιωάννα Αγγέλη

(Αρ. Μητρώου: 348)

Τριμελής Εξεταστική Επιτροπή:

Επιβλέπουσα: Μαρία Πουρνάρη, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Π.Τ.Δ.Ε.

Μέλη: Σουζάννα-Μαρία Νικολάου, Επίκουρη Καθηγήτρια Π.Τ.Δ.Ε.
Σταμάτης Πορτελάνος, Επίκουρος Καθηγητής Π.Τ.Δ.Ε.

Ιωάννινα 2017

Ηθικά Ζητήματα στη Φιλοσοφία των Ζώων

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα εργασία εξετάζει τα ηθικά φιλοσοφικά ζητήματα που αφορούν τις σχέσεις των ανθρώπων με τα μη έλλογα όντα, ιδιαίτερα τα ζώα. Τα ζητήματα που αναλύονται συνοψίζονται στα εξής ερωτήματα: Ποιο είναι το ηθικό καθεστώς των ζώων; Ποια πρέπει να είναι η στάση μας απέναντι τους; Πώς καθορίζονται τα κριτήρια της ηθικής αντιμετώπισής τους; Η σύντομη ιστορική εξέταση των ηθικών θεωριών οι οποίες εκφράζουν άποψη για το επίδικο ζήτημα, αναδεικνύει ότι ο ειδισμός συνιστά θεμελιώδη οντολογική προϋπόθεση για την ανθρωποκεντρική προκατάληψη της απόλυτης διάκρισης των ειδών. Η έρευνα της αναζήτησης εναλλακτικών θεωρήσεων ηθικής στάσης των ανθρώπων απέναντι στα ζώα εστιάζει το ενδιαφέρον της σε συνεπειοκρατικές θεωρίες όπως ο ωφελιμισμός, σε δεοντολογικές θεωρίες όπως η ηθική του καθήκοντος και η συμβολαιοκρατική θεωρία ως συμφωνία πάνω σε θέσεις ηθικών αρχών που αφορούν την ανθρώπινη ηθική για τα ζώα. Υποστηρίζεται η βιοκεντρική ηθική που αποδίδει εγγενή αξία στην ιδιότητα της ζωής και ανοίγει τον ηθικό χώρο, ώστε τα ζώα να ενταχθούν σε αυτόν ως έμβια όντα.

Έννοιες-κλειδιά: Ηθική των Ζώων, ειδισμός, ανθρωποκεντρισμός, βιοκεντρισμός, εγγενής και εργαλειακή αξία

ABSTRACT

The current project reviews the ethical philosophical issues concerning the relations between humans and non-rational beings, especially animals. The issues discussed are summarized in the following questions: Which is the moral status of animals? What should be our attitude facing them? How can be determined the criteria of ethical attitude? The brief historical review of ethical theories which express aspect on the issue in dispute, give prominence that speciesism is a fundamental ontological condition for the anthropocentric discrimination of the absolute distinction of species. The Research in pursuance of alternative theories about human's ethical attitudes consider animals, focuses on consequentialist theories such as utilitarianism, in deontological theories such as the moral of duty and the contractarian theory as an agreement on ethical principle concerning human morality for animals. Supported the biocentric ethic that attributes intrinsic value to the status of life and admits the moral field in order to integrate animals as living beings.

Key Concepts: Animal Ethics, speciesism, anthropocentrism, biocentrism, inherent and instrumental value.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή	4
-----------------------	---

Κεφάλαιο Πρώτο: Από τον θεοκεντρισμό στον ανθρωποκεντρισμό

1.1 Παλαιά Διαθήκη και θεοκεντρισμός.....	8
1.2 Τα ζώα ως μέσο για τον άνθρωπο στον Αριστοτέλη	9
1.3 Χριστιανισμός και ανθρωποκεντρισμός.....	13
1.4 Η ιεραρχία των όντων στον Aquinas.....	15
1.5 Τα ζώα ως άλογα όντα στον Hobbes.....	17
1.6 Τα ζώα ως μηχανές στον Descartes	18
1.7 Τα ζώα ως ασύνειδα όντα στον Kant	20

Κεφάλαιο Δεύτερο: Ηθικές θεωρίες για τα ζώα

2.1 Ο κλάδος «Ηθική των Ζώων».....	24
2.2 Η ηθική οντολογία του ειδισμού.....	27
2.3 Η διάκριση εγγενούς και εργαλειακής αξίας.....	33
2.4 Ο ωφελμισμός	37
2.5 Η δεοντοκρατία.....	41
2.6 Το κοινωνικό συμβόλαιο.....	47

Κεφάλαιο Τρίτο: Από τον ανθρωποκεντρισμό στον βιοκεντρισμό

3.1 Η διάκριση έλλογων και μη έλλογων όντων.....	52
3.2 Το συναίσθημα και η συμπάθεια.....	58
3.3 Η αίσθηση του πόνου.....	63
3.4 Η βιοκεντρική στροφή.....	65
3.5 Θεωρίες δικαιωμάτων των ζώων και ηθικές υποχρεώσεις των ανθρώπων.....	69
3.6 Το κίνημα για την υπεράσπιση των ζώων.....	75

Επίλογος	79
-----------------------	----

Βιβλιογραφία	82
---------------------------	----

Εισαγωγή

Η αμφιλεγόμενη επιτυχία των μεγάλων επιστημονικών επιτευγμάτων που επέδρασαν σε όλες τις όψεις της κοινωνικής και πολιτικής ζωής οδήγησε σε ηθικά διλήμματα που αφορούσαν τη χρήση των νέων επιστημονικών δεδομένων. Αρνητικές συνέπειες, όπως η ρύπανση του περιβάλλοντος, το φαινόμενο του θερμοκηπίου, τα όπλα μαζικής καταστροφής, η κακομεταχείριση των ζώων για κερδοσκοπικούς ή άλλους σκοπούς, κ.ά., οδήγησαν στην ανάγκη να υιοθετηθούν νέες παραδοχές, να καθοριστούν νέα κριτήρια και να υιοθετηθούν ηθικές κανονιστικές αρχές, οι οποίες θα είναι ελεγμένες όχι μόνον ως προς τις συνέπειες, αλλά και τις προϋποθέσεις τους, προσανατολισμένες στο αίτημα μιας ηθικής κοινωνικής πραγματικότητας.

Απόρροια των παραπάνω ζητημάτων ήταν η ένταξη της προβληματικής για τα ζώα εντός του κλάδου της Ηθικής. Η Ηθική, εν γένει, έχοντας ως αντικείμενο της έρευνάς της την ανθρώπινη πράξη, πραγματεύεται φιλοσοφικά τον πρακτικό λόγο σύμφωνα με τον οποίο πρέπει να πράττει κανείς, ούτως ώστε οι πράξεις του να είναι ηθικά δικαιολογημένες. Η Εφαρμοσμένη Ηθική ως κλάδος εφαρμογής της Ηθικής σε πρακτικά ζητήματα της ζωής και του βίου, υποδιαιρέθηκε σε επιμέρους τομείς. Η Βιοηθική, η Ηθική της Ιατρικής, η Περιβαλλοντική Ηθική, η Ηθική του Δικαίου, αλλά και ο κλάδος «Ηθική των Ζώων» (Animal Ethics), είναι μερικοί από αυτούς.

Το βιβλίο του Peter Singer, *Η Απελευθέρωση των Ζώων (Animal Liberation)*, που εκδόθηκε το 1975 και μεταφράστηκε σε πολλές γλώσσες, άσκησε τεράστια επιρροή στη σύγχρονη ηθική συζήτηση για τα ζώα και έδωσε την ευκαιρία να συστηματοποιηθεί η φιλοσοφική εξέταση όσον αφορά τα δικαιώματά τους. Επίσης, η απήχυσή του συνέβαλε ώστε πολλά κράτη να προβούν σε αλλαγές νομοθεσιών για τη μεταχείριση των ζώων και την ηθική υπεράσπιση τους.

Αργότερα, ο Tom Regan, υπέρμαχος της υπόθεσης για την υπεράσπιση των δικαιωμάτων των ζώων και βασικό μέλος του κινήματος αυτού, το 1985, στο βιβλίο του, *Υπεράσπιση των ζώων (Defense of Animals)*, υποστήριξε την πλήρη απαγόρευση της χρήσης των ζώων ως πειραματόζωων και πρότεινε τη διάλυση της εμπορικής κτηνοτροφίας, ακόμη και τον τερματισμό του κυνηγιού. Σύμφωνα με τον Regan, τα ζώα έχουν δικαιώματα, γι' αυτό τους οφείλουμε μια ιδιαίτερη μεταχείριση με περισσότερο σεβασμό, ώστε να μη χρησιμοποιούνται για αλλότριους σκοπούς, όπως,

για παράδειγμα, η χρησιμοποίησή τους από ερευνητικά κέντρα, πανεπιστήμια και επιχειρήσεις διαφόρων ειδών.

Με την παραδοχή ότι ηθική μιας κοινωνίας συστήνεται στη βάση της αναγνώρισης ορισμένων ηθικών κριτηρίων και της εφαρμογής των αντίστοιχων κανόνων συμπεριφοράς στην πράξη, χρειάστηκε να εξεταστούν, εξ ύπαρχής, οι δέουσες πρακτικές απέναντι στα ζώα από τη σκοπιά του ηθικού προβληματισμού.

Για παράδειγμα, η ανθρωποκεντρική στάση διατείνεται πως ο άνθρωπος δεν μπορεί να έχει κανένα καθήκον ή υποχρέωση που να τον δεσμεύει όσον αφορά την συμπεριφορά του απέναντι στα μη ανθρώπινα όντα, καθόσον οι άνθρωποι είναι το μοναδικό είδος που έχει εγγενή αξία. Τα επιχειρήματα που συνθέτουν μια κριτική κατανόηση των διαφορετικών φιλοσοφικών απόψεων πάνω στο ζήτημα ηθική και ζώα μάς δίνουν τη δυνατότητα να εντοπίσουμε ανεπάρκειες ή αντιφάσεις που μπορούν και πρέπει να οδηγήσουν στη βελτίωση των σχετικών θεωρήσεων, αλλά και στην αλλαγή των σχετικών πρακτικών απέναντι στα ζώα.

Η παρούσα εργασία σκοπό έχει να μελετήσει τα φιλοσοφικά ερωτήματα που αφορούν, κατά κύριο λόγο, την ηθική στάση του ανθρώπου απέναντι στα ζώα, λαμβάνοντας υπόψη την ιστορική εξέλιξη της σχετικής φιλοσοφικής προβληματικής. Τα ερωτήματα που τίθενται στο πλαίσιο αυτής της εργασίας είναι: Πρώτον, ποια είναι τα κριτήρια με βάση τα οποία δικαιολογείται μια ηθική κρίση για το πρακτέο; Δεύτερον, ποια ηθική στάση οφείλουμε να έχουμε προς τα όντα που δεν ανήκουν στο είδος *homo sapiens*; Τρίτον, τι κομίζει η διάκριση ανθρωποκεντρισμού και βιοκεντρισμού; Τέταρτον, έχουν τα ζώα συμφέροντα και δικαιώματα και εμείς ως άνθρωποι καθήκοντα και υποχρεώσεις προς αυτά;

Στην παρούσα εργασία η αναγνώριση των δικαιωμάτων στα ζώα ερευνάται διά του τρόπου με τον οποίο σημασιολογείται ο όρος «δικαίωμα», καθώς και η έννοια «δικαιώματα των ζώων», όπως αυτά θεμελιώνονται στην ηθική που πρέπει να αποκτήσει και νομική έκφραση. Αναλύονται ορισμένες βασικές ηθικές θεωρίες οι οποίες εξετάζουν το «ηθικό καθεστώς» (*ethical status*) των ζώων, για να απαντηθούν τα σχετικά ηθικά ζητήματα.

Στο πλαίσιο αυτό, εξετάζεται ο χαρακτήρας της ηθικής ως προς τα ζώα από τον τρόπο που γίνεται κατανοητή η διαφορετικότητα του ανθρωπίνου όντος σε σχέση με τα άλλα όντα της φύσης, σύμφωνα με τη θεωρία του ειδισμού, τη θεωρία του ωφελιμισμού και τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, για να εξετασθεί το αίτημα

της εγγενούς αξίας κάθε έμβιου όντος, καθώς και η διάκριση των όντων με βάση τα έλλογα και μη έλλογα χαρακτηριστικά τους. Συζητούνται οι ηθικές συνέπειες της ανθρωποκεντρικής αντίληψης για τα ζώα και εξετάζεται κριτικά η αντιμετώπιση των ζώων από τον άνθρωπο για να τεθούν προς εξέταση, σε συνάφεια με τα δικαιώματά τους, ζητήματα όπως και ο σεβασμός των ζώων και η ευημερία τους, αλλά και τα καθήκοντα που οφείλουν να έχουν οι άνθρωποι για την προστασία τους.

Η εργασία αυτή επικεντρώνει το ενδιαφέρον της, κατά κύριο λόγο, σε ηθικά ζητήματα που αφορούν τη στάση των ανθρώπων απέναντι στα ζώα, αναλύει τις σχετικές έννοιες της ηθικής, αλλά και τις οντολογικές παραδοχές στις οποίες αυτές στηρίζονται στο πλαίσιο του ευρύτερου κλάδου «Φιλοσοφία των Ζώων».

Η εργασία δομείται σε τρία κεφάλαια. Στο πρώτο κεφάλαιο με τίτλο «Από τον θεοκεντρισμό στο ανθρωποκεντρισμό», παρουσιάζονται ορισμένες βασικές θεωρητικές προσεγγίσεις οι οποίες στην ιστορική τους εξέλιξη διαμόρφωσαν την ηθική στάση των ανθρώπων στον δυτικό κόσμο. Διαπιστώνεται ότι ο ανθρωποκεντρισμός είναι η κοινή παραδοχή των παραπάνω, ώστε κανένα καθήκον να μην υποχρεώνει τον άνθρωπο να έχει ηθική συμπεριφορά απέναντι στα μη ανθρώπινα όντα, εφόσον ο άνθρωπος θεωρείται το ανώτερο είδος στη φύση. Μετά τη θεοκεντρική θεώρηση της Παλαιάς Διαθήκης, η θέση της ανθρωποκεντρικότητας θα χαρακτηρίσει τις θεωρήσεις του Αριστοτέλη, του Χριστιανισμού, του μεσαιωνικού Thomas Aquinas, του Thomas Hobbes και του René Descartes της νεότερης φιλοσοφίας, καθώς και του Immanuel Kant του ώριμου Διαφωτισμού. Η βασική αντίληψη που θα διαπιστωθεί ότι διατρέχει αυτόν τον ιστορικό ορίζοντα είναι ότι, επειδή τα ζώα δεν είναι έλλογα και δεν έχουν συνείδηση, δεν μπορεί να έχουν ηθική υπόσταση.

Το δεύτερο κεφάλαιο με τίτλο «Ηθικές θεωρίες για τα ζώα» εξετάζει τις βασικές αντιλήψεις που απαντούν εντός του κλάδου της «Ηθικής των Ζώων» και αναλύει τις συναφείς έννοιες με τις οποίες αναπτύσσονται οι σχετικές ηθικές προσεγγίσεις στα ζητήματα ηθικής συμπεριφοράς των ανθρώπων απέναντι στα ζώα. Παρουσιάζονται οι θεωρίες του ειδισμού, της διάκρισης εγγενούς και εργαλειακής αξίας, του ωφελιμισμού, της εγγενούς και της εργαλειακής αξίας και η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου. Ελέγχονται κριτικά οι παραπάνω θεωρίες ως προς την ορθότητα και επάρκειά τους, στοιχειοθετώντας την επιχειρηματολογική αντιπαράθεση τους, στο ευρύτερο πλαίσιο της «Φιλοσοφίας των Ζώων».

Στο τρίτο κεφάλαιο της εργασίας, με τίτλο «Από τον ανθρωποκεντρισμό στον βιοκεντρισμό» προσδιορίζεται η διάκριση έλλογων και άλογων όντων και καταδεικνύονται ο ρόλος των συναισθημάτων και της ενσυναίσθησης, καθώς και η αίσθηση του πόνου ως χαρακτηριστικών γνωρισμάτων της υπόστασης των ζώων, προκειμένου να επαναξιολογηθεί η θέση για την απόδοση δικαιωμάτων στα ζώα και την ανάληψη καθηκόντων υπεράσπισής τους από τον άνθρωπο. Υποστηρίζεται ότι η δικαιολόγηση της ηθικής μας στάσης απέναντι στα ζώα προϋποθέτει την απόρριψη του ανθρωποκεντρισμού και την αναγκαία στροφή στη βιοκεντρική προοπτική. Πρόταγμα της μελέτης αυτής είναι η ενίσχυση του κινήματος για την υπεράσπιση των ζώων και ο εμπλουτισμός της φιλοσοφικής συζήτησης για τα επίμαχα και ανοικτά προβλήματα.

Στον επίλογο, διατυπώνονται συμπεράσματα σχετικά με τη αναγκαία στάση του ανθρώπου και τη συμπεριφορά του προς τα ζώα, λαμβάνοντας υπόψη συγκεκριμένες οντολογικές παραδοχές για τη φύση των ζώων και συνάγοντας τις ηθικές αξίες που τους αφορούν και είναι σύμφωνες με την ανθρώπινη ορθολογικότητα και κοινωνικότητα.

Η θέση που επιχειρεί να υποστηρίξει η εργασία αυτή είναι ότι, εφόσον ο άνθρωπος σχετίζεται με τα ζώα στο κοινό οικολογικό πλαίσιο της φύσης αλλά και της κοινωνίας μέσα στην οποία εντάσσονται οι σχέσεις του με όλα τα έμβια όντα, κρίνεται απαραίτητος ο κριτικός επαναπροσδιορισμός της στάσης και της συμπεριφοράς του απέναντι στα ζώα. Η νέα προβληματική για την απόδοση ηθικής αξίας στην ευζωία των ζώων επιτάσσει την αλλαγή της αντίληψης για τη σχέση του ανθρώπου με τα άλλα μη ανθρώπινα ζώα, με την προσδοκία ενός αλληλέγγυου κόσμου, όπου οι ανθρώπινες κοινωνίες θα αναγνωρίζουν τις υποχρεώσεις τους και θα απονέμουν στα ζώα τα δικαιώματα που αξίζουν.

Κεφάλαιο Πρώτο: Από τον θεοκεντρισμό στον ανθρωποκεντρισμό

1.1 Παλαιά Διαθήκη και θεοκεντρισμός

Χαρακτηριστική θέση της Παλαιά Διαθήκης είναι περισσότερο θεοκεντρική παρά ανθρωποκεντρική. Ενώ όμως όλα δημιουργήθηκαν για να δοξάζουν το Θεό δεν υπονοείται μια καίρια διχοτόμηση μεταξύ ανθρώπων και ζώων. Ο Θεός της Παλαιά Διαθήκης φρόντισε να εξασφαλίσει μέσω του Νώε πως όλα τα είδη θα επιζούσαν μετά τον κατακλυσμό, ενώ η υπόσχεση που έδωσε με τη μορφή του ουράνιου τόξου απευθυνόταν όχι μόνο προς τον Νώε και τους απογόνους του αλλά προς όλα τα πλάσματα της Γης. Μέσα από την Παλαιά Διαθήκη γίνεται ξεκάθαρο ότι οι άνθρωποι πρέπει να φροντίζουν τα ζώα τους, ενώ υπάρχουν αποσπάσματα από το βιβλίο των *Παροιμιών* που ο Θεός ζητά από τους ανθρώπους να είναι «καλοί ποιμένες» δηλαδή τα ζώα να μην αντιμετωπίζονται με βαναυσότητα.¹

Η βιβλική διήγηση της δημιουργίας του κόσμου δηλώνει ξεκάθαρα τις σχέσεις μεταξύ του ανθρώπου και του ζώου στο βιβλίο της *Γενέσεως*:

«... Και είπεν ο Θεός εξαγάτω η γη ψυχὴν ζώσαν κατὰ γένος, τετράποδα και ερπετά και θηρία της γης κατὰ γένος και εγένετο ούτως και εποίησεν ο Θεός τα θηρία της γης κατὰ γένος, και τα κτήνη κατὰ γένος αυτών και πάντα τα ερπετά της γης κατὰ γένος αυτών, και είδεν ο Θεός, ότι καλά και είπεν ο Θεός ποιήσωμεν άνθρωπον κατ' εικόνα ημετέραν και καθομοίωσιν, και αρχέτωσαν των ιχθύων της θαλάσσης και των πετεινών του ουρανού και των κτηνών και πάσης της γης και πάντων των ερπετών των ερπόντων επί γης και εποίησεν ο Θεός τον άνθρωπον κατ' εικόνα Θεού εποίησεν αυτόν, άρσεν και θήλυ εποίησεν αυτούς και ευλόγησεν αυτούς ο Θεός λέγων: αυξάνεσθε και πληθύνεσθε και πληρώσατε την γην και κατακυριεύσατε αυτής και άρχετε των ιχθύων της θαλάσσης και των πετεινών του ουρανού και πάντων των κτηνών και πάσης της γης και πάντων των ερπετών των ερπόντων επί της γης.»²

Παραχώρησε, επομένως, ο Θεός στον άνθρωπο το δικαίωμα να κυριαρχεί πάνω σε όλα τα έμβια όντα.³ Στον Κήπο της Εδέμ αυτή η κυριαρχία του ανθρώπου δεν περιείχε τη θανάτωση άλλων ζώων για τροφή, αφού στην αρχή οι άνθρωποι ζούσαν

¹ Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος. (2002). *Περιβαλλοντική Ηθική*. Αθήνα: Gutenberg, σσ. 69-70.

² Γένεση. (2012). Στο *Η Αγία Γραφή* (μτφρ. Σ. Φίλος). Αθήνα: Πέργαμος.

³ Singer, Peter. (2010). *Η Απελευθέρωση των ζώων*. (επιμ. Σ. Καραγεωργάκης, μτφρ. Σ. Καραγεωργάκης). Θεσσαλονίκη: Κέντρο πληροφόρησης Αντιγόνη, σ. 300.

από τα φρούτα των δένδρων και τα χόρτα. Ο άνθρωπος κυριαρχούσε στον επίγειο παράδεισο και η κυριαρχίας του ήταν ένας ευμενής δεσποτισμός. Ωστόσο μετά την πτώση του ανθρώπου, η θανάτωση των ζώων ήταν επιτρεπτή. Ο Θεός πριν οδηγήσει τον Αδάμ και την Εύα έξω από τον Κήπο της Εδέμ τους έντυσε με δέρματα ζώων. Ο γιός τους Άβελ ήταν βοσκός προβάτων και ενίοτε έκανε προσφορές στο Θεό από το κοπάδι του. Μετά τον κατακλυσμό ο Νώε προσέφερε σφάγια ως θυσία προς τον Θεό. Ο Θεός ανταπέδωσε ευλογώντας τον Νώε και τους γιους του δίδοντας την έγκριση για την κυριαρχία τους ανθρώπου στα ζώα.⁴

Ενώ στην αρχική κατάσταση, δηλαδή στην κατάσταση της αθωότητας, οι άνθρωποι ήταν χορτοφάγοι, ύστερα από την πτώση και τον κατακλυσμό δόθηκε η άδεια από το Θεό να προστεθούν και τα ζώα στη διατροφή τους. Ο προφήτης Ησαΐας, εκτός από την ανθρώπινη αλαζονεία της κυριαρχίας, καταδίκασε τις θυσίες ζώων, επικαλούμενος το όραμα του, σύμφωνα με το οποίο ο λύκος πρέπει να κατοικεί με το πρόβατο, το λιοντάρι να τρώει άχυρα. Αυτό βέβαια ήταν ένα ουτοπικό όραμα. Μέσα στα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης υπάρχουν σκόρπια διάφορα αποσπάσματα τα οποία ως ένα βαθμό ενθαρρύνουν ώστε τα ζώα να μην αντιμετωπίζονται με αδικαιολόγητη βαναυσότητα αλλά με καλοσύνη και η «κυριαρχία» του ανθρώπου να νοείται ως «διαχείριση». Πάντως η γενική άποψη που διατυπώνεται στη *Γένεση* είναι ότι το ανθρώπινο είδος έχει τη θεϊκή άδεια να σκοτώνει τα ζώα και να τρέφεται από αυτά.⁵

1.2 Τα ζώα ως μέσο για τον άνθρωπο στον Αριστοτέλη

Στην αρχαία Ελλάδα, η οποία είναι προπομπός της δυτικής σκέψης, δεν υπήρχε ενιαία ελληνική σκέψη, στο βαθμό που υπήρχαν διάφορες αντίπαλες σχολές. Ένας από τους υποστηρικτές των ζώων θεωρείται ο Πυθαγόρας, που εικάζεται ότι ήταν χορτοφάγος, και ενθάρρυνε τους μαθητές του να αντιμετωπίζουν τα ζώα με σεβασμό, καθόσον πίστευε ότι οι ψυχές των νεκρών ανθρώπων μετοικούν σε αυτά. Από την άλλη πλευρά, ο Αριστοτέλης μαθητής του Πλάτωνα, αποδεχόμενος τη δουλεία, πίστευε ότι τα ζώα υπάρχουν με σκοπό να εξυπηρετούν τους ανθρώπους. Παρότι κάποια είδη ζώων παρουσιάζουν ομοιότητες με τον άνθρωπο, επειδή τα ζώα δεν είναι

⁴ Ο.π., Singer, P., σ. 301.

⁵ Ο.π., Singer, P., σσ. 302-303.

λογικά όντα, δεν μπορεί να θεωρηθεί, ότι έχουν ηθική υπόσταση. Ο Αριστοτέλης θεωρούσε δικαίωμα των ανθρώπων να κυριαρχούν στα άλλα ζώα, με βάση την οντολογική παραδοχή ότι στη φύση υπάρχει μια ιεραρχία, με συνέπεια τα όντα που έχουν μειωμένες διανοητικές ικανότητες να θεωρείται πως υπάρχουν για χάρη αυτών που έχουν ανεπτυγμένες. Επομένως, τα φυτά υπάρχουν χάριν των ζώων, τα ζώα υπάρχουν χάριν των ανθρώπων και τα μεν ήμερα ζώα υπάρχουν και για τροφή και για άλλη χρήση, ενώ τα άγρια, αν όχι όλα, πάντως τα περισσότερα υπάρχουν για τη διατροφή του ανθρώπου και για άλλη ωφέλεια, δηλαδή για να γίνονται από αυτά τα ρούχα και τα εργαλεία.⁶ Αν λοιπόν η φύση δεν κάνει τίποτε ατελές και τίποτε χωρίς σκοπό, τότε πρέπει η φύση να έχει δημιουργήσει όλα τα άλλα έμβια όντα χάριν των ανθρώπων.⁷

Θεμέλιο λίθο της αριστοτελικής ηθικής αποτελεί η έννοια της ευδαιμονίας άρρηκτα συνδεδεμένη με εκείνη του τελικού σκοπού. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι χωρίς οικονομική ευμάρεια ο άνθρωπος δεν μπορεί να ασκήσει την αγαθή δράση που χρειάζεται για την ευδαιμονία και επιμένει στο ότι η ευδαιμονία είναι ένα είδος δραστηριότητας και όχι μια μορφή ηδονής, αν και ακολουθείται συνήθως από ηδονή.⁸ Εφόσον λοιπόν αποτελεί αρχή της αριστοτελικής ηθικής ότι τελικός σκοπός κάθε ατόμου είναι η ευδαιμονία του, συνάγεται ότι, ως προϋπόθεση της αρχής αυτής είναι ότι το άτομο είναι αυτοτελές και ότι η ζωή του δεν εξυπηρετεί κανέναν άλλο ανώτερο σκοπό. Βέβαια, η αρχή ότι τελικός σκοπός είναι η ευδαιμονία κάθε ανθρώπου, δεν προϋποθέτει απλώς την ατομική αυτοτέλεια, αλλά προϋποθέτει επίσης την έννοια του αγαθού που συνδέεται, επίσης με την έννοια του έργου του ανθρώπου, δηλαδή με τη ζωή και τις πράξεις του.⁹

Εξάλλου, ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* δεν πιστεύει ότι οι άνθρωποι μπορούν να γίνουν ηθικοί με «νομοθετικό διάταγμα», αλλά πιστεύει ότι το κράτος ανταμείβοντας ή τιμωρώντας αντίστοιχα ορισμένες ενέργειες των πολιτών μπορεί να εθίσει τον πολίτη στο να πράττει το καλό και να αποφεύγει το κακό. Αυτό δεν ισοδυναμεί με την ηθικότητα, αλλά αποτελεί προϋπόθεση ηθικότητας, κάτι που κατά κανόνα οδηγεί στην ηθικότητα.¹⁰

⁶ Ο.π., Singer, P., σσ. 303-304.

⁷ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, (μτφρ. Μεταφραστική ομάδα Κάκτου). Αθήνα: Κάκτος 1993, 1256b.

⁸ Ross, William David. (2005). *Αριστοτέλης*. (μτφρ. Μ. Μήτσου) Αθήνα: MIET, σσ. 269-272.

⁹ Σκαλτσάς, Θεόδωρος. (1993). *Ο χρυσός αιώνας της αρετής – Αριστοτελική ηθική*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 78-79.

¹⁰ Ο.π., Ross, W.D., σ. 361.

Ο Αριστοτέλης εξετάζει επί πλέον τους τρόπους με τους οποίους δημιουργείται ο ηθικός χαρακτήρας, τις προϋποθέσεις και τον τρόπο με τον οποίον αυτός εκδηλώνεται. Υποστηρίζει ότι οι αρετές δεν είναι στον άνθρωπο ούτε φυσικές ούτε αφύσικες, αλλά οφείλονται στην ικανότητα για την απόκτησή τους, αλλά αυτή η ικανότητα πρέπει να αναπτυχθεί με την πρακτική μέσω του «έθους». Με άλλα λόγια, οι αρετές δεν μοιάζουν με τις δυνάμεις της αίσθησης που, όπως εκτιμά ο Αριστοτέλης, υπάρχουν εξ αρχής, αλλά, όπως π.χ. «γινόμαστε οικοδόμοι οικοδομούντες και κιθαρίζοντες κιθαρισταί, έτσι γινόμαστε δίκαιοι ή σώφρονες, εκτελώντας δίκαια ή σώφρονα έργα εκ των ομοίων ενεργειών αι έξεις γίνονται».¹¹

Το συμπέρασμα που εξάγεται από τις αναφερόμενες πράξεις είναι ότι τόσο η υπερβολή όσο και η έλλειψη πρέπει να αποφεύγονται, όπως, είτε η υπερβολή στην άσκηση ή στην τροφή, είτε η στέρησή της, είναι βλαβερή για το σώμα, έτσι αν φοβόμαστε τα πάντα θα γίνουμε δειλοί και αν δεν φοβόμαστε τίποτε θα γίνουμε παράτολμοι ή θρασεείς. Οι πράξεις που επιτελούμε, αφού κατακτήσουμε την αρετή, έχουν εξ ίσου μετρημένο χαρακτήρα με τις πράξεις με τις οποίες αναπτύσσεται η αρετή. Το επιχείρημα αυτό περιέχει εν σπέρματι τη θεωρία της μεσότητας. Η καλύτερη ένδειξη για την εσωτερική φύση ενός ανθρώπου είναι η ηδονή ή η λύπη που αισθάνεται όταν πράττει ενάρετα ή ακόλαστα έργα. Για αυτό η ηδονή και η λύπη αποτελούν αντικείμενο της ηθικής αρετής.¹²

Στα *Ηθικά Νικομάχεια*, το δρών υποκείμενο είναι υπεύθυνο για τον ηθικό χαρακτήρα που αναπτύσσει. Το άτομο χρειάζεται να έχει καλλιεργήσει τις ηθικές του έξεις, ώστε να έχει χαρακτήρα και ηθική υπευθυνότητα για τις πράξεις του, άρα είναι υπεύθυνο για τις αποκτώμενες έξεις του με τις οποίες σχηματίζει τον ηθικό του χαρακτήρα: «έκαστος εαυτώ της έξεως εστί πως αίτιος».¹³ Παράλληλα ο διαμορφωμένος ηθικός χαρακτήρας αποτελεί προϋπόθεση για τη σωστή ηθική απόφαση που θα αναπτύξει το άτομο για να σχηματίσει τον ηθικό του χαρακτήρα. Η σχέση είναι αμφίδρομη. Το κτίσιμο του χαρακτήρα ενός άτομου βασίζεται κατά κύριο λόγο σε ηθικές αποφάσεις που προϋποθέτουν την ύπαρξη του ηθικού του χαρακτήρα.

¹¹ Αριστοτέλης. *Ηθικά Νικομάχεια*, (μτφρ. Μεταφραστική ομάδα Κάκτου). Αθήνα: Κάκτος 1993, 1103b-1104a.

¹² Ο.π., Ross, W. D., σσ. 273-274.

¹³ Ο.π., Αριστοτέλης., 1114β.

Αν δεν είμαστε υπεύθυνοι για τον χαρακτήρα που αποκτούμε, τότε δεν είμαστε υπεύθυνοι και για τις πράξεις που απορρέουν από αυτόν.¹⁴

Αν αναλύσουμε τον ηθικό κανόνα «ού φονεύσεις» στη σχέση του με τα παραπάνω, δεν μπορεί παρά να δειχθεί η ευλογοφάνεια της άποψης ότι η αφαίρεση ζωής είναι ένα απόλυτο κακό και το ότι αυτή πρέπει να αποφεύγεται και να συνιστά μια αναγκαία επιταγή. Πώς, όμως, μπορεί η θέση αυτή να συμφιλιωθεί με τη θέση για την οντολογική κατωτερότητα των ζώων; Ακόμη, η δολοφονία των ζώων (όπως το κυνήγι) πρέπει να αποφεύγεται; Ή μήπως υπάρχουν ανώτερες αξίες από τη ζωή των άλλων όντων, όπως τα ζώα, οι οποίες επιτρέπουν την αφαίρεσή της ζωής των ζώων; Το ηθικό ζήτημα καθίσταται αμφιλεγόμενο, καθώς είναι πολλοί εκείνοι που θα υποστηρίξουν ότι η ζωή δεν έχει την ίδια ηθική αξία για όλα τα έμβια όντα.¹⁵

Ο Αριστοτέλης αναφέρεται και στην έννοια της προαίρεσης, ως μιας από τις πιο θεμελιώδεις προϋποθέσεις της έλλογης ηθικής και για το λόγο αυτό ασχολείται και την εξετάζει πολύ λεπτομερειακά. Ο λόγος για τον οποίο ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι η προαίρεση διαφέρει από τον εκούσιο χαρακτήρα μιας πράξης είναι διότι το εκούσιο απαντά και σε άτομα ή όντα στα οποία δεν αποδίδουμε προαίρεση. Για παράδειγμα τα παιδιά και τα ζώα συμπεριφέρονται εκούσια, αλλά στερούνται της δυνατότητας να προαιρεθούν. Πράξεις που κατατάσσονται στις αυθόρμητες αντιδράσεις δεν τις θεωρούνται προαιρέσεις. Ο Αριστοτέλης υποδεικνύει ότι η προαίρεση δεν είναι επιθυμία ή θυμός, ενώ τα ζώα επιθυμούν και συναισθάνονται αλλά δεν προαιρούνται.¹⁶

Η ηθικότητα στον Αριστοτέλη εννοείται ως ένα σύστημα αξιολόγησης των πράξεων του ανθρώπου στο οποίο μπορούμε να διακρίνουμε τρία στοιχεία: Πρώτον, ο όρος σύστημα αφορά ένα σύνολο κανόνων βάσει των οποίων κρίνουμε και αποφασίζουμε αν μια συμπεριφορά είναι ηθική ή ανήθικη, στοιχείο που έχει σχέση με τη γνωστική πλευρά της ηθικότητας. Δεύτερον, ο όρος αξιολόγηση συνεπάγεται και τη συναισθηματική διάσταση της ηθικότητας: Η εσωτερική ικανοποίηση είναι η συνέπεια για πράξεις ηθικά αποδεκτές, ενώ οι ενοχές και η ντροπή συνοδεύουν συμπεριφορές που τείνουν προς την ανηθικότητα. Τρίτον, ο όρος «πράξεις» δηλώνει πως εκτός από το γνωσιακό και το θυμικό στοιχείο υπεισέρχεται το επιτελεστικό μέρος, δηλαδή ο χαρακτήρας της ίδιας της πράξης, που είναι και το σπουδαιότερο από

¹⁴ Ο.π., Σκαλτσάς, Θ., σ. 51.

¹⁵ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 26.

¹⁶ Ο.π., Σκαλτσάς, Θ., σ. 31.

τα αναφερόμενα τρία συστατικά της ηθικότητας, γι' αυτό και δεν αρκεί αν κάποιος άνθρωπος είναι απλώς γνώστης των ηθικών κανόνων ή αν αισθάνεται ενοχές όταν τους καταπατά. Αυτό που έχει μεγάλη σημασία είναι αν αυτός ο άνθρωπος ενστερνίζεται τους ηθικούς κανόνες.¹⁷

Εφόσον, οι θέσεις του Αριστοτέλη, και όχι των πυθαγορείων, ήταν αυτές που έμελλαν να γίνουν μέρος της ύστερης δυτικής παράδοσης, αυτός είναι ένας από τους λόγους για τους οποίους στην αρχαιοελληνική γραμματεία δεν υπάρχουν πολλά επιχειρήματα όσον αφορά την ηθική αντιμετώπιση των ζώων, κενό το οποίο έρχεται να καλύψει η επιχειρηματολογία στην σημερινή επανεξέταση της ηθικής για τα ζώα.¹⁸

1.3 Χριστιανισμός και ανθρωποκεντρισμός

Ο Χριστιανισμός ενοποίησε τις εβραϊκές και ελληνικές ιδέες για τα ζώα. Η χριστιανική θρησκεία απέκτησε ισχύ κατά τη διάρκεια της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Ο Χριστιανισμός έφερε στο ρωμαϊκό κόσμο την ιδέα της ενότητας του ανθρώπινου είδους, η οποία κληρονομήθηκε από την εβραϊκή παράδοση, αλλά της δόθηκε μεγαλύτερη έμφαση στην αθάνατη ψυχή του ανθρώπου. Από όλα τα όντα που κατοικούν στη γη, μόνο ο άνθρωπος προορίζεται να ζήσει μετά το θάνατο του σώματός του. Το νέο δόγμα ήταν προοδευτικό και οδήγησε σε μια μεγάλη διεύρυνση της περιορισμένης ηθικής σφαίρας των Ρωμαίων, οι οποίοι έδειχναν μεγάλο σεβασμό στη δικαιοσύνη, στο δημόσιο καθήκον ακόμα και στην ευγένεια προς τους άλλους. Το ίδιο δόγμα υποβίβασε περαιτέρω τη ήδη χαμηλή θέση που είχαν για τα μη ανθρώπινα όντα. Ο ίδιος ο Ιησούς φαίνεται από περιγραφές να αδιαφορεί, τουλάχιστον φαινομενικά, για τη μοίρα των μη ανθρώπινων ζώων. Όπως αναφέρει ο Αυγουστίνος, ο Ιησούς έδειξε ότι δε χρειάζεται να κατευθύνουμε τη συμπεριφορά μας στα ζώα με βάση τους ηθικούς κανόνες που κατευθύνουν την αντίστοιχη συμπεριφορά μας σε σχέση με τους ανθρώπους. Η αλληλοεπίδραση της συμπεριφοράς χριστιανών και Ρωμαίων έφερε αποτελέσματα, έτσι με την επικράτηση του Χριστιανισμού

¹⁷ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 451-452.

¹⁸ Καραγεωργάκης, Σταύρος. (2010). Συγγένειες μεταξύ της Αρχαιοελληνικής και Σύγχρονης Επιχειρηματολογίας για την Ηθική Εκτίμηση των Άλλων Ζώων. Στο Έ. Παπανικολάου (επιμ.), *Περιβάλλον-Κοινωνία-Ηθική, Πρακτικά 2ης Διεθνούς Ημερίδας Περιβαλλοντικής Ηθικής. Πανεπιστήμιο Αθηνών, 19 Ιουνίου 2010*. Αθήνα: Αειφορία, σσ. 177-192.

καταργήθηκαν στις αρένες οι μάχες μεταξύ ανθρώπων. Οι μάχες όμως με άγρια ζώα συνεχίστηκαν, ενώ σταδιακά άρχισαν να φθίνουν για οικονομικούς λόγους.¹⁹

Ο Χριστιανισμός απέκλεισε οριστικά τα μη ανθρώπινα ζώα από το σύνολο των όντων στα οποία δείχνουμε συμπάθεια όπως συνέβαινε κατά την περίοδο των ρωμαϊκών χρόνων. Ενώ η στάση απέναντι στους ανθρώπους βελτιώθηκε σε μεγάλο βαθμό, η στάση απέναντι στα ζώα παρέμεινε βάνουση. Πράγματι ο Χριστιανισμός όχι μόνο δεν μετρίασε την άσχημη συμπεριφορά των Ρωμαίων απέναντι στα άλλα ζώα, αλλά δυστυχώς για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα κατάφερε να σβήσει τη σπίθα μιας διευρυμένης συμπόνιας.²⁰

Ο Πλούταρχος, ήταν ο πρώτος που υπερασπίστηκε με σθένος την καλή μεταχείριση των ζώων ανεξάρτητα από το ότι είχε την πεποίθηση για την μετενσάρκωση των ψυχών. Μετά τον Πλούταρχο έπρεπε να περάσουν σχεδόν δεκάξι αιώνες για να συναντήσουμε ένα χριστιανό συγγραφέα να εναντιώνεται στη βαναυσότητα προς τα ζώα. Στα πλαίσια της κυριαρχίας του ανθρώπου στη φύση αλλά και της υπευθυνότητας του να διαφύλαξη της δημιουργίας χωρίς να την υποτίμα και να την προσβάλλει.²¹ Υπήρχαν και λίγοι Άγιοι και κληρικοί χριστιανοί οι οποίοι εκδήλωναν κάποιο ενδιαφέρον για την καλή αντιμετώπιση των ζώων, όπως ο Άγιος Βασίλειος, ο οποίος έγραψε μια προσευχή που παρακινεί να δείχνουμε καλοσύνη στα ζώα, επίσης ο Άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος για το ίδιο θέμα. Ακόμα υπήρχαν κάποιοι Άγιοι που προσπάθησαν να εμποδίσουν το κυνήγι σώζοντας πολλά ζώα από τους κυνηγούς. Ωστόσο, παρά τις προσπάθειες που κατέβαλαν, αυτές οι προσωπικότητες τελικά δεν κατάφεραν να αλλάξουν τη πορεία της κύριας τάσης της χριστιανικής σκέψης από την ειδικτική κατεύθυνση.²²

Γίνεται αντιληπτό, από τα παραπάνω, ότι ο Χριστιανισμός, κατέστη καθοριστικός παράγοντας και συνετέλεσε στην διάδοση και επικράτηση της ανθρωποκεντρικής αντίληψης. Αυτή η ανθρωποκεντρική προσέγγιση εκτιμά ότι τα μη ανθρώπινα όντα δεν μπορεί να έχουν παρά μόνο εργαλειακή αξία και θεωρείται υπεύθυνη για την εξάλειψη χιλιάδων μη ανθρώπινων ειδών.²³

¹⁹ Ο.π., Singer, P., σσ. 306-307.

²⁰ Ο.π., Singer, P., σ. 308.

²¹ Βάντσος, Μιλτιάδης. (2010). *Η ιερότητα της ζωής. Παρουσίαση και αξιολόγηση από άποψη ορθόδοξης ηθικής των θέσεων της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας για τη βιοηθική*. Αθήνα: Κορηλία Σφακιανάκη, σ. 30.

²² Ο.π., Singer, P., σ. 309.

²³ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 46.

Ο John Passmore κάνοντας μια ανασκόπηση της παράδοσης του δυτικού πολιτισμού καταλήγει στο συμπέρασμα ότι υπάρχει μια κυρίαρχη αρχή σκέψης, η οποία θεωρεί τον άνθρωπο ως δεσπότη της φύσης την οποία μπορεί να μεταχειρίζεται όπως αυτός επιθυμεί. Παράλληλα όμως διαπιστώνει ότι ενυπάρχουν και δύο μειοψηφικές γραμμές σκέψης οι οποίες δείχνουν μια άλλη σχέση. Η μία αναδεικνύει τον άνθρωπο σαν συνεργάτη της φύσης και η άλλη διατείνεται πως ο άνθρωπος βρίσκεται στον κόσμο με σκοπό να γίνει ένας καλός διαχειριστής της θεϊκής περιουσίας ή επόπτης των δημιουργημάτων του Θεού. Η τελευταία αυτή γραμμή σκέψης, αν και μειοψηφική, έρχεται να δώσει απάντηση, σύμφωνα με τον Passmore, τόσο στη χριστιανική παράδοση όσο και στον Πλάτωνα. Ωστόσο οι παραπάνω παραδόσεις δεν στάθηκαν ικανές ώστε να επικρατήσουν μιας πολύ ισχυρότερης που εκφράστηκε από τον Αριστοτέλη, που μας λέει ότι τα φυτά δημιουργήθηκαν προς όφελος των ζώων και τα ζώα για χάρη του ανθρώπου και τους Στωϊκούς, οι οποίοι ισχυρίζονταν πως επειδή οι άνθρωποι επωφελούνταν από μερικά μη ανθρώπινα όντα, ήταν προφανές πως τα όντα αυτά είχαν δημιουργηθεί προς χάρη της χρησιμοποίησής τους από τον άνθρωπο. Ο Στωϊκός φιλόσοφος Χρύσιππος έλεγε πως οι ψείρες είναι χρήσιμες διότι ξυπνούν τους νωθούς ανθρώπους και τα ποντίκια διότι αποθαρρύνουν τους βρώμικους ανθρώπους. Ο Κικέρων δε, παρουσιάζοντας τα επιχειρήματα των Στωϊκών απέναντι στους Επικούρειους, παραθέτει ένα άλλο παρόμοιο «επιχείρημα»: Όλα τα ζώα φτιάχτηκαν προς χάρη των ανθρώπων. Οι λαιμοί των βοδιών φτιάχτηκαν για το ζυγό και οι δυνατοί ώμοι τους για να τραβάνε το άροτρο.²⁴

1.4 Η ιεραρχία των όντων στον Aquinas

Ο Thomas Aquinas δέχεται τις απόψεις του Αριστοτέλη όσον αφορά την ιεράρχηση των έμβιων όντων, αναφέροντας ότι, εφόσον τα ζώα δεν διαθέτουν λόγο και αυτοσυνείδηση, επόμενο είναι να υπόκεινται σε εξουσιασμό και καθοδήγηση από τον άνθρωπο, οπότε αποτελούν πράγματα ή εργαλεία στην υπηρεσία του ανθρώπου πάνω στη γη. Για τον Aquinas ο άνθρωπος αναζητά με τις ηθικές του πράξεις την ολοκλήρωσή του και τον σκοπό της ζωής του, την ευδαιμονία. Αυτά τα δύο μπορούν

²⁴ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 67-68.

να επιτευχθούν με την ηθική πράξη του ανθρώπου. Στο σημείο που διαφέρει ο Aquinas από τον Αριστοτέλη είναι το περιεχόμενο της ευδαιμονίας.²⁵

Ο Aquinas υποστηρίζει ότι μόνο αυτός που είναι κύριος του εαυτού του είναι ελεύθερος. Συνεπώς μόνο η διανοητική φύση είναι ελεύθερη και όσο πιο διανοητική τόσο πιο ελεύθερη είναι. Ο Θεός συνιστά καθαρή διάνοηση επομένως το πιο εξαιρετικό Ον. Κάτω από Αυτόν υφίσταται η μεγάλη ιεραρχία όντων τα οποία διακρίνονται σε εκείνα τα οποία έχουν τη μεγαλύτερη ανεπτυγμένη διανοητικότητα όπως είναι οι άγγελοι και αμέσως πιο κάτω οι άνθρωποι, για να φτάσουμε στα όντα τα οποία έχουν μειωμένη διανοητικότητα όπως είναι τα ζώα ή καθόλου διανοητικότητα όπως είναι τα φυτά και τα δέντρα. Επειδή σύμφωνα με την ιεραρχία ο Θεός μπορεί να κάνει ό,τι θέλει με τους ανθρώπους, έτσι και οι τελευταίοι θα μπορούν να μεταχειρίζονται τα κατώτερα όντα όπως αυτοί θέλουν. Τούτο μπορεί να δικαιολογήσει ότι τα όντα με ανεπτυγμένη διανοητικότητα έχουν κάποιους σκοπούς οι οποίοι θεωρούνται ότι είναι ανώτεροι. Και προς ικανοποίηση των σκοπών αυτών επιτρέπεται να χρησιμοποιούν εργαλειακά τα κατώτερα όντα, τα οποία μπορεί να έχουν ή να μην έχουν σκοπούς. Όπως για παράδειγμα ένας στρατός έχει ως σκοπό τη νίκη επί του αντιπάλου και για το σκοπό αυτό οι στρατιώτες μπορούν να χρησιμοποιήσουν ως εργαλεία τα άλογα, τα τρόφιμα, τα πολεμοφόδια.²⁶ Ο Aquinas απαντά στο ερώτημα εάν η χριστιανική απαγόρευση της θανάτωσης έχει ισχύ και για όλα τα πλάσματα εκτός του ανθρώπου: «...δεν είναι αμαρτία να χρησιμοποιείς ένα πράγμα για το σκοπό για τον οποίο υπάρχει. Τώρα, η αποστολή των άλλων πραγμάτων είναι τέτοια, ώστε τα ατελή υπάρχουν για λογαριασμό των τέλειων...».²⁷ Πράγματα που έχουν μόνο ζωή, όπως όλα τα φυτά, προορίζονται για τα ζώα, και όλα τα ζώα για τον άνθρωπο. Αφού η πιο αναγκαία χρήση φαίνεται να συνίσταται από το γεγονός ότι τα ζώα χρησιμοποιούν τα φυτά για φαγητό και οι άνθρωποι τα ζώα, και αυτό δεν μπορεί να γίνει παρά μόνο αν τους αφαιρεθεί η ζωή, τότε είναι νόμιμη και η αφαίρεση της ζωής των φυτών από τα ζώα, και η αφαίρεση της ζωής των ζώων από τους ανθρώπους. «Πράγματι, με αυτόν τον τρόπο τηρείται η εντολή του ίδιου του Θεού»²⁸. Για τον Aquinas, το θέμα δεν είναι αν η θανάτωση για τροφή είναι από μόνη της αναγκαία και συνεπώς

²⁵ Ο.π., Singer, P., σσ. 308-309.

²⁶ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 46-47.

²⁷ Γένεση Ι, 39, 30 και ix, 3.

²⁸ Ο.π., Γένεση.

δικαιολογήσιμη, το ζήτημα είναι ότι η θανάτωση γίνεται για το λόγο του «πιο τέλειου».²⁹

Σύμφωνα με όσα υποστηρίζει που αναφέρει ο Aquinas, οι άνθρωποι μπορεί να σκοτώνουν ζώα για να έχουν τροφή αλλά θα είναι λάθος να τα κάνουμε να υποφέρουν χωρίς λόγο. Ο Aquinas δεν λέει ότι η βαναυσότητα στα μη ορθολογικά όντα είναι λάθος.³⁰

1.5 Τα ζώα ως άλογα όντα στον Hobbes

Ο Thomas Hobbes αναφέρει στο έργο του *Λεβιάθαν* ότι ο άνθρωπος υπερέχει των υπόλοιπων ζώων χάρη στην ικανότητά του να διερευνά τις συνέπειες και τα πρακτικά αποτελέσματα των πραγμάτων που υποπίπτουν στην αντίληψή του.³¹

Αν και θεωρεί ότι το κοινό σημείο που μοιράζεται ο άνθρωπος και τα ζώα είναι η τάση για αυτοσυντήρηση, το στοιχείο που συνιστά ριζική διαφορά είναι αυτό της γλώσσας. Γενικά για τον άνθρωπο η ομιλία χρησιμεύει στη μετατροπή του νοερού λόγου σε προφορικό, ή της αλληλουχίας των σκέψεων σε αλληλουχία λέξεων με ωφέλιμες συνέπειες. Πρώτη ωφέλιμη συνέπεια είναι η καταγραφή των συμπερασμάτων της σκέψης του, που αλλιώς ενδέχεται να θα διέφευγε της μνήμη του. Δεύτερη ωφέλιμη συνέπεια είναι ότι οι άνθρωποι χρησιμοποιούν τις ίδιες λέξεις για να δηλώσουν στους άλλους τι αντιλαμβάνονται ή τι σκέπτονται για κάποιο θέμα ή για να ανακοινώσουν τι επιθυμούν, τι φοβούνται ή ότι άλλο αισθάνονται. Χωρίς αυτά δεν θα υπήρχε πολιτική κοινότητα, κοινωνική επικοινωνία, συμφωνία ή ειρήνη μεταξύ των ανθρώπων παραπάνω από ό,τι ανάμεσα στα λιοντάρια, στις αρκούδες και στους λύκους.³²

Ο Hobbes επίσης τονίζει ότι η επιθυμία να γνωρίσουμε το πώς και το γιατί αποκαλείται περιέργεια και ανάμεσα σε όλα τα πλάσματα αυτή απαντάται αποκλειστικά στον άνθρωπο. Έτσι ο άνθρωπος ξεχωρίζει από τα άλλα ζώα, όχι μόνον χάρη στον λόγο του, αλλά και χάρη σε αυτό το μοναδικό πάθος. Στα άλλα ζώα

²⁹ Ο.π., Singer, P., σ. 310.

³⁰ Ο.π., Singer, P., σ. 311.

³¹ Hobbes, Thomas. (2006). *Λεβιάθαν*. (μτφρ. Γ. Πασχαλίδης, Α. Μεταξόπουλος) Αθήνα: Γνώση, σ. 116.

³² Ο.π., Hobbes, T., σσ. 101- 102.

κυριαρχεί μόνο η μέριμνα για την τροφή και για τις άλλες ευχαριστήσεις της αίσθησης, δηλαδή απουσιάζει το ενδιαφέρον για τη γνώση των αιτίων.³³

1.6 Τα ζώα ως μηχανές στον Descartes

Ο René Descartes θεωρούσε τα ζώα, σε αντίθεση με τον άνθρωπο, ως μέρος της ύλης και κατά συνέπεια «μηχανές χωρίς ψυχική λειτουργία» με σκοπό να θεμελιώσει στην αυτονομία του πνεύματος και της αθανασία της ψυχής. Σταδιακά η θεωρία αυτή άρχισε να ανατρέπεται από τους Hobbes, John Locke και David Hume. Ο Locke πίστευε ότι τα ζώα δεν έχουν τη δυνατότητα να σχηματίζουν σύνθετες αλλά μόνο απλές ιδέες, γιατί δεν μπορούν να αναστοχάζονται. Η γλώσσα, η ομιλία είναι το ειδοποιό γνώρισμα του ανθρώπου.³⁴

Η πιο επώδυνη για τα ζώα κατάληξη των χριστιανικών δογμάτων προέκυψε κατά το πρώτο μισό του 17^{ου} αιώνα από τη φιλοσοφία του Descartes. Οι θεολογικές πεποιθήσεις του Descartes του για τα ζώα προέκυψαν από δύο βασικές θέσεις της ανάλυσής του. Θεωρούσε ότι οτιδήποτε αποτελείται από ύλη, διέπεται από μηχανοκρατικές αρχές, όπως αυτές διέπουν ένα ρολόι, και αφού και το ανθρώπινο σώμα αποτελείται από ύλη, άρα και οι άνθρωποι είναι μηχανές, η συμπεριφορά των οποίων καθορίζεται από τους νόμους της επιστήμης. Ωστόσο οι άνθρωποι διαθέτουν συνείδηση και η συνείδηση δεν μπορεί να προέρχεται από την ύλη και ταύτισε τη συνείδηση με την αθάνατη ψυχή η οποία υπάρχει και μετά την αποσύνθεση του φυσικού σώματος και ισχυρίστηκε ότι η ψυχή δημιουργήθηκε ειδικά από τον Θεό. Συνεπώς, για τον Descartes, αφού το χριστιανικό δόγμα που αναφέρει ότι τα ζώα δεν έχουν αθάνατες ψυχές, άρα τα ζώα δεν έχουν ούτε συνείδηση και είναι απλά μηχανές που δεν μπορούν να νοιώσουν πόνο ή ευχαρίστηση.³⁵ Επομένως ο Descartes θεωρεί ότι τα ζώα δεν είναι τίποτε άλλο από μηχανές κατασκευασμένες από το Θεό. Ωστόσο το ανθρώπινο σώμα δεν παρουσιάζει πολλές λειτουργικές διαφορές από τα ζώα. Εντοπίζει μια σημαντική διαφορά που είναι αυτή της λογικής. Αφού, καταλήγει ότι ο άνθρωπος όπως και τα άλλα ζώα διαθέτουν όργανα που επιτρέπουν την ομιλία,

³³ Ο.π., Hobbes, T., σ.127.

³⁴ Locke, John. (2010). *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως: Δοκίμιο με θέμα την αληθινή αρχή, έκταση και σκοπό της πολιτικής εξουσίας*. (μτφρ. Π. Μ. Κιτρομηλίδης) Αθήνα: Πόλις, σ. 163.

³⁵ Ο.π., Singer, P., σσ. 317-318.

συμπεραίνει ότι η αδυναμία ομιλία και συνεννόησης μεταξύ των άλλων μορφών ζωής αποδεικνύει την έλλειψη λογικής. Αν ήταν δυνατόν να κατασκευαστούν τεχνητοί πίθηκοι και τεχνητοί άνθρωποι, δεν θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τον «φυσικό» από τον «τεχνητό» πίθηκο, ενώ δεν υπάρχει πιθανότητα σύγχυσης όσον αφορά τους ανθρώπους, επειδή η γλώσσα και η νόηση θα ήταν από τα δύο θεμελιώδη χαρακτηριστικά του ανθρώπου, που αλάνθαστα θα ξεχωρίζαμε τους «τεχνητούς» από τους «φυσικούς» ανθρώπους. Γιατί είναι αξιοσημείωτο πως δεν υπάρχουν άνθρωποι που να στερούνται την λογική, και να μην έχουν την ικανότητα να συνδυάσουν μερικά λόγια και να συνθέσουν μια ομιλία, με την οποία να κάνουν νοητές τις σκέψεις τους. Απεναντίας δεν υπάρχει άλλο ζώο, όσο τέλειο και αν είναι, που να κάνει το ίδιο. Τα ζώα δεν μπορούν όχι γιατί ευθύνεται η έλλειψη οργάνων που τα χαρακτηρίζει, όπως για παράδειγμα ο παπαγάλος που μπορεί μεν να μιλήσει αλλά δεν σκέπτεται τι λέει. Τα ζώα μπορεί να είναι ανώτερα σε άλλα πράγματα στα οποία δεν απαιτείται η σκέψη, όπως να εκφραστούν με κραυγές χαράς ή λύπης, αλλά σε καμιά περίπτωση να μπορέσουν να εκφράσουν αμιγείς σκέψεις.

Κατά τον Descartes αυτό το επιχείρημα αποδεικνύει ότι τα ζώα δεν διαθέτουν νόηση και επομένως δεν έχουν και ψυχή. Σε κάποιους τομείς κάποια ζώα επιτυγχάνουν επιδόσεις καλύτερες από αυτές των ανθρώπων αυτό δηλώνει μια παραπάνω απόδειξη της «μηχανικότητάς» τους. Οι μέλισσες, τα χελιδόνια, οι γερανοί, οι πίθηκοι ενεργούν με πολύ καλά αποτελέσματα γιατί απλούστατα είναι καλής ποιότητας μηχανές. Ο Descartes καταλήγοντας θεωρεί ότι τα ζώα διαθέτουν μόνο σώμα και συνεπώς είναι «απλά πράγματα», όπως για παράδειγμα ένα ρολόι. Αυτό αναφέρεται και στην περιβόητη καρτεσιανή θεωρία του «ζώου-μηχανής».³⁶

Στα όσα υποστηρίζει ο Descartes, ότι τα ζώα είναι απλά αυτόματα ή μηχανές, ήταν αναπόφευκτο να μη εγερθούν ενστάσεις. Πρώτα απ' όλα τα ζώα είναι προικισμένα με ένα είδος φωνής, το οποίο αποτελεί εργαλείο επικοινωνίας μεταξύ τους που εμείς δεν μπορούμε να καταλάβουμε, όπως και αυτά δεν μπορούν να καταλάβουν το δικό μας τρόπο επικοινωνίας. Τα συναισθήματα των ζώων αποτελούν την επόμενη ένσταση, με τα οποία φαίνεται ότι διακατέχονται πολλά από τα ζώα. Ο Descartes μπορεί να συμφωνεί με αυτό το δεδομένο, ωστόσο η συνολική του

³⁶ Descartes, René. (1976). *Λόγος περί της Μεθόδου*. (μτφρ. Χρ.Χρηστίδης) Αθήνα: Παπαζήση, σσ. 47-48.

αντίληψη για το φαινόμενο των παθών της ψυχής τον ωθεί στην απόρριψη της ιδέας ότι τα ζώα διαθέτουν έλλογη ζωή.³⁷

1.7 Τα ζώα ως ασύνειδα όντα στον Kant

Ο Immanuel Kant θεωρεί ότι ο άνθρωπος ως έλλογο, και γενικά κάθε έλλογο ον, υπάρχει ως αυτοσκοπός και όχι απλά ως μέσο για την αυθαίρετη χρήση της τάδε ή της δείνα θέλησης. Ο άνθρωπος πρέπει να θεωρείται πάντα συνάμα ως σκοπός σε όλες τις πράξεις του, είτε αυτές στρέφονται προς τον εαυτόν του είτε προς άλλα έλλογα όντα. Όλα τα αντικείμενα των ροπών έχουν μόνο σχετική αξία γιατί αν δεν υπήρχαν οι ροπές και οι ανάγκες που στηρίζονται πάνω τους, τα αντικείμενά τους θα ήταν χωρίς αξία. Η αξία κάθε πράγματος το οποίο μπορεί να πετυχαίνεται με τη πράξη μας είναι πάντα σχετική. Τα όντα των οποίων η ύπαρξη δεν εξαρτάται από τη θέλησή μας αλλά από τη φύση, εάν είναι άλογα όντα έχουν σχετική αξία ως μέσα και γι'αυτό ονομάζονται πράγματα, αντίθετα τα έλλογα όντα ονομάζονται «πρόσωπα»: η φύσης τους τα ξεχωρίζει ως αυτοσκοπούς, δηλαδή ως κάτι που δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί μόνο ως μέσο.³⁸

Ο Kant ανήκει στους φιλοσόφους που θεωρούν ως ειδοποιό διαφορά ανάμεσα στον άνθρωπο και το ζώο τον λόγο, στον οποίο θεμελιώνει και την ελευθερία της βούλησης. Η αφετηρία είναι ότι το μόνο ανεπιφύλακτα καλό είναι η καλή βούληση. Τονίζει ότι τα ταλέντα, ο χαρακτήρας, ο αυτοέλεγχος και η τύχη μπορούν να χρησιμοποιηθούν για κακούς σκοπούς, ακόμη και ότι ευτυχία μπορεί να διαφθείρει. Δεν είναι τα επιτεύγματά της που καθιστούν την καλή βούληση καλή, αλλά το καλώς βούλεσθαι είναι καλό καθ'αυτό. Η καλή βούληση, λέει ο Kant, είναι το ύψιστο αγαθό και προϋπόθεση όλων των άλλων αγαθών συμπεριλαμβανομένης και της ευδαιμονίας.³⁹

Ο Kant διατυπώνει τον ηθικό νόμο ως κατηγορική προσταγή, εννοώντας ότι ισχύει καθολικά και σε κάθε περίπτωση, ώστε κανένας και ποτέ δεν μπορεί να τον

³⁷ Ο.π., Descartes, R., σ. 55.

³⁸ Kant, Immanuel. (1984). *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*. (μτφρ. Γ. Τζαβάρας) Αθήνα: Δωδώνη, σσ. 80-81.

³⁹ Kenny, Anthony. (2005). Καντιανή ηθική. Στο A. Kenny, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας* (μτφρ. Δ. Ρισσάκη). Αθήνα: Νεφέλη, σ. 262.

παραβεί. Υποστηρίζει πως θα πρέπει να έχουμε πάντα τέτοια συμπεριφορά ώστε ανά πάσα στιγμή η συμπεριφορά αυτή να μπορεί να γίνει νόμος και κανόνας για όλους και διατυπώνει την κατηγορική προστακτική του ως εξής: Θα πρέπει πάντοτε να αντιμετωπίζουμε τους άλλους ανθρώπους ως σκοπούς αυτούς καθ' αυτούς και όχι ως μέσα για την επίτευξη κάποιου άλλου σκοπού, δηλαδή δεν θα πρέπει να εκμεταλλευόμαστε τους άλλους μόνο και μόνο για έχουμε κάποιο συμφέρον.

Αυτό θυμίζει τον «Χρυσό Κανόνα»: Μην κάνεις στους άλλους αυτό που δε θέλεις να σου κάνουν και εσένα. Ένας κανόνας που περικλείει στην ουσία όλες τις ηθικές επιλογές.⁴⁰ Επ' αυτού ο νευροφυσιολόγος John Lilly, ο οποίος έκανε σημαντικές έρευνες, φτάνει στο συμπέρασμα ότι οι ηθικές αρχές, όπως ο «Χρυσός Κανόνας», δεν είναι δυνατό να αρχίζουν και να τελειώνουν με τα ανθρώπινα πλάσματα θεωρώντας ότι το να κάνεις στους άλλους αυτό που θα ήθελες να κάνουν αυτοί σε εσένα έχει νόημα μόνο όταν «στους άλλους» συμπεριλαμβάνονται και άλλα είδη, άλλες ενότητες και άλλα πλάσματα του σύμπαντος.⁴¹

Για τη συμπεριφορά των ανθρώπων προς τα ζώα, όμως, ο Kant δεν δέχεται οι άνθρωποι έχουν άμεσες υποχρεώσεις. Τα ζώα στερούνται αυτοσυνείδησης και για αυτόν το λόγο θεωρούνται απλώς ως μέσα για την ικανοποίηση των αναγκών του ανθρώπου.⁴²

Τα ζώα για τον Kant ακολουθούν μονάχα τη φωνή του ενστίκτου και της επιθυμίας και δεν έχουν τη δυνατότητα να ενεργήσουν ελεύθερα και να υποταχθούν στον ηθικό νόμο γιατί ακριβώς αυτή η δυνατότητα της ελευθερίας είναι που τα διαφοροποιεί από τον άνθρωπο.⁴³ Το ερώτημα «Γιατί υπάρχουν τα ζώα;» περιέχει νόημα, ενώ το αντίστοιχο ερώτημα για τους ανθρώπους δεν έχει κανένα νόημα. Τα καθήκοντα που μπορούμε να έχουμε για τα ζώα είναι μάλλον έμμεσα καθήκοντα προς την ανθρωπότητα ένεκα των αναλογιών που υφίστανται ανάμεσα στην ανθρώπινη και τη ζωική φύση. Αποφαινεται δε ότι τα ζώα καθαυτά δεν είναι άξια ηθικής θεώρησης, αφού η δομή της γλώσσας τους δεν είναι ικανή στην έκφραση αφηρημένων εννοιών.⁴⁴

⁴⁰ Ο.π., Kant, I., σσ. 59-60.

⁴¹ Νας, Ρόντερικ Φρέιζιερ. (1995). *Τα δικαιώματα της Φύσης-Ιστορία Περιβαλλοντικής Ηθικής*. (μτφρ. Γ. Πολίτης) Αθήνα: Θυμέλη, σ. 261.

⁴² Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 48.

⁴³ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ.50.

⁴⁴ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 48-49.

Μέσα στο πλαίσιο αυτό τίθεται το ερώτημα: Έχουμε ηθικές υποχρεώσεις έναντι των μη ανθρώπινων όντων; Ο Kant πάνω σε αυτό το ερώτημα πιστεύει ότι δεν μπορεί να νοηθεί ηθική οφειλή προς τα μη έλλογα όντα, καθόσον έλλογο ον είναι μόνο ο άνθρωπος. Έτσι γίνεται αντιληπτή η περίφημη προτροπή του: «Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο».⁴⁵ Οπότε ο φιλόσοφος δεν μας αφήνει περιθώρια για να αμφιβάλουμε για τον προορισμό των ανθρώπινων ηθικών οφειλών. Έτσι, σύμφωνα με όσα αναφέρει παραπάνω, ο άνθρωπος έχει υποχρεώσεις μόνο απέναντι στους συνανθρώπους του. Ωστόσο, η αντιμετώπισή μας απέναντι στα μη έλλογα όντα δεν πρέπει να είναι ηθικά αδιάφορη, αν και αυτό δεν είναι στα καθήκοντά μας. Υποστηρίζει δε ότι η άσχημη μεταχείριση απέναντι στα ζώα, αν έτσι πράττουμε, υποβιβάζει το ανθρώπινο είδος και μας προσβάλλει ως ορθολογικά όντα.⁴⁶

Ο Kant, για να αιτιολογήσει τη θέση αυτή, προβαίνει στη διάκριση μεταξύ άμεσων και έμμεσων καθηκόντων: Τα καθήκοντά μας προς τα ζώα είναι έμμεσα καθήκοντα προς την ανθρωπότητα. Η φύση των ζώων έχει αναλογίες με την ανθρώπινη φύση, και πράττοντας τα καθήκοντά μας απέναντι στα ζώα πράττουμε έμμεσα τα καθήκοντά μας προς την ανθρωπότητα. Έτσι ένας γερασμένος αλλά πιστός σκύλος που υπηρέτησε με αφοσίωση το αφεντικό του, οι υπηρεσίες του αξίζουν ανταμοιβής. Ο κύριός του οφείλει απέναντί του να μην έχει απάνθρωπη συμπεριφορά διότι θα είναι υπόλογος απέναντι στην ανθρωπότητα.⁴⁷

Συνεπώς, κατά τον Kant, τα καθήκοντά μας απέναντι στα ζώα αποτελούν καθήκοντα μέσα στο πλαίσιο των καθηκόντων μας απέναντι στους συνανθρώπους μας. Η εκπλήρωση αυτή μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει, κατά κύριο λόγο, παιδαγωγική αξία, μιας και μέσα στα πλαίσια της ηθικής καλλιεργείται η τελειώσή μας. Σε αντίθετη περίπτωση ο βασανισμός των ζώων ή η άσκηση βίας φθείρει την ηθική ακεραιότητά μας και μπορεί να μειώσει την ικανότητά μας για ηθική κρίση. Η έμμεσότητα των καθηκόντων μας έναντι των ζώων είναι απλά «μη έμμεσα», δηλαδή μπορούν να θεωρηθούν καθήκοντα ανάλογα με καθήκοντα έναντι των συνανθρώπων

⁴⁵ Ο.π., Kant, I., σ. 69.

⁴⁶ Ο.π., Kant, I., σ. 68-69.

⁴⁷ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 49.

μας. Σαν συμπέρασμα, από τη σκοπιά αυτή, θεωρείται ότι τα καθήκοντά μας έναντι των ζώων δεν μπορεί να είναι κάτι άλλο εκτός από έμμεσα.⁴⁸

Στο τέλος της παρουσίασης του ηθικού συστήματος αναφέρεται για την αξιοπρέπεια της αρετής. Στο βασίλειο των σκοπών τα πάντα έχουν τιμή ή αξιοπρέπεια. Αν κάτι έχει τιμή μπορεί να ανταλλάξει με κάτι άλλο. Ότι έχει αξιοπρέπεια είναι μοναδικό και δεν ανταλλάσσεται γιατί είναι πέρα από κάθε τιμή. Υπάρχουν, όπως λέει δύο είδη τιμής: η τιμή της αγοράς, που σχετίζεται με την ικανοποίηση της ανάγκης και η τιμή προτίμησης που σχετίζεται με την ικανοποίηση του γούστου. Η Ηθική βρίσκεται υπεράνω και από τα δύο είδη τιμής.⁴⁹

Ο καντιανός ηθικός νόμος, δεν χρειάζεται κανέναν ιδιαίτερο συλλογισμό, αλλά ότι στηρίζεται στην πιο συνηθισμένη ή κοινή χρήση του λόγου. Άλλωστε ούτε η άσκηση της διάνοιας προϋποθέτει την οποιαδήποτε πρότερη διδασκαλία, ούτε επιστήμη, ούτε φιλοσοφία. Άρα, πρέπει να μιλάμε για μια ηθική κοινή αίσθηση. Η ηθική κοινή αίσθηση είναι η συμφωνία της διάνοιας με τον λόγο.⁵⁰

⁴⁸ Ο.π., Kenny, A., σ. 264.

⁴⁹ Ο.π., Kenny, A., σ. 265.

⁵⁰ Ντελέζ, Ζιλ. (2000). *Η κριτική φιλοσοφία του Καντ. Η Θεωρία των ικανοτήτων*. (μτφρ. Ε. Περδικούρη) Αθήνα: Εστία, σ. 62.

Κεφάλαιο Δεύτερο: Ηθικές θεωρίες για τα ζώα

2.1 Ο κλάδος «Ηθική των Ζώων»

Η «Ηθική των Ζώων» (Animal Ethics) ανήκει στην ευρύτερη περιοχή της «Εφαρμοσμένης Ηθικής» (Applied Ethics), εντάσσεται εν πολλοίς στη φιλοσοφία και εξετάζει την ηθική σχέση του ανθρώπου με τα μη ανθρώπινα όντα, αντιμετωπίζοντας τα ιδιαίτερα ηθικά ζητήματα της σχέσης των ανθρώπων με τα ζώα ως έμβιες οντότητες. Η ηθική για τα ζώα εξετάζει τα κριτήρια με βάση τα οποία δικαιολογούνται οι ηθικές κρίσεις μας που αφορούν την συμπεριφορά του ανθρώπου απέναντι στα ζώα.

Η κυρίαρχη αντίληψη που επικρατούσε μέχρι πρόσφατα ήθελε τα ηθικά μας καθήκοντα να έχουν υπόσταση μόνο όταν αυτά αφορούν τους ανθρώπους. Τώρα πλέον παρατηρείται δριμύτατη αμφισβήτηση από αρκετούς φιλοσόφους, οι οποίοι κάνουν προσπάθεια να επαναξιολογήσουν τα ηθικά ζητήματα σε εντελώς νέες βάσεις. Η θέση του ανθρώπου μέσα στον σύγχρονο οικοσύστημα χρήζει επανεξέτασης και πιθανής αναθεώρησης. Έτσι γεννώνται τα εξής ερωτήματα: Είναι όντως ο άνθρωπος απόλυτος κυρίαρχος της φύσης όπως έχει αυτοχρισθεί παραδοσιακά στις δυτικές κοινωνίες ή μήπως είναι επιφορτισμένος με τη διαχείριση και την επιστασία του φυσικού κόσμου; Έχουν τα ζώα δικαιώματα ώστε να τους οφείλουμε κάποιον ιδιαίτερο σεβασμό ή μπορούμε να τα χρησιμοποιούμε ως μέσα για την ικανοποίηση οποιωνδήποτε σκοπών μας, όπως π.χ. εργασιακών, επιστημονικών, οικονομικών, στρατιωτικών, συναισθηματικών κ.ά.; Τέτοιου είδους ερωτήματα άρχισαν να διατυπώνονται από τους φιλοσόφους κατά τις τελευταίες δεκαετίες εκφράζοντας ριζοσπαστισμό ως προς τον χαρακτήρα της ηθικής στάσης του ανθρώπου.

Παραδοσιακά η ηθική στηρίζεται στη διάκριση μεταξύ της κοινωνικής και μη κοινωνικής συμπεριφοράς, αποδεχόμενη την αντιδιαστολή κοινωνίας και φύσης. Εξετάζοντας, από ηθική σκοπιά, τις αρχές και τις κρίσεις σχετικά με την ανθρώπινη πράξη, έχει ως προϋπόθεση τη δυνατότητα της ελευθερίας του ανθρώπου και τη σχέση της πράξης του με την κοινωνία. Από την άλλη πλευρά, ενώ η ηθική προϋποθέτει την ελευθερία των ανθρώπινων πράξεων στην κοινωνία, η Περιβαλλοντική Ηθική, με δεδομένο τον αγώνα του ανθρώπου για τη φυσική του επιβίωση, τον εντάσσει πρωτίστως στην επικράτεια της φύσης. Ωστόσο, υπό μια

ενιαία οπτική, και οι δύο αυτές μορφές ηθικής αφορούν το ίδιο αντικείμενο: Τη σχέση κοινωνίας και φύσης.⁵¹ Εξάλλου, η ηθική μιας κοινωνίας αναφέρεται στην αναγνώριση ορισμένων αξιών που αφορούν συνολικά το οικοσύστημα ως φυσική και ως κοινωνική πραγματικότητα. Η ηθική γεννήθηκε από την ανάγκη να προσδιορισθούν οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων. Ωστόσο, στην εξέλιξή της η ηθική μετασηματίστηκε σε σύλληψη διαμορφωτικής νομολογίας που αφορά μεθόδους πρακτικής με κύρια προτεραιότητα τις κοινωνικές σχέσεις, αναβιώνοντας τη λατινική ρήση «doutdes» (σου δίνω για να μου δίνεις ή όπως εσύ σε μένα έτσι και εγώ σε σένα). Η ηθική επιδίωξη και η ηθική πράξη, μέχρι πρόσφατα, θεωρούνταν υποχρέωση του ανθρώπου προς τον άνθρωπο και προς την κοινωνία, πρόνοια για την ευήμερη και αξιοβίωτη κοινωνική ζωή του ανθρώπου. Με άλλα λόγια, δεν είχε συλληφθεί συστηματική ηθική θεώρηση έξω από τον αυστηρά ανθρώπινο κοινωνικό ορίζοντα. Επομένως, ο όποιος προσδιορισμός των σχέσεων του ανθρώπου με μη ανθρώπινα όντα δεν είχε θέση στο παραδοσιακά νοούμενο ηθικό πλαίσιο. Όμως, τις τελευταίες δεκαετίες, η διεύρυνση της ηθικής δεν συνιστά απλώς μια εύλογη ιστορική εξέλιξη των παραδεδομένων αντιλήψεων, αλλά μια νέα αξίωση για την οριοθέτηση της ανθρώπινης δικαιοδοσίας, τον έλεγχο της ανθρώπινης κυριαρχίας στο οικοσύστημα και τη συμμόρφωση του ανθρώπου σε ένα πνεύμα κοσμικής δικαιοσύνης, σύμφωνα με το οποίο πρέπει να αποδίδεται σε όλα τα άλλα έμβια όντα το δικαίωμα ζωής.⁵²

Η ηθική ως ένα σύνολο κανόνων που αναφέρονται στο καλό, το ορθό, το δίκαιο, το δέον ή το αρμόζον, σε αντιπαράθεση με το κακό, το λάθος, το άδικο, το άπρεπο, το ανάρμοστο, θέτει ερωτήματα, όπως: Πώς πρέπει να πράττει κανείς; Πώς πρέπει να ζει; Τι είδους άνθρωπος πρέπει να είναι;⁵³ Μια ηθική, που το σύνολο των κανόνων της ορίζει την αρμόζουσα συμπεριφορά μόνο μεταξύ των ανθρώπων, δηλαδή τους τρόπους της συμπεριφοράς του ανθρώπου απέναντι στους άλλους ανθρώπους, δεν προέβλεπε στην έννοια του «άλλου» να συμπεριληφθεί η έμβια οντότητα που δεν ανήκει στο ανθρώπινο είδος. Ωστόσο, προέβλεπε τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση, αλλά αυτή παραδοσιακά εννοείτο ως μια σχέση επιβολής και κυριαρχίας του ανθρώπινου υποκειμένου στη φύση εν συνόλω. Από τη στιγμή που τέθηκε το ερώτημα εάν ο άνθρωπος οφείλει να διευρύνει τα όρια του παραδοσιακού αξιακού

⁵¹ Γεωργοπούλου, Νικολίτσα. (1996). *Ηθική της οικολογική συνείδησης*. Αθήνα: Θυμέλη, σ. 15.

⁵² Ο.π., Γεωργοπούλου, Ν., σ. 16.

⁵³ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 25-26.

συστήματος της ηθικής του και να συμπεριλάβει αξίες που σχετίζονται και με τα μη ανθρώπινα όντα, άνοιξε η κριτική συζήτηση για τα όρια της ηθικής, καθώς και για τον καθορισμό νέων ηθικών κανόνων. Τώρα, οι ηθικές υποχρεώσεις και τα συναφή καθήκοντα του ανθρώπου έπρεπε να αναζητήσουν το νόημα μας, αποδιδόμενα όχι μόνο προς τους ανθρώπους, ενώ η περαιτέρω διεύρυνση του αξιακού συστήματος θα αποτελούσε ριζική τομή ως προς την προηγούμενη ανθρωποκεντρική θεώρηση, επωμιζόμενη ηθικές υποχρεώσεις και προς τα άλλα μη ανθρώπινα όντα.⁵⁴

Κατά μια ερμηνεία της αριστοτελικής ηθικής, η ηθική είναι σαφώς τελεολογική ώστε η ηθικότητα να ενυπάρχει σε ορισμένες πράξεις, μόνον επειδή έχουν ως σκοπό το αγαθό. Ωστόσο αυτή η άποψη δεν εναρμονίζεται με την αριστοτελική διάκριση ανάμεσα στην πράξη ή τη συμπεριφορά που έχει αξία καθαυτή και στην παραγωγή της ηθικότητας που αντλεί την αξία της από το έργο που επιτελείται και από το παραγόμενο προϊόν του. Ασφαλώς, ο σκοπός τον οποίο επιδιώκει κάποια πράξη μπορεί να είναι ένα μέσο για την πραγματοποίηση μιας επόμενης πράξης ως απώτερου σκοπού, αλλά αυτή η διαδοχή μέσων και σκοπών θα έπρεπε να έχει κατ' ανάγκη ένα όριο: Κάθε πράξη πρέπει να έχει έναν απώτατο σκοπό ο οποίος να συνιστά αξία καθ' εαυτόν. Στη νεότερη ηθική φιλοσοφία, ο απώτατος σκοπός του αριστοτελικού αγαθού,⁵⁵ μετασηματίστηκε σε «κατηγορική προσταγή» την οποία ορίζει το έλλογο και ελεύθερο ανθρώπινο υποκείμενο, στο πλαίσιο της καντιανής δεοντοκρατικής ηθικής, ή παίρνει τη μορφή «κοινωνικού συμβολαίου», για να επικρατήσει σε μεγάλο βαθμό, στο πλαίσιο του ωφελιμισμού, η αρχή της μέγιστης δυνατής ωφέλειας και ευημερίας της ανθρώπινης ζωής.⁵⁶

Στον 19^ο αιώνα, ο Peter Kropotkin, θαυμαστής του Charles Darwin, θα θεωρήσει ότι «η αλληλοβοήθεια», ως καθολική πρακτική, αρκεί όχι μόνο για να θεμελιώσει την ηθική αλλά και για να εξηγήσει γενετικά τις ανώτερες μορφές του ηθικού βίου. Η μελέτη της φύσης και της ιστορίας του ανθρώπου, υποστηρίζει ο Kropotkin, δείχνει ότι μέσα στην ανθρώπινη φύση του ανθρώπου είναι βαθιά ριζωμένη μια διπλή προδιάθεση: Η τάση προς την κοινωνικότητα που είναι παράλληλα και λαχτάρα για μια εντονότερη ζωή και η τάση για μια μεγαλύτερη ευτυχία του ατόμου. Αυτή η διπλή τάση είναι χαρακτηριστικό της ζωής γενικώς.

⁵⁴ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 38.

⁵⁵ Ο.π., Ross, W. D., σ. 266.

⁵⁶ Atkinson, Ronald. (1995). *Εισαγωγή στην Ηθική Φιλοσοφία*. (μτφρ. Ε. Καλοκαιρινού) Θεσσαλονίκη: Σύγχρονη Παιδεία, σ. 21.

Χωρίς τη σταθερή αύξηση της κοινωνικότητας, δηλαδή την ένταση της ζωής, η ποικιλία των συναισθημάτων που αυτή προκαλεί θα ήταν αδύνατη, όπως και η ζωή. Όταν λείπουν αυτοί οι όροι, η ζωή φθίνει και οδηγείται προς την αποσύνθεση και την καταστροφή. Η αλληλοβοήθεια, τόσο τυπική μέσα σε ολόκληρο το ζωικό βασίλειο, εκφράζει ακριβώς την κοινωνική τάση του ζωντανού όντος καθώς και την ορμή του για εντονότερη και πιο ευτυχισμένη ζωή. Όμως, η αλληλοβοήθεια είναι μια πράξη με ηθική ποιότητα, όπως και οι έννοιες του καλοσύνης και της κακίας δεν είναι μόνο ανθρώπινες αλλά και ζωολογικές. Η φυσική θεμελίωση της ηθικής ισχυρίστηκε ότι το κοινωνικό ένστικτο είναι έμφυτο στον άνθρωπο, όπως και σε όλα τα κοινωνικά ζώα. Από αυτή την αρχική, «ζωολογική αρετή» της αλληλοβοήθειας, ύστερα από μια μακρά εξέλιξη, οικοδομήθηκαν όλες οι ανώτερες μορφές ηθικού βίου.⁵⁷

2.2 Η ηθική οντολογία του ειδικού

Στην αρχαιότητα οι δούλοι θεωρούνταν ως μια αποδεκτή συνθήκη, με βάση τα πρότυπα αξιών της τότε εποχής. Αργότερα, στις φεουδαρχικές κοινωνίες οι δουλοπάροικοι εργάζονταν στους αγρούς σε συνθήκες εξαθλίωσης και στην Αμερική οι σκλάβοι συνέχιζαν να έχουν ανάλογη αντιμετώπιση. Ακόμη και στις δημοκρατικές κοινωνίες των 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα οι εργάτες δεν απολάμβαναν τα εργασιακά και κοινωνικά δικαιώματα που τους άξιζαν. Οι γυναίκες στερούνταν βασικών ελευθεριών και η ανισότητα έναντι των ανδρών εθεωρείτο ως μια ανεκτή κατάσταση. Όσον αφορά τα ζώα, η εκμετάλλευση και η θανάτωσή τους με σκοπό το εμπόριο ή τη διατροφική απόλαυση εξακολουθεί και στις μέρες να θεωρείται εύλογη πρακτική. Θεμελιώδεις απόψεις της πολιτικής οικολογίας, καθώς και η βάνανυση καταπάτηση των δικαιωμάτων των ζώων δεν έχουν επιτύχει την αναγκαία αναγνώριση τους.

Η ανθρώπινη σκέψη, δημιουργώντας θεωρίες για τους «άλλους» και στη συγκεκριμένη περίπτωση για τα ζώα, μάλλον προσδιορίζει την υπεροχή της ταυτότητας του ίδιου του ανθρώπου ως ανώτερου και υπερέχοντος έναντι του «άλλου».⁵⁸ Όμως, μια αυτό αναφορικότητα αυτού του είδους δεν μπορεί να μας δώσει

⁵⁷ Παπανούτσος, Ευάγγελος. (1995). *Ηθική*, τόμ. 1. Αθήνα: Δωδώνη, σσ. 406- 407.

⁵⁸ Taylor, Nik & Signal, Tania. (2011). *Theorizing Animals*. Leiden: Brill, σ. 79.

την πραγματική εικόνα της σχέσης μας με τους διαφορετικούς «άλλους», δηλαδή τις άλλες φυλές ή τα ζώα.

Ο βρετανός ψυχολόγος και συγγραφέας, Richard Ryder, το 1973, επινόησε τον όρο «speciesism», σκοπεύοντας, ακριβώς, να συνδέσει τις οντολογικές διαφορές των έμβιων όντων με τον ηθικό διαχωρισμό ανάμεσα στους ανθρώπους και τα άλλα ζώα.⁵⁹ Στην ελληνική γλώσσα ο όρος «speciesism» αποδόθηκε ως «ειδοκρατία» από την Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, ως «ειδολογικός σωβινισμός» από τον Φιλήμονα Παιονίδη και ως «σπισισμός» από τον Κωνσταντίνο Αλεξίου. Ωστόσο, έχει επικρατήσει η απόδοση «ειδισμός» που εισηγήθηκε ο Στέλιος Βιρβιδάκης.⁶⁰

Ο ειδισμός δηλώνει τη μεροληπτική διάκριση ενός είδους γήινης ύπαρξης υπέρ των συμφερόντων του και σε βάρος κάποιων άλλων ειδών τα οποία συνήθως γίνονται αποδέκτες υποτίμησης και αδιαφορίας. Και πράγματι, ο άνθρωπος είναι το είδος που έχει επιχειρήσει να επιβάλει διαχρονικά την κυριαρχία του επί του φυσικού κόσμου. Με βάση την οντολογική οπτική του ειδισμού, τα μη ανθρώπινα όντα δεν έχουν τις ίδιες δυνατότητες νοημοσύνης με τα ανθρώπινα. Ωστόσο, σε ό,τι αφορά τα ζώα, μπορεί να αμφισβητηθεί ότι αυτά διαθέτουν το ένστικτο της αυτοσυντήρησης ή την επιθυμία για ασφαλή διαβίωση ή την αποφυγή του αισθήματος του πόνου; Ποια είναι η δικαιολογητική θεμελίωση του ειδισμού, αν η επιθυμία των ζώων για ζωή, για αναπαραγωγή, για φροντίδα, ακόμη και ευζωία, θεωρηθεί ότι είναι ένα είδος νοημοσύνης; Σε αυτήν την περίπτωση, ποια είναι τα κριτήρια που δικαιολογούν ως ηθική την εκμετάλλευση των ζώων από τον άνθρωπο, είτε όταν χρησιμοποιούνται τα ίδια ως εμπορεύματα είτε για τα προϊόντα τους (γάλα, μαλλί, γούνα, κρέας);

Η σύγχρονη κριτική στον ειδισμό τού αποδίδει οντολογική προκατάληψη με βάση την οποία το ανώτερο είδος μεροληπτεί υπέρ των συμφερόντων του και εναντίον των μελών των άλλων ειδών, πρωτίστως σε ό,τι αφορά την ποιότητα και την αξία της ζωής⁶¹. Ο Peter Singer, αν και θεωρεί ότι ο όρος ειδισμός δεν είναι πολύ εύστοχος, τον χρησιμοποιεί για να δείξει ότι αυτή η στάση διάκρισης των ειδών εκβάλλει στον ρατσισμό και τον σεξισμό. Όπως ο ρατσιστής άνθρωπος είναι προκατειλημμένος υπέρ των μελών της φυλής του και ο σεξιστής απέναντι στο άλλο

⁵⁹ Waldau, Paul. (2001). *The specter of speciesism, Buddhist and Christian views of animals*. Oxford: Oxford University Press, σ. 5.

⁶⁰ Ζέξιου, Αδαμαντία (2012) Ηθική θεώρηση των πειραμάτων στα ζώα. Μεταπτυχιακή Διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Ανακτήθηκε από <http://ikee.lib.auth.gr/record/132455/files/GRI-2013-10942.pdf>

⁶¹ Kemmerer, Lisa. (2006). *In Search of Consistency: Ethics and Animals*. Boston: Brill, σ. 38.

φύλο, έτσι και ο ειδικός υπερασπίζεται την κυριαρχική ανωτερότητα του ανθρώπινου είδους έναντι των άλλων μη ανθρώπινων όντων.⁶² Ο άνθρωπος για τη δική του εξυπηρέτηση χρησιμοποιεί το δέρμα των ζώων για να κατασκευάσει ρούχα, παπούτσια, αντικείμενα, εκμεταλλεύεται το κρέας, το γάλα, τα αυγά για τη σίτισή του, έχει στη διάθεσή του ζώα, όπως η γάτα, ο σκύλος, τα πουλιά κ.α. για συντροφιά, αξιοποιεί εκπαιδευμένους σκύλους για να καθοδηγούν ανθρώπους με ειδικές ανάγκες ή για ειδικές αποστολές. Με δυο λόγια, ο άνθρωπος εκμεταλλεύεται τα ζώα για να επιτύχει τη βελτίωση των συνθηκών της δικής του ζωής του. Για τον Singer τα πειράματα στα ζώα, η κακομεταχείρισή τους, ακόμη και η κατανάλωση κρέατος, αποτελούν ακραίες μορφές ειδικτικής συμπεριφοράς.

Έχει ο ειδικός μια σταθερή αναφορά και μια ενιαία μορφή; Ο Singer πολεμώντας την τάση ειδικισμού την οποία αποδίδει στον άνθρωπο χρησιμοποίησε ορισμένα συγκριτικά επιχειρήματα, τα οποία προκάλεσαν την αντίδραση της κοινής γνώμης. Τα επιχειρήματα που επικαλέστηκε ο Singer συσχετίζουν βρέφη ή ανθρώπους με βαριά νοητική υστέρηση με την περίπτωση των ζώων. Όταν ο άνθρωπος παίρνει με τη βία ζώα από το φυσικό περιβάλλον τους για την πραγματοποίηση πειραμάτων, αυτά προκαλούν στα ζώα εκείνη τη στιγμή μια ταραχή, την οποία αυτά συναισθάνονται μολονότι δεν γνωρίζουν το λόγο της αρπαγής τους. Αυτό που αισθάνονται τα ζώα είναι αντίστοιχο με ό,τι θα ένοιωθε και ένας άνθρωπος με νοητική υστέρηση ή ένα βρέφος. Αναπτύσσοντας περαιτέρω το επιχειρήμα του ο Singer, συμπεραίνει προκλητικά ότι, εάν δεν υπήρχε ηθικό ζήτημα για την περίπτωση των ζώων όταν γίνονται πειράματα σε αυτά, τότε θα μπορούσε να μην υπήρχε ηθικό ζήτημα και σε πειράματα και στις άλλες δύο περιπτώσεις. Το παράλογο αυτό συμπέρασμα δείχνει την αδυναμία του ειδικισμού να αποτελέσει βάση για την ηθική απόδοση χαρακτηριστικών αναφορικά με τα είδη. Επομένως, δεν μπορούμε να υιοθετούμε έναν ειδικισμό που κάνει μεροληπτική διάκριση, αδικώντας κατάφορα κάποια όντα που ανήκουν σε διαφορετικό βιολογικό είδος.⁶³

Ο όρος «ειδολογικός σωβινισμός» χρησιμοποιήθηκε για να χαρακτηρίζει, επιπλέον, την σκόπιμη αδιαφορία ή την εχθρότητα που ένα βιολογικό είδος επιδεικνύει προς άλλα βιολογικά είδη. Και φαίνεται ότι η επιδίωξη αυτή είναι αποκλειστικά ίδιον του έλλογου ανθρώπου ως προς την αντιμετώπιση των άλλων

⁶² Ο.π., Singer P., σ. 16.

⁶³ Ο.π., Singer, P., σσ. 72-78.

βιολογικών ειδών με τα οποία συμβιώνουν. Ο ειδολογικός σωβινισμός δεν αναφέρεται μόνο στην περιγραφή μιας συμπεριφοράς αλλά συνεπάγεται και μια ηθική θέση διάκρισης: Μόνο τα ανθρώπινα όντα μπορούν να ενταχθούν στο πεδίο της ηθικής, εφόσον μόνον οι άνθρωποι διαθέτουν το αποκλειστικό προνόμιο να θεωρούνται ηθικώς υπόλογοι για τις πράξεις τους, αλλά και ότι μόνο αυτοί αποτελούν αντικείμενο άμεσου ηθικού ενδιαφέροντος ως φορείς οι ίδιοι δικαιωμάτων ή υποχρεώσεων.

Πώς χαράσσονται όμως τα όρια της ηθικής επικράτειας και δικαιοδοσίας; Χαρακτηριστικό παράδειγμα επέκτασης του ειδολογικού σωβινισμού είναι το γεγονός ότι στην Ευρώπη, μέχρι τις αρχές του περασμένου αιώνα, λειτουργούσαν κάποιου τύπου «ζωολογικοί κήποι» (negro villages), όπου οι «πολιτισμένοι Ευρωπαίοι» παρακολουθούσαν τη ζωή απαχθέντων ανθρώπων από φυλές της Αφρικής, της Ασίας, αυτόχθονες της Αυστραλίας και από άλλες περιοχές που ήταν φυλακισμένοι μέσα σε κλουβιά και πλέγματα, όπως ακριβώς τα ζώα στους ζωολογικούς κήπους.⁶⁴

Συνέπεια ειδολογικής σοβινιστικής στάσης θεωρήθηκε ακόμη και η θέση του διαφωτιστή Kant, όταν αναλύοντας θέματα περί ηθικής και καθηκόντων αναφέρθηκε στις υποχρεώσεις που έχουν οι άνθρωποι απέναντι τα ζώα, αλλά με βάση την ανωτερότητα του ανθρώπινου είδους και για χάρη του ίδιου του ανθρώπου και όχι των ζώων⁶⁵:

«Ως προς τα κτήνη δεν έχουμε κανένα άμεσο καθήκον... Ωστόσο δεν μπορεί να αρνηθεί κανείς ότι η σκληρότητα προς τα ζώα απάδει με το νόμο του λόγου και, το λιγότερο, θα πρέπει να θεωρηθεί ως ακατάλληλο μέσο. Κάθε πράξη βασανισμού ζώων ή πρόκλησης πόνου ή αντιμετώπισής τους χωρίς αγάπη μας ευτελίζει. Πρόκειται για κάτι απάνθρωπο και εδώ υπάρχει μια αναλογία με τις υποχρεώσεις εις εαυτόν, καθώς σε τελική ανάλυση δεν αντιμετωπίζουμε τον εαυτό μας με σκληρότητα. Καταπνίγουμε το ένστικτο της ανθρωπιάς που υπάρχει μέσα μας και γινόμαστε αναίσθητοι. Επομένως, αυτή η συμπεριφορά αποτελεί έμμεση προσβολή της ανθρωπότητας στο πρόσωπό μας...Εδώ υπάρχει κάτι ανάρμοστο, κάτι που μας καθιστά ανήθικους.»⁶⁶

⁶⁴Bancel, Nicolas, Blanchard, Pascal, & Lemaire, Sandrine (August, 2000). Ces zoos humains de la République coloniale. *Le Monde diplomatique*. Ανακτήθηκε 10 Ιουλίου, 2016, από <http://www.monde-diplomatique.fr/2000/8/Bancel/1944>

⁶⁵Παιονίδης, Φιλήμων. (2010). Είναι ο ειδολογικός σωβινισμός του Kant μοιραίος για τα άλλα είδη;. Στο Έ. Παπανικολάου (επιμ.), *Περιβάλλον-Κοινωνία-Ηθική, Πρακτικά 2ης Διεθνούς Ημερίδας Περιβαλλοντικής Ηθικής. Πανεπιστήμιο Αθηνών, 19 Ιουνίου 2010*. Αθήνα: Αειφορία, σσ. 128-139.

⁶⁶ Kant, Immanuel. (1997). *Lectures on ethics*. (επιμ. P. Heath, J. Schneewind, μτφρ. P. Heath) New York: Cambridge University Press, σσ. 434-435.

Ακόμη και σήμερα, σε μελέτες που αφορούν τη σύγχρονη πραγματικότητα σημειώνονται και εκτεταμένα φαινόμενα ανισότητας και εκμετάλλευσης ανθρώπων από ανθρώπους. Υπάρχουν πολλά παραδείγματα, όπως η ανθρώπινη εξαθλίωση, ο εργοδοτικός αυταρχισμός, ο ρατσισμός, οι διακρίσεις λόγω ηλικίας (ageing)⁶⁷, ο σεξισμός, τα οποία αποτυπώνουν περιπτώσεις μορφής ειδικισμού και διακρίσεων που αποτέλεσαν θύλακες ανισοτήτων.

Γι' αυτό και Singer προτρέπει το ανθρώπινο γένος να φέρει στο νου του τις περιόδους κατά τις οποίες οι άνθρωποι αφρικανικής καταγωγής ήταν αποκλεισμένοι και εθεωρούντο ως μειονεκτούντα ανθρώπινα όντα, θέση που εκφράζει καθαρό ρατσισμό. Όχι μόνο οι άνθρωποι της μαύρης φυλής αλλά και οι γυναίκες έχουν υποφέρει από ένα άλλο είδος ρατσισμού, αυτό που αποκαλούμε σεξισμό. Και όπως ισχυρίζεται ο Singer, ακόμα και σήμερα διατηρούνται διακρίσεις που βασίζεται σε αυθαίρετες ειδικτικές διακρίσεις, ανάλογες με τον ρατσισμό και τον σεξισμό.⁶⁸

Ο Singer, στη ρηξικέλευθη αντεπιχειρηματολογία του εναντίον του ειδικισμού, εισηγείται την ένταξη των ζώων στην «ηθική κοινότητα», η οποία μέχρι πρότινος αποτελούσε ηθική επικράτεια και προνομιακός χώρος μόνο των ανθρώπων για τους ανθρώπους, αποκλείοντας τη συμπερίληψη σε αυτήν τη ηθική για τα ζώα, ακόμη και αν είναι αυτή πρόκειται να αποδοθεί στα ζώα με βάση την ηθική ανθρώπινη στάση.

Ωστόσο, όπως παραδέχεται ο ίδιος, η ένταξη των ζώων στην ηθική κοινότητα φαίνεται να δημιουργεί και ορισμένα προβλήματα σύγκρουσης συμφερόντων μεταξύ ζώων και ανθρώπων. Μια κρίσιμη συνέπεια της εν λόγω ηθικής θέσης θα ήταν πως εμείς οι άνθρωποι θα υποχρεωνόμασταν να αλλάξουμε δραστικά τον τρόπο της ζωής μας, σταματώντας να παράγουμε ζωικά προϊόντα ή χρησιμοποιώντας τα ζώα ως πειραματόζωα.⁶⁹

Πέραν των αμφιλεγόμενων τοποθετήσεων απέναντι στις συνέπειες που η αλλαγή της ηθικής στάσης των ανθρώπων θα επέφερε στη διατροφική, οικονομική και βιοτική πραγματικότητα των ανθρώπων, εδώ θα περιοριστούμε στην ανάλυση των σχετικών ηθικών ζητημάτων στη σχέση τους με τον ειδικισμό ή τις παραλλαγές του.

Είδαμε ότι ο ειδικισμός συνεπάγεται την αδιαφορία ή την εχθρότητα που σκόπιμα το κυρίαρχο είδος, εν προκειμένω οι άνθρωποι, επιδεικνύει σε βάρος άλλων βιολογικών ειδών. Αναπόδραστα, επομένως, τεκμαίρεται η συσχέτιση του ειδικισμού με

⁶⁷ Ο.π., Kemmerer, L., σ. 38.

⁶⁸ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 183.

⁶⁹ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 183.

τον ρατσισμό. Ο ρατσισμός ως ιδεολογία της ηγεμονικής υπεροχής μιας φυλής έναντι άλλων, όταν αφορά συγκεκριμένες συμπεριφορές λόγω φυλετικών διακρίσεων, τότε εκδηλώνεται με πράξεις βίας, με προσβλητική φρασεολογία και αποκλεισμούς. Περαιτέρω, ο θεσμικός ρατσισμός παράγεται και αναπαράγεται όταν οι ρατσιστικές πεποιθήσεις εκφράζονται σε θεσμικά όργανα όπως η δικαιοσύνη, η εκπαίδευση, κ.α, και μέσω αυτών διαχέονται στην καθημερινότητα του βίου, στην κοινωνική και πολιτική ζωή, επιβάλλοντας φυλετικές διακρίσεις, πολλές φορές και ανεξάρτητα από τις ατομικές προθέσεις των πολιτών.

Αντίστοιχα, η θεσμοθετημένη βία προς τα ζώα περιλαμβάνει την εκμετάλλευσή τους στη βιοϊατρική βιομηχανία, την κτηνοτροφία, τη βιομηχανία του θεάματος, το κυνήγι, το οποίο μάλιστα μπορεί να μην πραγματοποιείται για την κατανάλωση του κρέατος, αλλά περισσότερο για τη «απόλαυση» της θανάτωσης των ζώων. Σε κάθε περίπτωση, παρά το ότι η θανάτωση των ζώων θεωρείται ότι είναι νόμιμη και κοινωνικά αποδεκτή, επειδή εξυπηρετεί τις ανάγκες διατροφής, ένδυσης και διασκέδασης των ανθρώπων, η πραγματικότητά του δεν συνιστά και νομιμοποίησή της με όρους ηθικής. Και με αυτή την έννοια, η ηθική όψη της συνήθους στάσης απέναντι στα ζώα δεν μπορεί να αποσυσχετιστεί από τον θεσμικό ρατσισμό και τη θεσμική βία.⁷⁰

Αν η ακραία αντιμετώπιση των ζώων από τις προηγούμενες γενεές σήμερα θεωρούνται απαράδεκτες, αυτό απορρέει από την εκτίμηση ότι οι παλαιότερες αντιλήψεις στηρίζονταν σε προκαταλήψεις, θρησκευτικές, ηθικές, μεταφυσικές, οι οποίες σήμερα θεωρούνται αναχρονιστικές και λανθασμένες.⁷¹

Ποια είναι η ανάλογη αυτοκριτική της σύγχρονης κοινωνίας για τις δικές της νοοτροπίες και πρακτικές; Ποια η σχέση μας με τη φύση; Είναι δυνατόν η κυριαρχία μας πάνω στα ζώα να είναι αποτέλεσμα μιας αυθαίρετης υπέρβασης της λογικής κυριαρχίας μας στη φύση συνιστώντας, εν τέλει, έλλειψη αυτογνωσίας και αυτοκυριαρχίας;⁷² Πώς μπορούμε να θεωρούμε το ένα ζώο ως τροφή και το άλλο ζώο ως φίλο μας; Γιατί αντιμετωπίζουμε ένα ζώο ως εχθρό μας και το άλλο ως καλό σύντροφο; Αν κάθε μορφή ζωής έχει τη δική της αξία, εμείς τα έλλογα και ελεύθερα όντα πώς πρέπει να δείχνουμε τον σεβασμό μας στην έμβια φύση, οποιαδήποτε μορφή και αν έχει αυτή;

⁷⁰De Mello, Margo. (2012). *Animals and Society*. New York: Columbia University Press, σσ. 237-238.

⁷¹Ο.π., Singer, P., σ. 300.

⁷²Weil, Kari. (2012). *Thinking Animals*. New York: Columbia University Press, σ. 133.

2.3 Η διάκριση εγγενούς και εργαλειακής αξίας

Τι κάνει την ηθική σκέψη του ανθρώπου να αποδίδει ή να μην αποδίδει σε ένα έμβιον ηθική υπόσταση; Ποιοι οι πληροί τα κριτήρια ώστε να θεωρείται ότι είναι άξιο ηθικής αντιμετώπισης; Για να αποφανθούμε επί του προκειμένου είναι απαραίτητο να διερευνήσουμε περιπτώσεις και κριτήρια, τα οποία τις περισσότερες φορές είναι ποικίλα, πολύπλοκα και συχνά τίθενται υπό αμφισβήτηση. Αν οι άνθρωποι είναι άξιοι ηθικής απόδοσης, επειδή έχουν το συμφέρον της αυτοσυντήρησης και ανάπτυξης συνιστώντας πολύπλοκους ζωντανούς οργανισμούς, τότε θα πρέπει να δεχθούμε πως και τα ζώα είναι άξια ηθικής εκτίμησης, επειδή και αυτά έχουν συμφέροντα και είναι επίσης πολύπλοκοι ζωντανοί οργανισμοί. Μια ριζοσπαστική άποψη θέλει ακόμη και τα οικοσυστήματα να έχουν συμφέροντα, όπως να συνεχίσουν να υπάρχουν και να εξελίσσονται, άρα και αυτά είναι άξια ηθικής θεώρησης. Πώς καθορίζονται τα όρια; Αν η απόδοση «συμφέροντος» σημαίνει αναγνώριση «ίδιου τέλους», τότε αυτό μπορεί να προστατεύεται και από ποιον; Για παράδειγμα, η υπόλοιπη φύση, εκτός του ανθρώπου και του ζώου, για παράδειγμα τα φυτά, εφόσον δεν έχουν ίδια άποψη για το τι τους αφορά ή δεν αντιλαμβάνονται νοητικά την εμπειρία της πείνας και της δίψας, αυτό σημαίνει ότι δεν έχουν συμφέροντα;

Το κριτήριο του συμφέροντος αποτελεί θέση των οικοκεντρικών φιλοσόφων, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι ο φυσικός κόσμος έχει εγγενή αξία σε αντίθεση με τις ανθρωποκεντρικές θεωρήσεις. Επειδή ο φυσικός κόσμος συνιστά την ολότητα της πολυπλοκότητας της φύσης, δεν μπορεί να υποστηριχθεί η απουσία του ηθικού προσδιορισμού στην αξία της η οποία ενυπάρχει στην ίδια ως αυτοσκοπός, ο οποίος αναπόδραστα πρέπει να αποδίδεται από την ανθρώπινη ηθική κοινότητα.⁷³

Όταν αποδίδεται ο χαρακτηρισμός «εγγενής αξία» σε μία οντότητα, η απόδοση της ενύπαρκτης στη φύση του αξίας μοιάζει να οφείλεται στην ίδια την ύπαρξη της οντότητας, μόνο και μόνο επειδή αυτή υπάρχει, δηλαδή θεωρείται ότι συνιστά αυταξία καθεαυτή. Αντίθετα, με τον όρο «εργαλειακή αξία» εννοούμε την απόδοση αξίας σε κάτι επειδή αυτό θεωρείται μέσο για κάτι άλλο, χρήσιμο για έναν σκοπό εξωτερικό από και ανεξάρτητο από το ίδιο. Η εγγενής αξία αντιπαραβάλλεται με την

⁷³ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 42-43.

εργαλειακή ή τη χρηστική αξία που έχει μια οντότητα ή ένα χαρακτηριστικό σε σχέση με κάτι άλλο. με δυο λόγια, αν η εγγενής αξία είναι αυτοσκοπός (end in itself), τότε η εργαλειακή αξία είναι το μέσο(mean).

Η εργαλειακή αξία αποδίδεται κατά περίπτωση και δεν θεωρείται οντολογικά αυταπόδεικτη και δεδομένη. Αν υποθέσουμε ότι κάποιος προκαλέσει ζημίες σε ένα αυτοκίνητο και ο κάτοχός του αδιαφορήσει για το συμβάν τότε δεν θα θεωρήσουμε ότι συνέβη κάποιο κακό διότι απλώς το αυτοκίνητο δεν έχει εγγενή αξία. Όμως σε αντίθετη περίπτωση που κάποιος κακομεταχειρισθεί ένα παιδί, τότε ο δράστης της πράξης αυτής είναι ηθικά υπόλογος απέναντι στο παιδί ακόμα και στην περίπτωση που οι γονείς του αδιαφορήσουν για το συμβάν, επειδή το παιδί θεωρείται αυταξία.⁷⁴ Επομένως, ακόμη και αν δεχθούμε ότι η αυταξία μπορεί να θεμελιωθεί στην αυθυπαρξία, τότε το ερώτημα που θα χρειαστεί να απαντηθεί αφορά την ιεράρχηση των αυταξιών μεταξύ τους και τα ηθικά ζητήματα που αυτή εγείρει.

Όπως αναφέρει ο Αλέξανδρος Γεωργόπουλος, ο Paul Taylor επιχειρώντας να καταρρίψει τον ισχυρισμό ότι οι άνθρωποι έχουν μεγαλύτερη εγγενή αξία από τα άλλα όντα, στηρίζεται στη διαπίστωση πως η ιδέα άνθρωπος με διαφορετικούς βαθμούς εγγενούς αξίας έκανε την εμφάνισή της σε κοινωνίες με ανελαστικές ταξικές δομές. Εκεί, αυτοί που έτυχε να γεννηθούν ως μέλη ανώτερης τάξης δικαιούνταν μεγαλύτερο σεβασμό από αυτούς που έτυχε να γεννηθούν ως μέλη μιας κατώτερης τάξης. Σήμερα η λογική αυτή τείνει να ξεπεραστεί στις δημοκρατικές κοινωνίες στις οποίες βασικό αξίωμα της συγκρότησης τους είναι η ίση εγγενής αξία των ανθρώπων, επομένως, όλοι οι άνθρωποι θεωρούνται ίσοι μεταξύ τους και με ίσα δικαιώματα.

Όμως ο Taylor επισημαίνει, ότι συχνά η πλειονότητα των ανθρώπων δεν υιοθετεί την ίδια εξισωτική λογική όταν συγκρίνουν τους ανθρώπους με τα μη ανθρώπινα είδη. Οι περισσότεροι θεωρούν, τουλάχιστον υπό κάποια έννοια, ότι το ανθρώπινο είδος είναι ανώτερο από κάθε άλλο είδος στη φύση, και μάλιστα αυτή η ανωτερότητα βασίζεται στην εγγενή οντολογική αξία του και όχι στις ικανότητες ή τις πράξεις του. Όσο φαύλος και αν είναι ένας άνθρωπος θεωρείται παρόλα αυτά ανώτερος από οποιοδήποτε ζώο, μόνο και μόνο επειδή έτυχε να γεννηθεί ως μέλος του είδους «Homo Sapiens Sapiens». Μάλιστα ο άνθρωπος μπορεί να εξουσιάζει όλους τους κατώτερους οργανισμούς που ανήκουν στα άλλα είδη, εξαιτίας της ύπαρξης ιεραρχίας στα είδη του πλανήτη. Επομένως, το ανώτερο ον, ο άνθρωπος, έχει εγγενή

⁷⁴ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 217.

αξία, ενώ όλα τα μη ανθρώπινα όντα, επειδή θεωρούνται κατώτερα, υπάρχουν μόνο και μόνο για να εξυπηρετούν τα συμφέροντα των ανθρώπων ως εργαλειακές αξίες.⁷⁵

Η έννοια της εγγενούς αξίας που αποδίδεται σε μη ανθρώπινα όντα, ατυχώς αντιμετωπίστηκε με εύλογο σκεπτικισμό. Θεωρήθηκε έννοια υποκειμενική, ασαφής, άπιαστη, φευγαλέα, ακόμη και μεταφυσική μερικές φορές.⁷⁶

Ο Singer στο *Practical Ethics* δεν ενστερνίζεται την άποψη ότι θα πρέπει να υιοθετηθεί η έννοια της εγγενούς αξίας ως κριτήριο για την ηθική αντιμετώπιση των άλλων όντων. Όταν τίθεται ως κριτήριο για την ηθική αντιμετώπιση των άλλων όντων το αίσθημα του πόνου ή της ευχαρίστησης, υποστηρίζει, τότε αποκλείονται από το ηθικό πεδίο μικροοργανισμοί και αβιοτικοί παράγοντες. Ο άνθρωπος έχει υποχρεώσεις προς τον πλανήτη Γη, μόνο στο βαθμό που ο πλανήτης εξασφαλίζει την ευζωία των ζώων που έχουν αισθήσεις.⁷⁷

Με βάση τις θέσεις αυτές, ο Singer κάνει κριτική στους υπερασπιστές της εγγενούς αξίας των ζώων, τους Albert Schweitzer και Taylor, όταν εκείνοι υποστηρίζουν ότι πρέπει να αποδώσουμε εγγενές ηθικό ενδιαφέρον στα ζωντανά πλάσματα όχι μόνον επειδή αυτά έχουν αισθήσεις αλλά επειδή εγγενής αξία πρέπει να αποδίδεται σε κάθε ύπαρξη, είτε ανθρώπινη, είτε ζωική ή φυτική, καθόσον αυτή έχει εξ ίσου δικαίωμα να ζήσει και να αναπτυχθεί.⁷⁸ Σύμφωνα με τον Singer, η αδυναμία αυτής της ηθικής θεώρησης γίνεται σαφέστερη αν εστιάσουμε τη προσοχή μας στους οργανισμούς που δεν έχουν συνείδηση, όπως είναι τα φυτά και τα ποτάμια. Αν οι οργανισμοί και οι άλλες οντότητες έχουν εγγενή αξία για την ύπαρξη του οικοσυστήματος, αυτό δε σημαίνει ότι αξίζουν ανεξάρτητα από τη λειτουργική σχέση τους με το οικοσύστημα. Εν ολίγοις, επειδή η αξία των μικροοργανισμών και των φυτών είναι μόνο εργαλειακή, η απόδοση της εγγενούς αξίας και σε όντα διαφορετικά από τους ανθρώπους, όπως είναι τα ζώα ή ακόμη και τα φυτά, έχει ως επακόλουθο την αναγνώριση και ανάληψη υποχρεώσεων από μέρους μας προς τα αντίστοιχα όντα που δεν είμαστε σε θέση να αναλάβουμε.

Πράγματι, η θεώρηση της εγγενούς αξίας ενέχει και πολλές εσωτερικές ασάφειες οι οποίες πολλαπλασιάζονται στο πλαίσιο της «Φιλοσοφίας των Ζώων». Πρώτον, εγγενής αξία είναι η αξία που δεν είναι εργαλειακή, δηλαδή αυτή που

⁷⁵ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 229.

⁷⁶ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 218-219.

⁷⁷ Singer, Peter. (1999). *Practical Ethics*. Cambridge University Press, σσ. 58-59.

⁷⁸ Taylor, Paul. (1986). *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, σ. 128.

αποδίδουμε σε κάτι το οποίο εκτιμούμε, όχι γιατί αυτό μάς παρέχει κάποια χρησιμότητα αλλά μόνο και μόνο επειδή αυτό υπάρχει. Δεύτερον, η εγγενής αξία είναι η αξία η οποία χαρακτηρίζει μια πράξη ή έναν δρώντα ή ένα έμβιο οργανισμό ανεξάρτητα από την οπτική τού αξιολογητή. Δηλαδή, κάτι που έχει αξία την έχει αντικειμενικά, ανεξάρτητα από την εξωτερική-υποκειμενική απόδοσή της. Έτσι γίνεται έκδηλο ότι η θεώρηση της εγγενούς αξίας οδηγεί σε γενικότερα ηθικά ερωτήματα που δεν έχουν αντιμετωπισθεί από την παραδοσιακή ηθική φιλοσοφία η οποία δεν περιλαμβάνει τα ηθικά ζητήματα για τα ζώα.

Παρά τη γενική φιλοσοφική παραδοχή ότι οι αυταξίες δεν αντλούν τον αυθύπαρκτο χαρακτήρα τους από άλλες αξίες, είναι αποδεκτό ότι η αυθυπαρξία τους αποδίδεται υπό την αξιακή οπτική του έλλογου ανθρώπου, επομένως η αξιοδότηση έχει νόημα μονάχα αν υπάρχει αυτός. Ο άνθρωπος κρίνει, ο άνθρωπος αξιολογεί και αν κάποια στιγμή το ανθρώπινο είδος χανόταν τότε δεν θα έμενε κανείς που να αποδίδει νόημα στην αξία μιας οντότητας. Υπό αυτή τη θεώρηση, η έννοια της εγγενούς αξίας δεν μπορεί να θεμελιώνεται φυσιοκρατικά ως εξ ορισμού αυθύπαρκτη, αλλά συνιστά σχεσιακή ιδιότητα ενός υποκειμένου, ατομικού ή συλλογικού που την αποδίδει σε ένα αντικείμενο ή σε ένα είδος αντικειμένων. Δεδομένου ότι η αξία ως έννοια δεν υφίσταται μόνη της αλλά μέσα στο εννοιολογικό δίπολο αξία-απαξία, αυτό συνεπάγεται ότι η έννοια αυτή νοείται σε αναφορά προς κάτι άλλο (την απαξία) και άρα είναι αναγκαία η ύπαρξη του υποκειμένου που δίνει ή αναγνωρίζει την αξία αντί για την απαξία, και το αντίστροφο. Η αναγνώριση της εγγενούς αξίας σε ένα ον προϋποθέτει την κατάλληλη ηθική αντιμετώπιση του από μέρους της ανθρώπινης απόδοσης μας.

Βέβαια, σύμφωνα με τα προηγούμενα κριτήρια, αν ένα πράγμα ή ένας οργανισμός είναι υποψήφιος για να του αποδοθεί εγγενής αξία, θα πρέπει πρώτα να κριθεί με έλλογο τρόπο αν αυτό έχει συμφέροντα τα οποία απορρέουν από την ικανότητα τους να αισθάνονται.⁷⁹

Πάντως, μπορεί να υποστηριχθεί ως γενική παρατήρηση ότι η προβληματική περί απόλυτης αντιδιαστολής της εγγενούς αξίας από την εργαλειακή χαρακτηρίζεται από ασάφειες και αμφιλεγόμενες εννοιολογήσεις. Για παράδειγμα, αποκλείει την περίπτωση μια εγγενής αξία να μπορεί να αποτελέσει αξία δευτέρου βαθμού (εργαλειακή) χωρίς να ακυρώνεται ως αρχική εγγενής αξία όπως συμβαίνει με την

⁷⁹ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 53.

αξιοποίηση διαφόρων υπηρεσιών των ζώων από τον άνθρωπο. Επομένως, η αξία που αποδίδουμε στα ζώα προέρχεται και από την ανάπτυξη των συντροφικών σχέσεων τους μαζί μας, με την εκδήλωση εμπιστοσύνης, στοργής, φροντίδας, δοτικότητας κ.α. συναισθημάτων.

Επομένως, αν η βιολογική φύση των ζώων δεν επαρκεί για την ηθική θεμελίωση της αξίας τους, τότε η ένταξη των ζώων στον ηθικό χώρο μπορεί να αναζητηθεί σε συνεπειοκρατικές ηθικές θεωρίες οι οποίες συνδέουν το ηθικό με το ωφέλιμο.

2.4 Ωφελιμισμός

Ο ωφελιμισμός είναι η ηθική φιλοσοφία που ορίζει το καλό με βάση τις συνέπειες της ηθικής πράξης. Πρωτοαναπτύχθηκε με το μορφή του «ηδονιστικού ωφελιμισμού» (hedonistic utilitarianism) από τον Jeremy Bentham ο οποίος ανάγει το «καλό» στη μέγιστη δυνατή ηδονή ή την ευτυχία και το «κακό» στον πόνο και τη δυστυχία. Η αρχή της επίτευξης της μεγαλύτερης ευτυχίας μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως κριτήριο για τους νόμους, τους θεσμούς και τα πολιτικά συστήματα. Ακριβώς επειδή ο ωφελιμισμός, γενικώς, κρίνει μια πράξη συνεπειοκρατικά, μια πράξη θεωρείται ηθική αρκεί να παράγει μεγαλύτερη ευχαρίστηση και λιγότερο πόνο σε σχέση με οποιαδήποτε άλλη πράξη. Έτσι μια πράξη έχει ηθικό περιεχόμενο εφόσον αυτή συμβάλλει στην ευδαιμονία. Οπότε, μεταξύ δύο η περισσότερων συγκρίσιμων πράξεων ορθότερη θεωρείται εκείνη η οποία εξασφαλίζει την ευτυχία των περισσότερων ατόμων. Ο Bentham, χρησιμοποιώντας την αρχή της γενικής χρησιμότητας, «η μεγαλύτερη ευτυχία για τον μεγαλύτερο αριθμό», ανέπτυξε επιχειρήματα για την οικονομία, τη συνταγματική μεταρρύθμιση και την πολιτική δημοκρατία.⁸⁰

Ο ωφελιμισμός αποτελεί μια ηθική θεωρία η οποία ορίζει ότι πρέπει να ενεργούμε με βάση την αξία της ωφέλειας και ότι οι πράξεις μας θεωρούνται ορθές ή μη ορθές ανάλογα με τη συμβολή τους στη μέγιστη δυνατή ωφέλεια. Ο βασικός κανόνας της θεωρίας, η χρησιμοθηρία ή η αρχή της μεγαλύτερης δυνατής ευτυχίας,

⁸⁰ Bentham, Jeremy. (1970). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. (επιμ. J. Burns, H. L. A. Hart) London: Athlone Press.

ορίζει την επιλογή της απόφασης ανάμεσα σε δύο ή περισσότερες εναλλακτικές πράξεις. Η σωστή απόφαση θα πρέπει να είναι εκείνη που θα προκαλέσει περισσότερη ευτυχία ή το δυνατόν λιγότερη δυστυχία. Με άλλα λόγια η θεωρία του ωφελισμού θεωρεί ότι μια πράξη είναι ηθική εφόσον εγγυάται ότι οι επιπτώσεις της θα είναι ωφέλιμες και θα συμβάλουν στην ευτυχία του ανθρώπου. Οι υποστηρικτές αυτής της θεωρίας ισχυρίζονται ότι με γνώμονα την αρχή αυτή ένα άτομο καθίσταται περισσότερο ικανό να πάρει ηθικές αποφάσεις και να ευαισθητοποιηθεί στο ζήτημα της ηθικής αντιμετώπισης των άλλων ζώων.⁸¹

Τη χρησιμοθηρική θεωρία στηρίζουν δύο προϋποθέσεις. Πρώτη είναι η προϋπόθεση της ισότητας, σύμφωνα με την οποία, οι επιθυμίες, οι ανάγκες, οι ελπίδες κ.α. διαφορετικών ατόμων έχουν ίση αξία ανεξαρτήτως αν είναι έξυπνοι ή μη έξυπνοι, μαύροι ή λευκοί, άνθρωποι ή ζώα.

Η δεύτερη προϋπόθεση είναι η αρχή της ωφέλειας, σύμφωνα με αυτήν οποία πρέπει να πράττουμε με τέτοιο τρόπο ώστε να προκαλούμε το δυνατόν μεγαλύτερο καλό και το μικρότερο δυνατόν κακό, αφού εκτιμήσουμε τα συμφέροντα των εμπλεκομένων ανθρώπων. Συνεπώς, σύμφωνα με τις αρχές του ωφελισμού οι πράξεις είναι αυτές που καθορίζουν αν η πράξη είναι σωστή ή λάθος. Με άλλα λόγια ο ωφελισμός είναι μια συνεπειοκρατική θεωρία, η οποία εξετάζει τις πράξεις ανάλογα με τις συνέπειες για το άτομο ή το σύνολο των ατόμων. Συνεπώς, η πράξη αξιολογείται με βάση την ωφέλεια από τα ευχάριστα αποτελέσματα που αυτή έχει. Κίνητρο της πράξης αποτελεί η ευχαρίστηση, ενώ η ηθικής αξιολόγησης της πράξης συνίσταται στην ωφέλεια της.⁸²

Σύμφωνα με την ωφελιστική θεωρία του Singer, προκειμένου να διαμορφώσουμε δικαιολογημένη ηθική κρίση πάνω σε κάποιο ζήτημα, θα πρέπει να επιλέξουμε εκείνη τη λύση η οποία θα επιφέρει το μεγαλύτερο δυνατό όφελος ή τουλάχιστον θα επιφέρει τη μικρότερη δυνατή ζημία για τον μεγαλύτερο δυνατό αριθμό ατόμων. Μια πράξη μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι ηθικά σωστή εφόσον αυτή συμβάλλει στην ευδαιμονία της κοινωνίας, ενώ ως προς την επιλογή μεταξύ δύο ή περισσότερων πράξεων, ηθικά ορθότερη είναι εκείνη η οποία φαίνεται πως τείνει στην εξασφάλιση της ευτυχίας περισσότερων ατόμων.⁸³

⁸¹ Δραγώνα - Μονάχου, Μυρτώ. (1995). *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ. 116.

⁸² Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 114-116.

⁸³ Bentham, J., Βλ. Σχετικά, Heywood, Andrew. (2007). *Πολιτικές Ιδεολογίες*. (επιμ. Ν. Μαραντζίδης, μτφρ. Χ. Κουτρή) Αθήνα: Επίκεντρο, σσ. 213-214.

Σκοπός του Singer είναι να συμπεριλάβει στην ηθική κοινότητα και τα υπόλοιπα έμβια όντα και αναζητεί το κατάλληλο κριτήριο, η χρήση του οποίου θα επιτρέπει τη συμπερίληψη των ζώων στην ηθική κοινότητα, αλλά θα αποκλείει στοιχειώδεις μορφές ζωής, όπως είναι οι ιοί και τα βακτήρια, στα οποία δεν θα έπρεπε να αναγνωρισθούν ηθικά δικαιώματα. Το κριτήριο που επιλέγει εντοπίζεται στην ικανότητα της αίσθησης (sentience) που έχουν τα ζώα, κυρίως στη δυνατότητα βίωσης του πόνου και της ηδονής. Ο Singer επικαλείται την ηθική αξία της δυνατότητας της βίωσης του πόνου και της ηδονής, σύμφωνα με τον τρόπο που ο Bentham είχε ισχυρισθεί ότι αφού η φύση έθεσε τον άνθρωπο υπό την κυριαρχία του πόνου και της ηδονής, τα δύο αυτά αισθήματα καθορίζουν το καλό της πράξης. Έτσι μπορούμε να συμπεράνουμε ότι το χαρακτηριστικό γνώρισμα που επιτρέπει σε ένα έμβιο ον να συμπεριλαμβάνεται στο πεδίο της ηθικής είναι η δυνατότητά του να αισθάνεται πόνο.⁸⁴

Για τον λόγο αυτό ο Singer, επιχειρηματολογώντας, καταλήγει στη θέση ότι αν ένα ον υποφέρει, δεν υπάρχει καμία ηθική δικαιολόγηση για να αρνηθούμε να λάβουμε υπόψη αυτόν τον πόνο. Ανεξάρτητα από τη φύση αυτού του όντος, η αρχή της ισότητας επιβάλλει να αξιολογήσουμε ηθικά αυτόν τον πόνο, όπως και κάθε άλλο παρόμοιο πόνο οποιουδήποτε άλλου όντος, στο βαθμό βέβαια που αυτά έχουν αισθητικότητα. Αν ένα ον δεν είναι ικανό να αισθάνεται πόνο ή να νιώθει ευχαρίστηση ή απόλαυση, δεν είναι δυνατή μια ηθική κρίση επ' αυτού διότι στερείται αντικειμένου. Έτσι το κριτήριο του αισθάνεσθαι ως συντόμευση της αίσθησης του πόνου ή της ευχαρίστησης, είναι το μόνο εύλογο όριο του ηθικού χώρου.

Κατά τον Singer, θα ήταν αυθαίρετο να επιχειρήσουμε να χαράξουμε το όριο αυτό με βάση άλλα χαρακτηριστικά, όπως την ευφυΐα ή την ορθολογικότητα που είναι ζήτημα βαθμού στα έμβια όντα ή να επιβάλλουμε ρατσιστικά κριτήρια όπως ή το διαφορετικό χρώμα του δέρματος. Συνέπεια αυτής της διαπίστωσης είναι πως πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη μας τα συμφέροντα όλων των όντων που αισθάνονται πόνο και, κατ' επέκταση, να τοποθετούμε στην ωφελμιστική ζυγαριά του συνόλου του πόνου και της ευχαρίστησης ώστε να σχηματίζουμε τη σχετική ηθική κρίση για ζητήματα των μη ανθρώπινων ζώων. Αν δεν πράξουμε αυτό υποστηρίζει ο Singer, θα

⁸⁴ Βλ. Σχετικά, Singer, P., σσ. 13-14.

κατηγορηθούμε δικαίως για ειδισμό, με την σημασία της προκατάληψης υπέρ των συμφερόντων των μελών του ιδίου είδους και εναντίον των μελών των άλλων ειδών.⁸⁵

Σύμφωνα με τον Bentham, τα εργαλεία που έχει στη διάθεσή του όποιος σκοπεύει να διατυπώσει μια κανονιστική αρχή είναι η ηδονή και ο πόνος. Επομένως, η ποσότητα «ευχαρίστησης» ή «ωφέλειας» που οι άνθρωποι αντλούν από συγκεκριμένες καταστάσεις αποτελεί μέγεθος μετρήσιμο και η δημόσια πολιτική οφείλει να επιδιώκει την εξασφάλιση «της μεγαλύτερης ευτυχίας για τους περισσότερους ανθρώπους». Αναγκαία συνέπεια αυτού είναι ότι τα συμφέροντα ή η ευχαρίστηση κάποιων ανθρώπων μπορούν να θυσιασθούν χάριν της ωφέλειας των περισσότερων και, κατά συνέπεια, οι άνθρωποι ενδέχεται να υποχρεωθούν να υποτάξουν τα συμφέροντά τους σε εκείνα της ευρύτερης κοινότητας.⁸⁶

Συνοψίζοντας τα παραπάνω εξάγουμε το συμπέρασμα ότι ο Bentham παρουσιάζει ένα σύστημα «άθροισης» των ηδονών, διευρύνοντας την έννοια της ηδονής και προσδίδοντας της περισσότερο κοινωνικό χαρακτήρα αντί για ατομιστικό που είχε πρωτύτερα. Η έννοια της ηδονής, κατά τον Bentham, ταυτίζεται με την έννοια της συνολικής ευδαιμονίας αφού φαίνεται να αποκτά κοινωνική διάσταση και χρονική διάρκεια. Καταλήγοντας, διαφαίνεται ότι από την βασική αρχή του ωφελιμισμού προκύπτει ότι για να θεωρηθεί μια πράξη ηθικά ορθή απαραίτητη προϋπόθεση είναι ο κοινωνικός χαρακτήρας της, η υπέρβαση των ορίων της ωφέλειας και τέλος η συμβολή της στην προώθηση της γενικής ευτυχίας. Έτσι η ωφελιμιστική θεωρία επιδιώκει να αποκτήσει κοινωνιοκεντρικό χαρακτήρα που αποδίδεται με τον όρο «κοινωνικός ευδαιμονισμός». Αυτός, όμως, ο χαρακτήρας δεν παρουσιάζει σαφή μορφή, καθώς το κέντρο βάρους της κοινωνίας σταδιακά ανάγεται σε περισσότερο ατομοκεντρικά μοντέλα.⁸⁷

Σύμφωνα με την οικονομική επιστήμη, τον περασμένο αιώνα η κοινωνία αποτελούνταν από μεμονωμένα άτομα που δρούσαν ανταγωνιστικά μεταξύ τους μέσα στο οικονομικό σύστημα της ελεύθερης αγοράς. Αποτέλεσμα αυτού ήταν ο ωφελιμισμός να μετασχηματιστεί σταδιακά σε οικονομικό ωφελιμισμό, στοχεύοντας στην απόκτηση του μέγιστου οικονομικού κέρδους. Τώρα πια το όφελος νοείται μόνο ως οικονομικό, η δε επιδίωξή του γίνεται κυρίαρχος στόχος και αποσυνδέεται από

⁸⁵ Ο.π., Singer, P., σ. 63.

⁸⁶ Bentham, J., Βλ. επίσης, Tuck, Richard. (2006). *Hobbes, Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε*. (επιμ. Θ. Πελεγρίνης, & μτφρ. Γ. Αραμπατζής) Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ. 136.

⁸⁷ Ο.π., Bentham J.

ηθικές και ανθρωπιστικές αξίες. Επειδή ο στόχος του σύγχρονου ανθρώπου, αν και παραμένει ακόμα η ευτυχία, ταυτίζεται αποκλειστικά με το οικονομικό όφελος, το είναι υποκαθίσταται από το *έχειν* και ο καταναλωτισμός γίνεται κυρίαρχο χαρακτηριστικό της εποχής μας. Επομένως, η ωφελμιστική θεωρία συνδέεται αναπόφευκτα με κάποιες εκφράσεις της ελεύθερης αγοράς και δομείται στη βάση των οικονομικών προσεγγίσεων.

Παρόλο που καταρχήν ο ωφελμισμός φάνηκε να είναι ελκυστικός ως κοινωνική ηθική θεωρία, όταν κανείς προσπαθήσει να τον εφαρμόσει στην πράξη έχει να αντιμετωπίσει δυσκολίες, καθόσον είναι εξαιρετικά δύσκολο να μετρηθεί ποσοτικά και να συγκριθεί η ευτυχία διαφορετικών ανθρώπων. Πάντως ο Bentham πίστευε ότι είναι εφικτό να γίνονται τέτοιου είδους συγκρίσεις, αν η ευδαιμονία συνιστά μια ποιότητα της διανοητικής διασφάλισης της ηδονής και της αποφυγής του πόνου, ανεξάρτητα από την έντασή της, που μπορεί να ποικίλλει κάθε φορά, χωρίς να αλλοιώνει την ηθική διάστασή της.⁸⁸

2.5 Δεοντοκρατία

Είναι αναγκαίο, στο σημείο αυτό, να εξετάσουμε ηθικές θεωρίες οι οποίες επίσης αφορούν τη στάση μας απέναντι στα ζώα, αλλά που διαφοροποιούνται από την ωφελμιστική προσέγγιση. Θα πρέπει να αναφερθούμε στον Tom Regan, ο οποίος παρά το γεγονός της συνεργασίας του με τον Singer άσκησε κριτική στον ωφελμισμό που υποστήριζε εκείνος. Ο Regan κινείται προς την αντίθετη κατεύθυνση από τον ωφελμισμό. Αντί να εξετάζει τις συνέπειες μιας πράξης, ορίζει τα κριτήρια της ηθικής με βάση τις προϋποθέσεις που καθορίζουν το δέον.

Ο Regan, ασκώντας κριτική στον ωφελμισμό, εξετάζει τις δύο βασικές ηθικές αρχές του. Η πρώτη αρχή είναι αυτή της ισότητας, σύμφωνα με την οποία τα συμφέροντα όλων έχουν βαρύτητα και παρόμοια συμφέροντα πρέπει να υπολογίζονται σαν να έχουν αντίστοιχο βάρος ή σημασία. Η δεύτερη αρχή που αποδέχεται ένας ωφελμιστής είναι αυτή της ωφέλειας, η οποία επιτάσσει να επιλέγει κανείς την πράξη που θα φέρει την καλύτερη δυνατή ισορροπία μεταξύ της ικανοποίησης της ευχαρίστησης και της ματαίωσης της δυσφορίας. Ωστόσο, σύμφωνα

⁸⁸ Ο.π., Bentham. J.

με τον Regan, η ισότητα που πρεσβεύει ο ωφελμισμός δεν είναι του είδους που επιδιώκει ο υπέρμαχος των δικαιωμάτων των ζώων ή των ανθρώπων. Ο ωφελμισμός δεν αποδίδει ίσα ηθικά δικαιώματα για τα άτομα καθεαυτά, αφού δεν προϋποθέτει ότι αυτά έχουν ίση εγγενή αξία. Αυτό που έχει αξία για έναν ωφελμιστή είναι η ικανοποίηση των ατομικών συμφερόντων εν συνόλω, όχι του ίδιου του ατόμου το οποίο έχει αυτά τα συμφέροντα. Για τον ωφελμισμό, ένας κόσμος στον οποίο ικανοποιούνται οι επιθυμίες για νερό, φαγητό και θέρμανση είναι καλύτερος από έναν κόσμο στον οποίο οι επιθυμίες ως αθροιστικό σύνολο μένουν ανικανοποίητες. Επειδή ο ωφελμισμός έχει μια αθροιστική λογική, στο πλαίσιο της οποίας οι ικανοποιήσεις ή οι ματαιώσεις διαφορετικών ατόμων εκτιμώνται αθροιστικά, αποτελεί θεωρία η οποία δεν μεριμνά για την ατομική περίπτωση και αυτή είναι μια βασική αντίρρηση του Regan.

Ο Regan, για να καταδείξει την ανεπάρκεια του ωφελμισμού ως ηθικής θεωρίας για τα ζώα, χρησιμοποιεί το εξής παράδειγμα: «Μια κούπα περιέχει διάφορα υγρά, κάποιες φορές γλυκά, κάποιες πικρά, κάποιες μια μίξη των δύο. Αυτό που έχει αξία είναι τα υγρά να όσο πιο γλυκά τόσο το καλύτερο, όσο πικρότερα τόσο το χειρότερο. Η κούπα δεν έχει καμιά αξία. Αυτό που έχει αξία είναι το περιεχόμενο και όχι το δοχείο. Για τον ωφελμιστή όλοι είμαστε σαν την κούπα, δεν έχουμε αξία ως άτομα και άρα δεν προϋποτίθεται ότι έχουμε ίση αξία. Αυτό που έχει αξία είναι το περιεχόμενο, αυτό που δεχόμαστε ω φορείς, δηλαδή τα συναισθήματα ικανοποίησης που μας διακατέχουν έχουν θετική αξία, ενώ τα συναισθήματα ματαιώσης έχουν αρνητική αξία.»⁸⁹

Σύμφωνα με τον Regan, αυτό που δεν επιτυγχάνει ο ωφελμισμός, δηλαδή να αποδίδει αξία στα άτομα, επιτυγχάνεται από την οπτική των δικαιωμάτων και αυτή παράγει μια πιο ικανοποιητική ηθική θεωρία για τα ζώα. Υπερτερεί όλων των άλλων θεωριών αφού διασαφηνίζει και επεξηγεί τα θεμελιώδη καθήκοντα μας προς τους άλλους ως το ουσιαστικό θεμέλιο της ανθρώπινης ηθικής. Ωστόσο οι προσπάθειες να περιοριστεί αυτή η θεωρία μόνο στους ανθρώπους μπορεί να αποδειχθούν ότι είναι ανεπαρκείς. Είναι αλήθεια ότι τα ζώα στερούνται πολλές από τις δυνατότητες που έχουν οι άνθρωποι, δεν μπορούν να διαβάσουν, να κατανοήσουν ανώτερα μαθηματικά ή να μαγειρέψουν, όμως και πολλά ανθρώπινα όντα δεν είναι σε θέση να κάνουν

⁸⁹Regan, Tom. (2012). Η υπόθεση των δικαιωμάτων των ζώων. Στο Σ. Καραγεωργάκης & Σ. Καραγεωργάκης (επιμ.), *Ζώα και Ηθική* (μτφρ. Αλεξίου, Αραμπατζίδου, Καραγεωργάκης, Κολοβού, & Κουράκη). Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη, σσ. 66-67.

ορισμένα από αυτά, παρά ταύτα δεν θεωρούμε ότι οι άνθρωποι αυτοί έχουν μειωμένη εγγενή αξία.

Ο Regan, ανάμεσα σε άλλα, προτείνει τον σεβασμό προς τα ζώα και προς τούτο εισηγείται μια θεωρία δικαιωμάτων για αυτά. Υποστηρίζει ότι τα ζώα αποτελούν «υποκείμενα ζωής» (subjects of a life), που σημαίνει ότι έχουν συμφέροντα και δικαιώματα, παρά το γεγονός ότι δεν μπορούν να αναπτύξουν σκέψη ή να εκδηλώσουν πράξη για αυτά. Άρα, συνάγει ο Regan ότι τα απορρέοντα συμφέροντα και δικαιώματα δεν θα πρέπει να περιορίζονται μόνο στα έλλογα όντα, διότι αυτό θα καθιστούσε αμφιλεγόμενη τη σχετική αναγνώριση δικαιωμάτων και σε διανοητικά ελλειμματικούς ανθρώπους, στα βρέφη αλλά και σε μια κατηγορία ηλικιωμένων ή και σε άλλες κατηγορίες.⁹⁰

Το πρώτο σημείο κριτικής στον ωφελιμισμό, από την οπτική της δεοντοκρατικής θεωρίας των δικαιωμάτων, σχετίζεται με το κατά πόσον το κριτήριο της ηθικής ορθότητας κάποιας πράξης βρίσκεται κάτω από τον έλεγχο του δράντος υποκειμένου ή όχι. Ακολουθώντας τη θεωρία των δικαιωμάτων μια πράξη μπορεί να θεωρηθεί ηθικά σωστή, αν το υποκείμενο της πράξης δρα ελεύθερα και σε συμφωνία με τις αρχές του. Η θέση αυτή διαφοροποιείται από τις ωφελιμιστικές θεωρίες φιλοσόφων, οι οποίοι θεωρούν ότι μια πράξη είναι ηθικά σωστή μόνο αν οι συνέπειές της μεγιστοποιούν την ευχαρίστηση και ελαχιστοποιούν τον πόνο. Οι υποστηρικτές της θεωρίας των δικαιωμάτων έχουν την άποψη ότι είναι παράλογο να κρίνεται ο χαρακτήρας μιας πράξης από παράγοντες που δεν ελέγχονται και, άρα, δεν είναι λογικό να θεωρηθεί κάποιος υπεύθυνος για κάτι που δεν μπορεί να ελέγξει.⁹¹

Το δεύτερο σημείο κριτικής αφορά τη λήψη αποφάσεων, αν υποθέσουμε ότι τίθεται θέμα σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σχετικά με την ελευθερία, τη δικαιοσύνη και την ισότητα. Ο υποστηρικτής της θεωρίας των δικαιωμάτων δεν μπορεί παρά, υποκινούμενος από τις δεοντολογικές αρχές του, δέχεται εκ των προτέρων ότι τα εν λόγω δικαιώματα πρέπει να γίνονται σεβαστά από όλους. Επομένως, αναγκαία προϋπόθεση της θεωρία των δικαιωμάτων είναι η παραδοχή για την εγγενή αξία όλων των ανθρώπων.⁹²

Πάνω σε αυτό το θέμα ο Kant είχε θεωρήσει ότι κάθε έλλογο ον, δηλαδή κάθε άνθρωπος, υπάρχει ως αυτοσκοπός και κανείς δεν δικαιούται να τον χρησιμοποιεί ως

⁹⁰ Ο.π., Regan, T., σσ. 68-69.

⁹¹ Ο.π., Regan, T., σ. 73.

⁹² Ο.π., Regan, T., σσ. 69-70.

μέσο για κάποιο σκοπό. Ο Kant διαχωρίζει τα πρόσωπα από τα πράγματα, το έλλογο, ελεύθερο και αυτόνομο υποκείμενο από τη φύση. Στα πράγματα εντάσσει τα προϊόντα της φύσης δηλαδή όλες τις φυσικές οντότητες, συμπεριλαμβανομένων και όλων των ζωντανών οργανισμών, εκτός των ανθρώπων. Οι άνθρωποι είμαστε ηθικά όντα, έχουμε μέσα μας τον ηθικό νόμο, λέει ο Kant, επειδή είμαστε ορθολογικά όντα και έχουμε ελευθερία επιλογών. Αυτή η εγγενής αξία (αυταξία) των ανθρώπινων όντων είναι που τους κάνει να έχουν σεβασμό και αξιοπρέπεια, δικαιώματα και καθήκοντα.

Ο Regan επεκτείνει την έννοια της εγγενούς αξίας σε ορισμένα ζώα, στην προσπάθειά του να θεμελιώσει τα δικαιώματα των ζώων, ερχόμενος σε αντίθεση με τον ανθρωποκεντρισμό της καντιανής παράδοσης.⁹³ Επισημαίνοντας ορισμένα κεντρικά σημεία της επιχειρηματολογίας του Regan, τα οποία εστιάζουν το ενδιαφέρον τους στην έννοια των δικαιωμάτων, καθώς αντικρούουν ωφελμιστικές και συμβολαιοκρατικές ηθικές θεωρίες, διαπιστώνει κανείς ότι οι θεωρίες δικαιωμάτων, αφενός, αποφεύγουν τα προβλήματα των ανταγωνιστικών θεωριών, αφετέρου, παρέχουν πρόσφορο έδαφος για την πραγμάτευση τους ηθικού χρέους απέναντι σε μη ανθρώπινα όντα.

Εν αντιθέσει, όμως, με την καντιανή θέση, η εφαρμογή των ηθικών δικαιωμάτων δεν περιορίζονται στα έλλογα όντα, όπως είναι ο άνθρωπος, αφού, ούτως ή άλλως, θεωρούνται φορείς δικαιωμάτων, όπως τα βρέφη και οι διανοητικά ή και ψυχικά ασθενείς. Για τον Regan, τα κοινό γνώρισμα όλων των όντων που έχουν δικαιώματα είναι το χαρακτηριστικό ότι το καθένα είναι φορέας ζωής που έχει εγγενή αξία, διαθέτει πεποιθήσεις και επιθυμίες, και μπορεί να βιώσει πόνο και χαρά. Σε σύμπνοια με την καντιανή παράδοση, κάθε «υποκείμενο ζωής», όπως διατυπώνεται από τον Regan, φέρει το κεφαλαιώδες δικαίωμα να μην αντιμετωπίζεται από άλλους ποτέ μόνον ως μέσον για την επίτευξη οιασδήποτε στόχων. Σύμφωνα με τον Regan, αυτό συνεπάγεται το ηθικό καθήκον να συμπεριφερόμαστε με σεβασμό και να μη βλάπτουμε κανένα υποκείμενο ζωής, εκτός από τις περιπτώσεις που η προσβολή κάποιων δικαιωμάτων είναι αναπόφευκτη.⁹⁴

Ο Regan προτείνει δύο βασικές πρακτικές αρχές: Η πρώτη “αρχή της ελαχιστοποίησης καταπάτησης δικαιωμάτων” (minimize principle), προβλέπει ότι, σε περίπτωση που χρειάζεται αναπόδραστα να καταπατηθούν είτε τα δικαιώματα πολλών

⁹³ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 129-130.

⁹⁴ Ο.π., Regan T., σ. 71.

αθώων ανθρώπων, είτε εκείνα των λιγότερων αλλά εξίσου αθώων ανθρώπων και εφόσον κάθε ον χωριστά θα υποστεί ανάλογο πλήγμα, τότε θα πρέπει να επιλέξουμε την καταστρατήγηση των δικαιωμάτων των λίγων. Η δεύτερη αρχή, την οποία ονομάζει “αρχή του μικρότερου κακού” (worse-off principle), προβλέπει ότι, σε περίπτωση που έχουμε να διαλέξουμε ανάμεσα σε μέτρια βλάβη πολλών και σοβαρή βλαβών λίγων, θα πρέπει να επιλέξουμε την πρώτη λύση. Ανάλογα ισχύουν και στην περίπτωση που διακυβεύονται δικαιώματα ζώων.

Το επίμαχο ερώτημα εδώ είναι αν θα πρέπει να επιλέξουμε ανάμεσα στην καταστρατήγηση δικαιωμάτων ανθρώπων έναντι δικαιωμάτων ζώων. Ο θάνατος ενός ανθρώπου είναι μείζονος σημασίας έναντι του θανάτου ενός ζώου, διότι ο πρώτος συνεπάγεται για τον φορέα του απώλεια περισσότερων δυνατοτήτων από τις δυνατότητες που απορρέουν από ένα ζώο κατά τη διάρκεια του βίου του.

Καθώς τα ζώα, σημειώνει ο Regan, είναι φορείς του δικαιώματος σεβασμού της ζωής τους, είναι ηθικό χρέος μας να απαγορεύσουμε την εκτροφή ζώων που προορίζονται για τη διατροφή και την ένδυσή μας, το κυνήγι, τα πειράματα σε ζώα για ιατρικούς και, εν γένει, για επιστημονικούς σκοπούς.⁹⁵

Ο Albert Schweitzer, βραβευμένος με το βραβείο Νόμπελ Ειρήνης το 1952 για τη φιλοσοφία του, υποστήριξε την «αρχή του σεβασμού της ζωής». Η ηθική του συνίσταται σε μια ευλαβική στάση απέναντι σε κάθε θέληση για ζωή, η οποία πρέπει να αντιμετωπίζεται ως δική μας θέληση για ζωή.⁹⁶

«Ένας άνθρωπος είναι πραγματικά ηθικός, όταν υπακούει στην υποχρέωση να βοηθά όλα τα είδη ζωής στα οποία μπορεί να είναι αρωγός και προσέχει να μην πληγώσει οτιδήποτε ζει. Δεν ρωτάει αν αυτό ή εκείνο το είδος ζωής αξίζει τη συμπάθεια μας επειδή έχει κάποια αξία, ούτε αν είναι ικανό να αισθανθεί ή όχι. Η ζωή καθαυτή είναι ιερή γι' αυτόν τον άνθρωπο.»⁹⁷

Ο Schweitzer δεν θεωρεί ότι οι απόψεις του είναι υπερβολικές, επειδή υποστηρίζει ότι σε κάποιες περιπτώσεις έχουμε υποχρέωση να βοηθούμε οτιδήποτε εμπεριέχει ζωή και βρίσκεται σε κίνδυνο. Κανείς δεν πρέπει να κλείνει τα μάτια του

⁹⁵ Παπανικολάου, Έλενα. (2009). Εισαγωγή στη θεωρία του Τομ Ρέιγκαν. Στο Α. Μπέλεσης & Χριστοδούλου Μ. (επιμ.), *Άνθρωποι-Ζώα-Φύση, Πρακτικά 1ης Διεθνούς Ημερίδας Περιβαλλοντικής Ηθικής. Ελληνοαμερικανική Ένωση, 24 Ιουνίου 2009*. Αθήνα: Αειφορία, σσ. 77-81.

⁹⁶ Schweitzer, Albert. (2013). *Ιστορία της ινδικής φιλοσοφίας*. (μτφρ. Μ. Βερέττας) Ρόδος: Βερέττας, σ. 16

⁹⁷ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 241.

απέναντι στον πόνο, τη δυστυχία, τα βάσανα κάθε όντος. Προς τούτο υπενθυμίζει πως κάποτε δεν φαινόταν λογικό να ισχυριστεί κάποιος πως οι άνθρωποι με διαφορετικό χρώμα δέρματος είναι και αυτοί ισότιμοι άνθρωποι και ότι θα πρέπει να έχουν τα ίδια δικαιώματα με τους λευκούς. Αυτό που κάποτε ήταν αδιανόητο στις μέρες μας μοιάζει αυτονόητο. Έτσι κατά τον ίδιο τρόπο σήμερα μπορεί να θεωρήσει κανείς υπερβολικό το να ισχυρισθεί πως πρέπει να δείχνουμε φροντίδα προς όλες τις μορφές ζωής, ακόμα και στις «κατώτατες». Προβλέπει, ακόμη, ότι αργά ή γρήγορα πλησιάζει ο καιρός που οι άνθρωποι θα αρχίσουν να θεωρούν πως ο κάθε απερίσκεπτος τραυματισμός της οιασδήποτε ζωής δεν συμβιβάζεται με την ηθική.⁹⁸ Είναι κατηγορηματικός λέγοντας ότι ένας άνθρωπος είναι πραγματικά ηθικός μόνον όταν σέβεται και δεν πληγώνει οτιδήποτε έχει ζωή. Η ζωή για κάθε άνθρωπο που θέλει να λέγεται ηθικός είναι ιερή.⁹⁹ Για τον Schweitzer, η ηθική του σεβασμού της ζωής μάς υποχρεώνει να παίρνουμε αποφάσεις αυτόνομα, αφού πρώτα εξετάζουμε κάθε περίπτωση ξεχωριστά για να διαπιστώσουμε αν μπορούμε να μείνουμε ηθικοί, προτού υποκύψουμε στην αναγκαιότητα αφαίρεσης κάποιας ζωής για να επωμιστούμε τότε τις αντίστοιχες ενοχές. Θεωρεί ότι η ηθική δεν μπορεί να είναι συμψηφισμός ανάμεσα στο ηθικό και το αναγκαίο, αλλά εμπύωση μιας βαθύτερη επιθυμίας διάσωσης οποιασδήποτε ζωής.

Με τις θέσεις του αυτές, ο Schweitzer, μοιάζει να αμφισβητεί την αντικειμενικότητα της ηθικής. Θεωρεί πως κάθε άνθρωπος είναι μόνος του απέναντι στις ηθικές συγκρούσεις και, αφού επεξεργαστεί αυτές τις συγκρούσεις, μπορεί να φτάσει σε υποκειμενικές αποφάσεις για τις οποίες δεν υπάρχουν υποδείγματα ή κανόνες.¹⁰⁰ Ο άνθρωπος παίρνει τις αποφάσεις του για τη διάσωση μιας ζωής κρίνοντας κατά συνείδηση. Όσον αφορά τα πειράματα με τα ζώα για το καλό της ανθρωπότητας, πιστεύει ότι πρέπει να ελέγχεται αν υπάρχει απόλυτη αναγκαιότητα των πειραμάτων πάνω στα ζώα, διαφορετικά υποστηρίζει πως αυτά δεν δικαιολογούνται.¹⁰¹

Ωστόσο το πώς θα συμπεριφερθεί ένας άνθρωπος που εμφορείται από ευλάβεια για τη ζωή, αναπόδραστα, θα πρέπει να διέπεται από ορισμένους κανόνες. Τι είδους κανόνες συνδέονται με το καθήκον και το αίσθημα ευθύνης; Αρκούν οι ιδιοσυγκρασιακές διαθέσεις; Μήπως είναι η προϋπόθεση της ηθικής συνείδησης που

⁹⁸ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 242-243.

⁹⁹ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 200.

¹⁰⁰ Ο.π., Schweitzer, Α., σ. 33.

¹⁰¹ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 245- 246.

υπεισέρχεται εδώ; Η εκτίμηση αυτή, αν και είναι βαθιά υποκειμενική, ίσως εκφράζει μια προσδοκία τελικής συμφωνίας όλων μας πάνω σε κοινές αξίες.¹⁰² Ένα συμβόλαιο ηθικής δέσμευσης και αμοιβαιότητας.

2.6 Το Κοινωνικό Συμβόλαιο

Η θεωρία της συμβολαιοκρατίας (contractarianism) αντλεί την αρχική της σύλληψη από το έργο του άγγλου φιλοσόφου Hobbes, ο οποίος υποστήριξε ότι ο άνθρωπος στην προκοινωνική «φυσική κατάσταση» του ήταν ελεύθερος να ενεργεί χωρίς δεσμεύσεις και περιορισμούς, σε ένα αυθαίρετο πεδίο δράσης. Η ελευθερία της προσωπικής επιλογής και δράσης θα έπρεπε να τον οδηγήσουν στην ευτυχία. Ωστόσο, για να διαφυλάξει το ύψιστο αγαθό της ύπαρξής του, την αυτοσυντήρηση, αναγκαζόταν να στρέφεται εναντίον των ανταγωνιστών του. Θα έπρεπε ο ίδιος να επιδιώκει διαρκώς περισσότερη δύναμη για να επιβληθεί στους άλλους πριν αυτοί τον απειλήσουν με αφανισμό. Με άλλα λόγια, γενικευμένη δυσπιστία όλων εναντίον όλων δεν επέτρεπε καμιά διάθεση για συνεργασία, αλλά επέβαλε την εχθρική αντιμετώπιση και τη σύγκρουση με τους άλλους.

Αυτή η συνθήκη που οδηγούσε τον άνθρωπο της «φυσικής κατάστασης» στον μόνιμο φόβο για τη ζωή του, παράλληλα τον ανάγκασε να στραφεί στην οργάνωση μιας κοινωνικής συνθήκης. Τότε μόνο θα ένοιωθε ασφάλεια και βεβαιότητα, που τόσο πολύ του έλειπαν στη φυσική του κατάσταση. Κατανόησε ότι στην κατάσταση της κοινωνικής συμφωνίας για ειρήνη θα μπορούσε να επιβιώσει εξασφαλίζοντας το πολυτιμότερο αγαθό που είναι η ζωή του. Για να διασφαλισθεί η ευρωστία της κοινωνίας, σύμφωνα με τον Hobbes, θα έπρεπε να συμφωνήσουν όλα τα μέλη της σε ένα κοινό κώδικα δηλαδή να τεθούν οι βάσεις της συνεργασίας. Για τον λόγο αυτό, θα έπρεπε όλα τα μέλη της κοινωνίας να παραχωρήσουν οικειοθελώς σε κάποιο τρίτο πρόσωπο όλα τα δικαιώματά τους. Ο κυρίαρχος ηγεμόνας θα γινόταν αυτός που θα εξασφάλιζε την ειρήνη και τη γαλήνη στο εσωτερικό του κράτους.

Ο Hobbes, αναπτύσσοντας τη θεωρία της απόλυτης κυριαρχίας του ηγεμόνα, συνέδεσε την έννοια της σύναψης συμφωνίας με την ηθική διαμόρφωση της ηθικής προσωπικότητας των πολιτών. Η συμφωνία που είναι αναγκαία να επιτευχθεί, θα γινόταν δέσμευση από τους συμβαλλόμενους, αποκλείοντας τα παιδιά, τους

¹⁰² Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 425-426.

ανθρώπους με νοητική υστέρηση και, ασφαλώς, τα ζώα.¹⁰³ Τα ζώα, επειδή δεν μπορούν να κατανοήσουν τη συμφωνία, αποκλείονται και δεν έχουν δικαιώματα, εκτός αν τυγχάνουν προστασίας από κάποιον άνθρωπο που θα αποφασίζει για την τύχη τους. Έτσι οι άνθρωποι δεν είναι ηθικά υποχρεωμένοι προς τα ζώα και συνεπώς μπορούν να τα αντιμετωπίζουν ποικιλοτρόπως.

Η θεωρία αυτή, παρά την αμφιλεγόμενη παραδοχή ότι η ανθρώπινη φύση είναι ανταγωνιστική, προτείνει ένα είδος συμφωνίας ανάμεσα σε μέλη μιας κοινωνίας. Αυτό το συμβόλαιο εμπεριέχει μια υποθετική συμφωνία των έλλογων υπηκόων που σκοπό έχουν τη δέσμευση ή την υπόσχεση να πράξουν ό,τι τους αντιστοιχεί. Ωστόσο, η ηθική του συμβολαίου αυτού έγκειται στον περιορισμό της διεκδίκησης των ατομικών συμφερόντων τους.¹⁰⁴ Ακόμη, σε ό,τι αφορά τα ζώα, αυτά δεν συμμετέχουν στη συμφωνία αφού δεν μπορούν να συνηγορήσουν και, ως εκ τούτου, δεν μπορεί να έχουν και δικαιώματα. Ωστόσο, το ενδεχόμενο κάποιου ανθρώπου να νοιάζονται για τα ζώα και να τα προστατεύουν εξαιτίας του συναισθηματικού ενδιαφέροντος τους γι' αυτά, σύμφωνα με την συμβολαιοκρατία, δεν συνεπάγεται ότι οι άνθρωποι έχουν κάποιο άμεσο καθήκον προς οποιαδήποτε άλλο ζώο, ούτε καν το καθήκον της μη πρόκλησης του πόνου. Το καθήκον να μη προκαλείται πόνος στα ζώα αφορά μόνο τους ανθρώπους που νοιάζονται για το τι θα συμβεί σε αυτά τα ζώα. Μάλιστα για τα υπόλοιπα ζώα για τα οποία δεν εκδηλώνεται καθόλου ή ελάχιστο συναισθηματικό ενδιαφέρον, το καθήκον που τους αντιστοιχεί βγαίνει μειούμενο ή είναι σχεδόν ανύπαρκτο.¹⁰⁵

Εφόσον η ηθική συνιστά ένα σύνολο κανόνων με τους οποίους τα ηθικά υποκείμενα συμφωνούν εθελοντικά να συμμορφώνονται υπογράφοντας το σχετικό συμβόλαιο, οι συμβαλλόμενοι που κατανοούν και αποδέχονται τους όρους του συμβολαίου έχουν δικαιώματα που αναγνωρίζονται και προστατεύονται από το συμβόλαιο. Και τότε οι συμβαλλόμενοι και μόνον αυτοί μπορούν να επεκτείνουν την προστασία τους σε άλλους, οι οποίοι στερούνται τη δυνατότητα να κατανοήσουν τη συμφωνία, και, κατά συνέπεια, την ηθική διάσταση κάθε σχετικής πράξης.

Ο Regan, αναφερόμενος στο παράδειγμα των παιδιών τα οποία δεν δύνανται να υπογράψουν συμβόλαια, υποστηρίζει εύλογα ότι αυτά πρέπει να απολαμβάνουν την προστασία του συμβολαίου, δηλαδή να τους απονέμονται δικαιώματα,

¹⁰³ Στυλιανού, Άρης. (2006). *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου*. Αθήνα: Πόλις, σσ. 78-79.

¹⁰⁴ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 143-144.

¹⁰⁵ Ο.π., Regan, T., σσ. 59-60.

τουλάχιστον λόγω των συναισθηματικών συμφερόντων των ενηλίκων, κατά κύριο λόγο των γονέων τους. Έτσι μπορούμε να πούμε ότι διαμορφώνονται καθήκοντα για τα παιδιά που τα αφορούν, αλλά όχι καθήκοντα των παιδιών. Τα καθήκοντα σε αυτή την περίπτωση, από τους γονείς προς τα παιδιά τους, θεωρούνται έμμεσα καθήκοντα. Το ερώτημα που γεννάται είναι το εξής: Όσον αφορά τα ζώα, αυτά έχουν καθόλου δικαιώματα, δεδομένου ότι δεν μπορούν να συνάψουν συμβόλαια, όπως τα μικρά παιδιά;

Είναι σαφές ότι όταν οι άνθρωποι έχουν συναισθηματικό ενδιαφέρον και νοιάζονται για τα ζώα, ιδιαίτερα για ζώα συντροφιάς, τότε τα θέτουν υπό την προστασία τους. Οπότε, σύμφωνα με την συμβολαιοκρατία, δεν υπάρχει άμεσο καθήκον προς τα ζώα ούτε εφαρμογή του κριτηρίου της αισθητικότητάς τους και δέσμευση για τη μη πρόκληση πόνου, εκτός και αν υπάρξει συμβολαϊκός κανόνας που θα το ορίσει ως υποχρέωση με ειδικούς όρους.

Ωστόσο ο Regan επισημαίνει ότι ακόμη και αν η ηθική της συμβολαιοκρατίας θεωρηθεί επαρκής προσέγγιση της ηθικής στάσης των ανθρώπων, θα ήταν δύσκολο να επεκταθεί επαρκώς για την περίπτωση της ηθικής απέναντι στα ζώα. Για τον Regan, η ηθική δεν μπορεί να διασφαλιστεί διά συμβολαίου που συστήνεται με βάση τη δύναμη, όπως στο συμβόλαιο του Hobbes, οπότε δεν είναι επαρκής θεώρηση ούτε στην περίπτωση των ανθρώπων, πόσον μάλλον στην περίπτωση των ζώων. Επομένως, αδύνατο σημείο στη συμβολαιοκρατία αυτού του είδους είναι ότι η συμφωνία στερείται της δέσμευσης η οποία να εγγυάται ή να προϋποθέτει ότι όλοι οι συμβαλλόμενοι ορίζουν ισότιμα τη διαμόρφωση των κανόνων της ηθικής.¹⁰⁶

Εξ ορισμού το κοινωνικό συμβόλαιο είναι μορφή σύμβασης. Σύμφωνα με μια άλλη κριτική, όταν τα συμβαλλόμενα μέρη συναινούν στη θεσμική τους εξομοίωση, αναπόφευκτα ο όρος κοινωνία εκπίπτει σε ποσοτικό μέγεθος, σε αφαιρετική εκδοχή συνόλου αδιαφοροποίητων ατόμων. Το απρόσωπο άτομο προηγείται και καθορίζει το γεγονός της κοινωνίας. Η εξομοίωση λειτουργεί ως κατασφάλιση του ατόμου και ανάγεται σε απόλυτο κριτήριο-σκοπό της κοινωνικής οργάνωσης που έχει συλλογικό χαρακτήρα.¹⁰⁷

Μια εύλογη κριτική σε αυτή την εκδοχή θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου εστιάζεται στο ότι υποθέτει και δείχνει την ανθρώπινη κοινωνία ως αποτελούμενη από

¹⁰⁶ Ο.π., Regan, T., σσ. 61-62 .

¹⁰⁷ Γιανναράς, Χρήστος. (1998). *Η απανθρωπία του δικαιώματος*. Αθήνα: Δόμος, σσ. 20-21.

τυποποιημένα κοινωνικά άτομα, διακριτά και ανεξάρτητα το ένα από το άλλο, τα οποία συνάπτουν σχέσεις με ανεξάρτητη βούληση και κυρίως με προσανατολισμό προς το ιδιαίτερο ατομικό τους συμφέρον. Το κύριο μειονέκτημα της θεωρίας του συμβολαίου σχετικά με τα περιβαλλοντικά πράγματα θα ήταν ότι περιορίζει τον κύκλο των όντων, τα οποία μπορούν να σχετιστούν με βάση ηθικές σχέσεις. Η δυνατότητα να συνομολογηθεί συμβόλαιο αφορά εκείνους με τους οποίους μπορεί να υπάρξει αμοιβαιότητα (reciprocity). Τα όντα τα οποία απαρτίζουν μια ομάδα είναι σε θέση να έρθουν σε συμφωνία σε κάποιους κοινούς κανόνες που θα είναι ρυθμιστές της συμπεριφοράς τους. Επομένως, συνάγεται ότι το μοντέλο της θεωρίας του συμβολαίου δεν μπορεί να παραγάγει ηθικές υποχρεώσεις προς τις μελλοντικές γενεές που τώρα είναι απύσες, προς τα ζώα ή ακόμα και προς τα άβια αντικείμενα που είναι αμέτοχα.

Όπως αναφέραμε παραπάνω, σύμφωνα με τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, η ηθική είναι ένας διακανονισμός ανάμεσα σε συμβαλλόμενους που αλληλεπιδρούν, δηλαδή, ανάμεσα σε ανθρώπους που δύνανται να πραγματοποιήσουν αμοιβαίες σχέσεις. Έτσι είναι προφανές ότι εντοπίζεται ένα κενό στη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, όσον αφορά ανθρώπινα όντα με τα οποία δεν μπορούμε να αναπτύξουμε αμοιβαίες σχέσεις, εντούτοις, αυτά δεν βρίσκονται εκτός του ηθικού χώρου και απολαμβάνουν τις ηθικές μας υποχρεώσεις και τα δικαιώματα που τους οφείλουμε τίποτε. Ως τέτοια όντα μπορούμε να θεωρήσουμε ανθρώπους με ειδικές ανάγκες του νοητικού τομέα οι οποίοι δεν μετέχουν άμεσα σε αμοιβαίες συμφωνίες.¹⁰⁸

Σε άλλο αλλά ανάλογο πλαίσιο, είναι αδύνατο μπορεί να φανταστεί κάποιος με ποιόν τρόπο ένας άνθρωπος ή μια ομάδα ανθρώπων θα ήταν σε θέση να φτάσει σε ένα είδος συμφωνίας με τα ζώα. Ίσως ένα ζώο να εξακολουθούσε να επισκέπτεται ένα σπίτι, εφόσον ο νοικοκύρης τύχαινε να του προσφέρει τροφή. Το ίδιο ζώο, αν δεν του προσφερόταν τροφή, ίσως σταματούσε να τον επισκέπτεται. Αυτή η κατάσταση όμως δεν συνεπάγεται αμοιβαίο συμβόλαιο μεταξύ ζώων και ανθρώπων. Κάποιος μπορεί να αισθάνεται την υποχρέωση να συνεχίσει να συμπεριφέρεται καλά σε κάποιο οικόσιτο ζώο που το χρησιμοποίησε επί χρόνια χωρίς αυτό να είχε ποτέ τη δυνατότητα να επιλέξει ελεύθερα αυτή τη σχέση. Άρα, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι μια θεωρία του συμβολαίου που συλλαμβάνει τη συνθήκη της συμφωνίας ως αμοιβαία πράξη των

¹⁰⁸ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 153-154.

συμβαλλομένων δεν μπορεί διασφαλίζει χωρίς προβλήματα ή κενά την αναγκαία ηθική στάση των ανθρώπων προς τα ζώα.¹⁰⁹ Η μόνη εναλλακτική θα ήταν το συμβόλαιο αυτό να συγκροτηθεί χωρίς τα ζώα, αλλά για τα ζώα. Τότε, όμως, η βάση της ηθικής δέσμευσης δεν μπορεί να είναι μια σύμβαση που θα εφαρμόζεται κατά βούληση, αλλά μια αρχή που δεσμεύει την ανθρώπινη υπόσταση με βάση τα έλλογα χαρακτηριστικά της, δηλαδή την ελευθερία της να ορίσει στη συνείδηση τον ηθικό νόμο σχετικά με τα ζώα.

¹⁰⁹ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 156.

Κεφάλαιο Τρίτο: Από τον ανθρωποκεντρισμό στον βιοκεντρισμό

3.1 Η διάκριση έλλογων και μη έλλογων όντων

Οι σχέση ανθρώπου και ζώου απασχόλησε και τη φιλοσοφική ανθρωπολογία ανά τους αιώνες και ειδικότερα τη νεότερη και σύγχρονη φιλοσοφία. Η νεότερη φιλοσοφία, σχετικά με το θέμα αυτό, επηρεάστηκε από δύο θεωρήσεις σταθμούς: Πρώτη ήταν αυτή του Αριστοτέλη, ο οποίος απέδιδε στον άνθρωπο μια ενδιάμεση οντολογική θέση ανάμεσα στον θεό και στα ζώα. Ειδικότερα υποστήριζε ότι υπάρχουν δυο ειδοποιά στοιχεία του ανθρώπου σε σχέση με τα ζώα: Πρώτον, οι άνθρωποι είναι έλλογα όντα και φύσει πολιτικά ζώα και δεύτερον, ο άνθρωπος διακρίνεται από τα υπόλοιπα ζώα που ζουν ομαδικά τα οποία αποκαλούσε αγελαία. Δεύτερη θεώρηση είναι αυτή του Χριστιανισμού, η οποία θεωρούσε τον άνθρωπο ως το εξέχον δημιούργημα του Θεού, πλασμένο κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν Του και προικισμένο από τον Δημιουργό με την αθανασία της ψυχής που τον αποσπά από το βασίλειο της φύσης στο οποίο ανήκουμε με το σώμα μας και του παρέχει το δώρο της αθανασίας της ψυχής.

Με βάση τις δύο αυτές θεωρήσεις στην ιστορία της φιλοσοφίας αναπτύχθηκαν δύο κύρια αντίπαλα ρεύματα φιλοσοφικής σκέψης. Στη μία πλευρά, ανήκουν οι φιλόσοφοι που θεωρούνται ως συνεχιστές της αριστοτελικής και χριστιανικής παράδοσης οι οποίοι δέχονται ότι η διαφορά του ανθρώπου από το ζώο είναι ποιοτική, ριζική, απόλυτη και συνάμα υποστηρίζουν την υπεροχή και μοναδικότητα του ανθρώπου στη φύση. Στην άλλη πλευρά, ανήκουν οι αρνητές αυτής της υπεροχής και μοναδικότητας, οι οποίοι, αν και αναγνωρίζουν ότι οι άνθρωποι διαφέρουν από τα ζώα, υποστηρίζουν, ωστόσο, ότι η διαφορά αυτή δεν είναι ποιοτική, αλλά διαφορά ποσοτική εν σχέσει με τον βαθμό κατοχής όμοιων χαρακτηριστικών. Αυτοί που αντιτάσσονται στην αριστοτελική και χριστιανική απόλυτη διάκριση παραδέχονται ότι ο άνθρωπος διαθέτει σκέψη, λόγο και ηθική συνείδηση, αλλά θεωρούν ότι όλα αυτά τα «ουσιώδη» χαρακτηριστικά είναι αποτέλεσμα της πολυπλοκότητας του ανθρώπου σε σχέση με τα ζώα στην εξελικτική πορεία της αυτοποίησης της φύσης.¹¹⁰

¹¹⁰ Γιανναράς, Αναστάσιος. (1976). *Ο αγγλικός εμπειρισμός και ο γαλλικός διαφωτισμός*. Αθήνα: Παπαζήση, σσ. 23-24.

Η ανθρωποκεντρική σκέψη του Αριστοτέλη, βάσει της τελεολογικής του θεωρίας, υποστήριξε ότι όλα τα έμβια όντα έχουν ένα σκοπό ή ένα τέλος κατά την ανάπτυξή τους που εξυπηρετεί την υπέρταση αξία-σκοπό του ανθρώπου. Η αριστοτελική τελεολογία επεκτείνεται και στην ανθρώπινη πράξη, υποστηρίζοντας ότι, εφόσον κάθε κοινωνία αποσκοπεί σε κάποιο αγαθό, η πολιτεία, που είναι η υπέρτατη και καθολικότερη μορφή κοινωνίας, πρέπει να αποσκοπεί στο υπέρτατο αγαθό. Η τελεολογική αυτή άποψη χαρακτηρίζει ολόκληρο το σύστημα της σκέψης του και εμπλουτίζεται με τις αναγκαίες αρετές.

Το νόημα και ο χαρακτήρας κάθε πράγματος στον κόσμο, είτε αυτό είναι έμβιο, είτε είναι εργαλείο, είτε κοινωνία, πρέπει να αναζητηθεί στο σκοπό της ύπαρξής του. Στην περίπτωση ενός εργαλείου, αυτό εξαρτάται από τον σκοπό που επιθυμεί ο χρήστης του ώστε, με αυτόν το σκοπό, η αξία του εργαλείου να επιβάλλεται σε αυτό έξωθεν αυτού.

Σύμφωνα με την τελεολογία, στην περίπτωση ενός έμβιου όντος ο σκοπός είναι ενυπάρχων: Για το φυτό είναι η αύξηση και η αναπαραγωγή, για το ζώο η αίσθηση, η κίνηση, η όρεξη, η αναπαραγωγή, για τον άνθρωπο και για την ανθρώπινη κοινωνία ο λόγος και η ηθική δράση που υπερκαλύπτουν τόσο τη φυτική ζωή όσο και τη ζωική. Συνεπώς, η ερμηνεία των όντων δεν θα πρέπει να αναζητείται στην αρχή της ανάπτυξής τους, αλλά στην τελική μορφή προς την οποία κατατείνει η φύση τους και προκύπτει από τον προορισμό και όχι από την προέλευσή τους.¹¹¹

Πολλούς αιώνες αργότερα, ο Descartes, ο θεμελιωτής του νεότερου ορθολογισμού της υποκειμενικότητας, στο έργο του *Λόγος περί της μεθόδου*, θα διαπιστώσει ότι: «Όσο για το λόγο ή το νου, που είναι το μόνο που μας κάνει ανθρώπους και μας ξεχωρίζει από τα ζώα, θέλω να πιστέψω πως αυτό βρίσκεται ακέραιο στον καθένα».¹¹² Η οντολογική θέση που ο Descartes θα αποδώσει στα ζώα είναι ότι αυτά είναι *res extensa*, περίπου αυτόματα και μηχανικά πράγματα χωρίς κανενός είδους συνείδηση.

Έναν αιώνα αργότερα, ο Jean Jacques Rousseau, υποστηρικτής της άποψης ότι η υπεροχή του ανθρώπου απέναντι στα ζώα δεν βασίζεται μόνο στη γνωσιακή συνιστώσα του νου του αλλά και στη βουλευτική και ειδικά στην ελευθερία της βούλησης, εντοπίζει ως ιδιάζον γνώρισμα στον άνθρωπο την εγγενή ικανότητα που

¹¹¹ Ο.π., Ross, W. D., σ. 335-336 .

¹¹² Ο.π., Descartes, R., σ. 5.

διαθέτει ώστε να μπορεί να τελειοποιείται. Απεναντίας, το ζώο όσα χρόνια και αν περάσουν, θα είναι πάντα το ίδιο, δηλαδή δεν θα αποκτήσει καμία σημαίνουσα ικανότητα κατά τη διάρκεια της ζωής του, αλλά θα παραμένει πάντοτε καθοριζόμενο από το ένστικτό του.¹¹³

Μια άλλη εκδοχή διαφοράς ανθρώπου και ζώου, εκτός από τον λόγο και τη βούληση, εντοπίζει την ιδιοτυπία της ανθρώπινης ύπαρξης ως προς την πράξη, και ιδιαίτερα την εργασία. Σύμφωνα με τη φιλοσοφική ανθρωπολογία που αναπτύσσει ο Karl Marx στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, ο άνθρωπος είναι μια «ειδολογική ύπαρξη» που διαφέρει από τα άλλα έμβια όντα στη βάση τεσσάρων δομικών ποιοτήτων. Κατά πρώτο λόγο, ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως δημιουργικό ον, επειδή κάνει χρήση της δημιουργικής ικανότητας της φαντασίας για να κατασκευάσει τα μέσα παραγωγής (εργαλεία, τεχνολογία κ.λ.π) τα οποία του επιτρέπουν να καταστεί κυρίαρχος πάνω στη φύση, η οποία ποτέ δεν του παρέχει χωρίς την εργασία του τους καρπούς της. Η ανθρώπινη φύση πραγματώνεται μέσα στη σφαίρα της παραγωγής και διά μέσου των σχέσεων παραγωγής παράγεται η ανθρώπινη πράξη. Επειδή η παραγωγική δραστηριότητα απαιτεί συνολική κοινωνική προσπάθεια, η ανθρώπινη φύση δεν έχει μονολογικό αλλά συλλογικό χαρακτήρα. Το θεμελιώδες γνώρισμα που ξεχωρίζει τον άνθρωπο από τα ζώα, για τον Marx, δεν είναι ο λόγος ή η σκέψη, αλλά η εργασία.¹¹⁴

Ο Marx αντικατέστησε τον παραδοσιακό ορισμό του ανθρώπου ως ελλόγου ζώου με τον ορισμό του ως ζώου που μοχθεί και εργάζεται. Υπογράμμισε με αυτόν τον τρόπο τον καταστατικό ρόλο της εργασίας στη διαμόρφωση του ανθρώπου και όρισε την εργασία ως ιδιάζον γνώρισμα του ανθρώπου σε σύγκριση με τη δραστηριότητα των ζώων. Ακολουθώντας ένα παρόμοιο σκεπτικό, προσδιόρισε τον άνθρωπο ως ένα καθολικό ον κληροδοτημένο με τη δύναμη μετασχηματισμού του κόσμου. Εκεί που τα ζώα παράγουν μόνο ό,τι είναι βιολογικά αναγκαίο για τον εαυτό τους, ο άνθρωπος μπορεί να επιβάλλει στο αντικείμενο το δικό του «φυσικό πρότυπο» αλλά και μπορεί να έχει δύναμη «τα πρότυπα κάθε είδους». Ο άνθρωπος, επίσης, παράγει και όταν ακόμη δεν το απαιτεί η πίεση της άμεσης φυσικής ανάγκης, για

¹¹³ Rousseau, Jean Jacques. (1999). *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*. (μτφρ. Μ. Καραγκίνη) Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, σσ.23-26.

¹¹⁴ Marx, Karl. (1975). *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*. (επιμ. Κολλέτι Λ., μτφρ. Γραμμένος Μ.) Αθήνα: Γλάρος, σσ. 97-99.

παράδειγμα όταν παράγει τέχνη. Τέλος, ο άνθρωπος, σε αντίθεση με τα ζώα, είναι μια συνειδητή ύπαρξη με θέληση και αναστοχαστικότητα, διότι «επιστρέφει» πάνω στο αντικείμενο της ζωτικής του δραστηριότητας επινοώντας ιδέες για τον κόσμο (φιλοσοφία, τέχνη, θρησκεία, ιδεολογία, κ.τ.λ.) και αλλάζοντας τη θέση του μέσα σε αυτόν.

Βέβαια, ο Μαρξ κατασκευάζει αυτή την κανονιστική «ανθρώπινη υπόσταση» στο πλαίσιο της κριτικής στον καπιταλισμό: Η εργασία μέσα στον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής χάνει τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά της, διότι αντί να αποτελεί έκφραση δημιουργικότητας, συνειδητότητας, καθολικότητας και συλλογικότητας, υποβαθμίζεται σε απλό μέσο διατήρησης της ζωής του, έτσι που ο άνθρωπος από υποκείμενο της παραγωγικής δραστηριότητας να «πραγματοποιείται» στο επίπεδο του αντικειμένου και από ειδολογική ύπαρξη να ανάγεται σε φυσική ύπαρξη.¹¹⁵

Αργότερα, σύμφωνα με τον Κροποτκιν, Ρώσο επιστήμονα, φιλόσοφο και ακτιβιστή, θεωρώντας ότι τα πρώτα σπέρματα της ηθικής ζωής αναδύονται μέσα στο φαινόμενο της αλληλοβοήθειας, θα ισχυριστεί ότι η αλληλοβοήθεια παρατηρείται συχνά στη ζωή των ζώων και, επομένως, η καταγωγή της αρετής όπως είναι η αυτοθυσία, μπορεί να είναι ζωολογική. Εξετάζοντας τον ψυχικό βίο των ζώων, ιδιαίτερα δε εκείνων των ζώων τα οποία έχουν εξημερωθεί και ζουν κοντά στον άνθρωπο, εκτιμά ότι αυτά μπορούν να αποκτήσουν σιγά-σιγά ορισμένη ηθική φυσιολογία όπως αυτό μαρτυρείται από τη μυθολογία, τη λογοτεχνία και στις φιγούρες της *Comedia del' Arte*. Επικαλείται αναρίθμητες ιστορίες από τη ζωή των ζώων που διαδόθηκαν από στόμα σε στόμα, αλλά κυρίως σοβαρά επιστημονικά συγγράμματα, τα οποία αποδεικνύουν με τρόπο αναμφισβήτητο ότι πολλά από τα ζώα υπήρξαν αρκετά εξελιγμένα, με αξιόλογη νοημοσύνη, μνήμη και φαντασία και προπάντων με ηθικά χαρίσματα: Τα ζώα αισθάνονται αφοσίωση και ευγνωμοσύνη, υπερηφάνεια και αξιοπρέπεια, έχουν τα αισθήματα τιμής και μεταμέλειας, καθώς και την ικανότητα αυτοθυσίας.¹¹⁶

¹¹⁵ Ρωμανός, Βασίλης. (2010). Η Μαρξιστική κριτική της νεοτερικότητας και το πρόβλημα της ορθολογικότητας της ιστορίας. Στο Σ. Μ. Κονιόρδος, & Σ. Μ. Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική σκέψη και Νεοτερικότητα*. Αθήνα: Gutenberg, σσ.69-70.

¹¹⁶ Ο.π., Παπανούτσου Ε., σσ. 432-433.

Εξάλλου, η παραδοχή του Darwin ότι η απόσταση ανάμεσα στο ανώτατο ζώο και στον πιο πρωτόγονο άνθρωπο είχε ήδη τεκμηριωθεί επιστημονικά, θέση η οποία δείχνει ότι οι μεταξύ τους διαφορές ήταν διαφορές βαθμού και όχι είδους.¹¹⁷

Στον 20^ο αιώνα, ο Jurgen Habermas σε μια κριτική ανασυγκρότηση της μαρξικής θεώρησης θα επιχειρήσει να ερμηνεύσει την ανθρώπινη κατάσταση προσθέτοντας ότι για τον εξανθρωπισμό του ανθρώπου δεν αρκεί μόνο η εργασία και η διανοητική διαφοροποίηση του από τα ζώα. Τοποθετεί τη γλώσσα στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός του, προκειμένου να καταστεί σαφής η διαφορά του ανθρώπου από τα άλλα έμβια όντα και υποστηρίζει ότι μέσω της γλώσσας ο άνθρωπος θεμελιώνει τη γνωσιακή του ικανότητα και επικοινωνία. Ο Habermas, χωρίς αμφιβολία, συμφωνεί με το μαρξικό έργο. Υποστηρίζει όμως ότι ο Marx, στην προσπάθειά του να ερμηνεύσει τους κοινωνικούς σχηματισμούς, δίνει περισσότερη έμφαση στον παράγοντα εργασία ως βασικό στοιχείο της διαφοράς του ανθρώπου από τα ζώα αλλά αγνοεί τους παράγοντες γλώσσα και επικοινωνία.¹¹⁸

Στις μέρες μας, ενδιαφέρον παρουσιάζει η άποψη του Taylor ο οποίος επικαλείται επιχειρήματα των Richard Routley και Val Routley, τα οποία αρνούνται την ανθρώπινη υπεροχή απέναντι στα άλλα όντα και ιδιαίτερα τα ζώα. Διερωτάται: Γιατί οι άνθρωποι θεωρούνται ανώτεροι από τα ζώα; Είναι διαφορετικοί από αυτά επειδή κατέχουν ικανότητες που εκείνα δεν έχουν; Οι συγκεκριμένες ικανότητες είναι δείγμα υπεροχής και με ποια σημασία της; Η απάντηση που δίνει είναι ότι υπάρχουν πολλά μη ανθρώπινα όντα τα οποία διαθέτουν ικανότητες που λείπουν από τους ανθρώπους, όπως η ταχύτητα της λεοπάρδαλης, η όραση του αετού, η ευλυγισία του πιθήκου. Όμως, αυτές οι ικανότητες θα μπορούσαν να εκληφθούν ως δείγματα άλλου είδους υπεροχής απέναντι στους ανθρώπους. Ασφαλώς, θα μπορούσε κάποιος να ισχυρισθεί ότι οι ικανότητες αυτές των ζώων δεν είναι τόσο πολύτιμες όσο οι ανθρώπινες ικανότητες για τις οποίες οι άνθρωποι αισθάνονται ανώτεροι (ορθολογική σκέψη, αυτοδιάθεση, κ.τ.λ.).

Αναμφισβήτητα, η αξία που αποδίδεται σε αυτές τις ικανότητες είναι ανθρωποκεντρικού τύπου και σίγουρα ικανότητες πολυτιμότερες για την εξέλιξη του πολιτισμού. Κατά συνέπεια και η κρίση περί ανωτερότητας των ικανοτήτων των

¹¹⁷ Ο.π., Παπανούτσου, Ε., σσ. 433-434.

¹¹⁸ Βλ. σχετικά, Φωτόπουλος, Νίκος. (2010). Απο τον μονοδιάστατο άνθρωπο στην αποικιοποίηση του βίοκοσμου: Herbert Marcuse και Jürgen Habermas. Στο Σ. Μ. Κονιόρδος & Σ. Μ. Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική σκέψη και Νεοτερικότητα*. Αθήνα: Gutenberg, σσ. 333-335

ανθρώπων είναι ανθρωποκεντρική και για τον λόγο αυτό οι ικανότητες του ανθρώπου θεωρούνται ως το αποκλειστικό μέτρο σύγκρισης. Αν εξετάσουμε, όμως, με μη ανθρωποκεντρικά κριτήρια τις ικανότητες των μη ανθρωπίνων όντων, μέσα από το πρίσμα της οπτικής των ζώων, ενδεχομένως να εντοπίσουμε και τη δική τους ανωτερότητα. Τι να την κάνει η λεοπάρδαλη την ορθή σκέψη; Αυτό που της χρειάζεται είναι η ταχύτητα, ώστε να μπορέσει να επιβιώσει.¹¹⁹

Άνθρωπος, ιστορία και πνευματικός πολιτισμός είναι έννοιες αλληλένδετες. Χωρίς αμφιβολία το ζώο είναι ανίκανο να δημιουργήσει πολιτισμό ή να προβάλει την ύπαρξή του στο επίπεδο του ιστορικού χρόνου. Αυτό συμβαίνει διότι δεν μπορεί να υπερβεί τους άμεσους ζωολογικούς σκοπούς της ύπαρξής του. Τα ελατήρια που το κινούν είναι πρωτίστως η πείνα, ο φόβος, η ορμή της αναπαραγωγής. Το ζώο δεν μπορεί να σκεφτεί τις άμεσες βιολογικές ανάγκες του με την τεχνική και την οικονομία του επιπέδου του άνθρωπου. Το χαρακτηριστικό του είναι ότι γνωρίζει να ζει αλλά όχι να υψώνεται πάνω από τη ζωή στο επίπεδο ενός έλλογου και ελεύθερου βίου.¹²⁰

Συνοψίζοντας, συνάγεται ότι η γενική συζήτηση για τις διαφορές ανθρώπου και ζώου είναι διαχρονική, σύνθετη και ιστορικά προσδιορισμένη κάθε φορά. Στη χριστιανική παράδοση η διαχωριστική γραμμή είναι η ψυχή: Μόνο τα πλάσματα με ψυχή έχουν ζωή και αυτά είναι μόνον οι άνθρωποι. Όταν το επίκεντρο της γνωσιακής απορίας μεταφέρθηκε στις επιστημονικές έρευνες, κάποιοι φιλόσοφοι έθεσαν ως διαχωριστικές γραμμές τη χρήση γλώσσας και άλλοι την ελευθερία, υποστηρίζοντας ότι τα ζώα δεν μπορούν να έχουν σκέψεις εκτός αν μπορούν να κατανοήσουν την ομιλία των άλλων. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, η γλώσσα συνδέεται με προτασιακές στάσεις, όπως είναι οι επιθυμίες, οι πεποιθήσεις ή οι προθέσεις που οδηγούν στην κρίση και την πράξη. Η ικανότητα ενός ανθρώπου να συνθέτει την πολλαπλότητα της εμπειρίας σε έννοιες μπορεί να κατευθύνει την πορεία της ζωής του ώστε να μπορεί πράγματι να συλλαμβάνει την ηθική αξία. Η υποτιμητική στάση όμως απέναντι στα ζώα, λόγω της διαφορετικότητας των ικανοτήτων τους, δεν μπορεί να γίνει δεκτή χωρίς αντιρρήσεις. Αληθεύει ότι ένα μη ανθρώπινο ον, το οποίο ασφαλώς δεν διαθέτει υψηλή γλωσσική ικανότητα, δεν μπορεί να έχει συναισθήματα, να χαίρεται και να λυπάται, να ενθουσιάζεται ή να απογοητεύεται, μόνο και μόνο επειδή δεν τα εκφράζει με την ανθρώπινη γλώσσα;

¹¹⁹ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 228.

¹²⁰ Ο.π., Παπανούτσου, Ε., σ. 445.

Τα χαρακτηριστικά που θεωρούνται ότι διαφοροποιούν τα μη ανθρώπινα όντα από τους ανθρώπους είναι ένα θέμα τόσο ανοικτό όσο και το αίνιγμα της ζωής. Ασφαλώς, τα ζώα δεν είναι «ηθικά υποκείμενα» (moral agents), διότι δεν μπορούν να έχουν επιλογές που θα ονομάζαμε «αξιακές επιλογές» ως βάση για ηθικές κρίσεις, καθώς δεν είναι έλλογα όντα. Όμως, οι άνθρωποι με νοητική υστέρηση, τα νήπια, τα μικρά παιδιά ή αυτοί που βρίσκονται σε κώμα ή πάσχουν από συγκεκριμένες αναπηρίες είναι επίσης ανίκανοι να λαμβάνουν ηθικές αποφάσεις. Χωρίς αμφιβολία, οι άνθρωποι ακριβώς επειδή είναι έλλογα όντα ή δυνάμει έλλογα όντα, έχουν τη δυνατότητα να είναι ηθικά, άρα έχουν την ηθική υποχρέωση να μη βλάπτουν άλλους ανθρώπους και αυτή η υποχρέωση δεν μπορεί παρά να αφορά και στα ζώα, όταν δεν υπάρχει καμιά ηθική δικαιολόγηση για τη χρησιμότητα της απρόκλητης βλάβης σε βάρος τους.¹²¹

3.2 Το συναίσθημα και η συμπάθεια

Για τον άνθρωπο, ο ορθός λόγος είναι ένα μόνο από τα βασικά χαρακτηριστικά το οποίο καθορίζει την κρίση του εντός του ηθικού χώρου. Ένα άλλο στοιχείο που είναι σημαντικό και συνήθως υποβαθμίζεται είναι το συναίσθημα. Το συναίσθημα όπως ο η ευχαρίστηση ή η αποστροφή, η συμπάθεια ή η αντιπάθεια έχουν ένα σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη της ηθικής ευαισθησίας του.¹²²

Στη σύγχρονη ηθική γίνεται ευρεία συζήτηση στην οποία αντιπαράκειται η συναισθηματοκρατία με τον ορθολογισμό και, στο πλαίσιο αυτής, παρατηρείται η ανάδειξη της αξίας των συναισθημάτων, ώστε η φιλοσοφία και η κοινωνική ψυχολογία να αρχίζουν να αναβαθμίζουν τον ρόλο του συναισθήματος ως βασικού παράγοντα για τη διαμόρφωση ηθικών θεωριών.¹²³

Ιδιαίτερα στο πλαίσιο της ηθικής για τα ζώα, η Josephine Donovan, που ανήκει σε μια διαφορετική σχολή από αυτές του Singer και του Regan, γίνεται υπέρμαχος μιας συναισθηματοκρατικής ηθικής για τα άλλα ζώα βασιζόμενης στην ενσυναίσθηση,

¹²¹Gruen, Lori. (2012). Ζώα. Στο Σ. Καραγεωργάκης (επιμ.), *Ζώα και Ηθική* (μτφρ. Αλεξίου, Αραμπατζίδου, Καραγεωργάκης, Κολοβού, & Κουρά). Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη κέντρο πληροφόρησης, σσ. 19-20.

¹²²Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 194-195.

¹²³Aaltola, Elisa & Hadley, John. (2014). *Animal Ethics and Philosophy: Questioning the Orthodoxy*. London: Rowman and Littlefield International, σ. 10.

η οποία προϋποθέτει τη γνώση της κατάστασης του άλλου και με αυτή την έννοια καθιστά κριτήριο την έννοια της «συμπάθειας». Όμως για να συμπαθήσουμε πρέπει να ενσυναισθανθούμε. Με τη θέση αυτή η Donovan αντιπαράκειται στην ανδροκρατούμενη φιλοσοφία, όπως ονομάζει την παραδεδομένη φιλοσοφία, η οποία πάντα απέδιδε προτεραιότητα στη λογοκρατία και υποβάθμιζε το συναίσθημα, και μας καλεί μας να αντιμετωπίζουμε τα άλλα ζώα όχι μόνο με τη λογική μας αλλά κυρίως με το συναίσθημα. Μάλιστα η ίδια σε διάφορα κείμενά της εναντιώνεται στους Singer και Regan και αποδίδει στις θεωρίες τους τον ανθρωποκεντρισμό του αυτοαναφορικού καρτεσιανού υποκειμένου, άποψη που θεωρεί υπεύθυνη για τη νοοτροπία της κακομεταχείρισης των ζώων από τους ανθρώπους.

Οι απόψεις της Donovan είχαν μεγάλη απήχηση στην προτίμηση πολλών οικοφемινιστριών και δεν είναι τυχαία η σημαντική θέση που κατέλαβαν οι απόψεις της στο πεδίο της ηθικής για τα ζώα. Μάλιστα, στην αρθρογραφία της υποστήριξε ότι το ζήτημα των άλλων ζώων δεν είναι μόνο ηθικό αλλά ότι μπορεί να εκληφθεί και ως πολιτικό. Η αποδοχή της «ηθικής της συμπάθειας», όπως εξηγεί, δεν συνεπάγεται την απόρριψη του ορθού λόγου, διότι η συμπάθεια επέχει μια μορφή ηθικής γνώσης που καθορίζει και εμπλουτίζει την κατανόηση της ηθικής γνώσης. Έτσι προκειμένου να συμπαθήσουμε πρέπει να ενσυναισθανθούμε, εφόσον η ενσυναίσθηση προϋποθέτει σκέψη, γνώση και επίγνωση του άλλου.¹²⁴

Ο Kant ως προς την ηθική που ορίζεται με βάση την ευαρέσκεια ή τη δυσαρέσκεια δεν είχε την άποψη αυτή. Είχε επισημάνει ότι τα συναισθήματα είναι μεταβλητά και ποικίλα, ώστε η συμπάθεια που καθορίζεται από αυτά να μην μπορεί να αποτελέσει καθολικό κριτήριο ηθικής και, πάντως, όχι έλλογη και λογικά αναγκαία αρχή. Υπό αυτή την έννοια, όπως και σύγχρονοι ορθολογιστές της δεοντοκρατικής ηθικής, εκτιμά ότι η συναισθηματική εμπειρία αναπόφευκτα αλλοιώνει κάθε απόπειρα ορθολογικής ηθικής. Αντίστοιχα, ο Regan, ως καντιανός υποστηρικτής, ακολουθεί αυτή τη γραμμή όταν κάνει κριτική στον «φεμινισμό της ηθικής φροντίδας» ως θεώρηση που αντίκειται στη χρήση του ορθού λόγου.¹²⁵

Όμως, όταν ο David Hume επέμενε στον ρόλο της «συμπάθειας» (sympathy) στην ηθική, αναφερόταν στη «φυσική συμπάθεια» ως καθολικό χαρακτηριστικό της

¹²⁴ Donovan, Josephine. (2012). Προσήλωση στον πόνο: Η συμπάθεια ως βάση για την ηθική μεταχείριση των ζώων. Στο Σ. Καραγεωργάκης (επιμ.), *Ζώα και Ηθική* (μτφρ. Αλεξίου, Αραμπατζίδου, Καραγεωργάκης, Κολοβού, & Κουράκης). Αθήνα: Αντιγόνη, σ. 89.

¹²⁵ Ο.π., Donovan, J., σ. 80.

ανθρώπινης φύσης. Γι' αυτό και υποστήριζε ότι πρέπει να συμφωνήσουμε ότι είναι λογικά αδύνατον για τον άνθρωπο να είναι αδιάφορος απέναντι στην ευζωία ή την κακοδαιμονία των άλλων και ότι εκείνο που βοηθά στην ευτυχία τους είναι καλό, ενώ εκείνο που συμβάλλει στη δυστυχία του είναι κακό. Η ηθική καθορίζεται από το συναίσθημα, γιατί με βάση αυτό παράγεται η κοινωνική αρετή της συμπάθειας. Το αντίθετο ισχύει με τη φαυλότητα. Επομένως, υποστήριζε ότι η ηθική, σε αντίθεση με τις ορθολογιστικές θεωρίες ηθικής της εποχής του, εδράζεται στη συμπάθεια και μόνο στο βαθμό που μια πράξη προέρχεται από τη συμπόνια αυτή έχει ηθική αξία.¹²⁶

Σήμερα, έχουμε πιο σαφή δεδομένα όσον αφορά τη λειτουργία τόσο της ανθρώπινης συμπεριφοράς όσο και του ανθρώπινου εγκεφάλου χάρη στην εξέλιξη της ψυχολογίας και των νευροεπιστημών. Ο ψυχολόγος Martin Hofman επισημαίνει πως η «ενσυναίσθηση» (empathy) αναπτύσσεται στον άνθρωπο μέσα στα διάφορα στάδια της ζωής του. Θεωρεί δε ότι η ενσυναίσθηση ενεργοποιεί τους ηθικούς κανόνες με αποτέλεσμα να επηρεάζει την ηθική κρίση είτε άμεσα είτε μέσω των ηθικών κανόνων. Εάν αναγνωρίσουμε ότι κατά τη λήψη ηθικών αποφάσεων ο συναισθηματικός παράγοντας είναι σημαντικός, τότε μπορούμε να στρέψουμε το ενδιαφέρον μας σε εκείνα τα συναισθήματα που εκφράζουν τον αλτρουισμό, όχι μόνο για το είδος μας, αλλά και για τα άλλα είδη.¹²⁷

Σε κάθε περίπτωση, για την καλύτερη σύλληψη της έννοιας της ενσυναίσθησης, μπορούμε να λάβουμε υπόψη ότι αφορά μια περίπλοκη γνωσιοσυναισθηματική εμπειρία συμμετοχής στην κατανόηση του εαυτού, του άλλου και της μεταξύ τους σχέσης. Ο Adam Smith είχε περιγράψει την ενσυναίσθηση πρώτον, ως κατανόηση και δυνατότητα του ανθρώπου να φαντάζεται ότι έχει ο ίδιος αυτή την εμπειρία και, δεύτερον, ως συναίσθημα που αφορά τη δυνατότητά του να βιώνει, να γνωρίζει, να αντιλαμβάνεται ή να συναισθάνεται την εμπειρία του άλλου σαν να τη βιώνει ο ίδιος¹²⁸. Για άλλους μελετητές, η ενσυναίσθηση είναι πρωτίστως ένα συναισθησιακό φαινόμενο, δηλαδή ένα βίωμα της συναισθηματικής κατάστασης του άλλου και δευτερευόντως γνωσιακό ενέργημα. Πάντως, μπορούμε να δεχθούμε ότι η ενσυναίσθηση εμπεριέχει τόσο γνωσιακά όσο και συναισθηματικά στοιχεία και

¹²⁶ Ο.π., Donovan, J., σσ. 88-89.

¹²⁷ Καραγεωργάκης Σταύρος. (2010). Η ενσυναίσθηση ως βάση για την ηθική εκτίμηση των άλλων ζώων. *Ηλεκτρονικά Πρακτικά 3ου Πανελληνίου Συνεδρίου Περιβαλλοντικής Πολιτικής & Διαχείρισης*. Τμήμα Περιβάλλοντος, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Μυτιλήνη, Οκτώβριος 2010, σσ. 71-72.

¹²⁸ Smith, Adam. (2012). *Η θεωρία των Ηθικών συναισθημάτων*. (μτφρ. Δ. Δρόσος) Αθήνα: Παπαζήσης.

ανάλογα με την κάθε περίπτωση μπορεί να είναι είτε περισσότερο γνωσιακής είτε περισσότερο συναισθηματικής φύσης.¹²⁹

Ως προς την εξέταση των κριτηρίων για την ηθική απέναντι στα ζώα, οι Regan και Singer υποστήριξαν την εγκατάλειψη την ανθρωποκεντρικής οπτικής και ότι δεν είναι ηθικό να δίνουμε μεγαλύτερη βαρύτητα στα συμφέροντα των μελών του δικού μας είδους: Τα ζώα και οι άνθρωποι πρέπει να μοιράζονται από ηθικής άποψης ανάλογα χαρακτηριστικά τα οποία προσδίδουν και στους δύο ίσες αξιώσεις ως προς τον ρόλο της συγγένειας ή της εγγύτητας για την κοινή ζωή.¹³⁰

Πριν από τους Regan και Singer, από άλλη οπτική, πολλοί φιλόσοφοι αξίωναν ότι, προκειμένου μια απόφαση να είναι ηθική, πρέπει να υπερβαίνει τις προτιμήσεις μας και τη μερικότητά μας: Η ηθική χρειάζεται να είναι καθολική και η καθολικότητα μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω της υπέρβασης του μερικού και ενδεχομενικού. Αν κάποιος αποδίδει αξία στη ζωή επειδή έχει την ικανότητα της απόλαυσής της, τότε πρέπει να αξιολογεί επίσης τη ζωή οποιουδήποτε παρόμοιου όντος με τον ίδιο τρόπο. Ο Regan θα δηλώσει ότι:

«Γνωρίζουμε ότι πολλά, στην κυριολεξία δισεκατομμύρια, από αυτά τα ζώα είναι υποκείμενα ζωής και εφόσον εμείς έχουμε εγγενή αξία έχουν και αυτά. Και αφού, προκειμένου να βρούμε την καλύτερη θεωρία για τα καθήκοντά μας προς τους άλλους, πρέπει να αναγνωρίσουμε την ίση εγγενή αξία μας ως άτομα, τότε ο ορθός λόγος, όχι η συγκίνηση, ούτε το συναίσθημα, μας αναγκάζει να αναγνωρίσουμε την ίδια εγγενή αξία αυτών των ζώων και μαζί με αυτό, το ίσο δικαίωμά τους να αντιμετωπίζονται με σεβασμό.»¹³¹

Προφανώς, η έλλογη ανάλυση έχει παίξει σημαντικό ρόλο στην ανάλυση των ζητημάτων περί ηθικότητας και ειδικά στον καθορισμό των ηθικών αρχών που αφορούν τη στάση μας στα ζώα. Ισχύει, όμως, ότι το να σκέφτεται κανείς λογικά σημαίνει και ότι σκέφτεται και ηθικά; Ο ορθός λόγος είναι αναγκαίο χαρακτηριστικό της κριτικής εξέτασης και του συλλογισμού που οδηγεί στη λήψη αποφάσεων. Αλλά αν το συναίσθημα συχνά παραβλέπεται, αυτό δεν δείχνει ότι η συνέργεια του δεν είναι σημαντική στον καθορισμό του σκοπού μιας ηθικής πράξης. Η επεξεργασία

¹²⁹ Σταλίκας, Α. & Χαμοδράκα, Μ. (2004). *Η Ενσυναίσθηση*. (επιμ. Χ. Ξενάκη) Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σσ. 29 -30.

¹³⁰ Gruen, L., σ. 29.

¹³¹ Regan, Tom. (1985). In *Defense of Animals*, στο P. Singer, *The Case for Animal Rights*. New York: Basil Blackwell, σσ. 23-24.

αισθημάτων προσβολής ή αποστροφής, συμπάθειας ή συμπόνιας συμβάλλουν στην ανάπτυξη μιας βαθύτερης ηθικής ευαισθησίας. Η συμπάθεια δεν μπορεί να αγνοηθεί από μια ηθική θεωρία η οποία καθορίζει κριτήρια ηθικών κρίσεων για αλληλέγγυους αποδέκτες του ηθικού ενδιαφέροντος όπως τα ζώα. Όταν οι φιλόσοφοι υποστηρίζουν τη συμμετοχή των ζώων στην ηθική κοινότητα με βάση αποκλειστικά μια δεοντοκρατική θεωρία του ορθού λόγου χωρίς το συναίσθημα, διαιωνίζουν την απόλυτη διχοτόμηση μεταξύ των δύο. Είναι πιθανό μια απόφαση που βασίζεται αποκλειστικά στο συναίσθημα να είναι αστήρικτη από ηθικής άποψης, αλλά επίσης είναι πιθανό μια απόφαση που βασίζεται αποκλειστικά στον ορθό λόγο να έχει έλλειμμα κινήτρου και περιεχομένου. Ένας τρόπος για να επανεξετάσουμε το δίλημμα μεταξύ του ορθού λόγου και του συναισθήματος είναι να έρθουμε πιο κοντά στις συνέπειες των καθημερινών μας πράξεων.¹³²

Για την ευρύτερη αλλαγή των συνηθειών και των συμπεριφορών μας απέναντι στα ζώα, ορισμένοι ερευνητές προτείνουν την καλλιέργεια των συναισθημάτων μας προς αυτά, δεδομένου ότι μια τυπικά ορθολογική επιχειρηματολογία για την ηθική υποχρέωση των ανθρώπων απέναντι στα ζώα δεν γίνεται πειστική. Η πρόσφατη στενότερη σχέση των ανθρώπων με τα ζώα μέσα στην κοινή καθημερινότητα του βίου, αν και μερική ή περιστασιακή, έχει αναδείξει όψεις μιας ελπιδοφόρας νέας αντίληψης για την ηθική οντότητα, για παράδειγμα, των κατοικίδιων ζώων. Ίσως με ανάλογο τρόπο υπάρχουν πολλές πιθανότητες να καλλιεργηθεί το αίσθημα της συμπόνιας συνολικά προς τα ζώα, και αυτό με τη σειρά της θα μετασχηματίσει τις ηθικές μας αξίες και κατά συνέπεια και την πρακτική μας.¹³³

Προς την κατεύθυνση αυτή, σύμφωνα με τον David Perkins, φαίνεται να βοήθησε η επιρροή από το κίνημα του ρομαντισμού, το οποίο εξήρε τα ιδανικά της συμπάθειας, του συναισθήματος, καθώς και την εξύμνηση της φύσης, κάνοντας αναφορά και στα ζώα. Η λογοτεχνία του αγγλικού ρομαντισμού έδωσε μεγαλύτερη έμφαση, τόσο στη φύση όσο και στη μεταχείριση των ζώων ως μέρους αυτής, υπαινισσόμενη την αντίστοιχη μεταχείριση προς τις γυναίκες, τα παιδιά, τους ανθρώπους των χαμηλών κοινωνικά στρωμάτων και των αποικιοκρατούμενων πληθυσμών. Όμως, το πνεύμα της φυσιολατρίας δεν είχε καμία απήχηση στη σύγχρονη κτηνοτροφία η οποία εκτρέφει ζώα-τέρατα, προκειμένου να επιτύχει

¹³² Ο.π., Gruen L., σσ. 30-31.

¹³³ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 421.

μεγιστοποίηση της παραγωγής. Μολονότι η εκμετάλλευση των ζώων σήμερα έχει αποτελέσει αντικείμενο συζητήσεων, είναι ευρέως γνωστό ότι η «απάνθρωπη» εκμετάλλευση τους αναπαράγεται σε μεγαλύτερη έκταση, αποδεικνύοντας έτσι την ανθρώπινη άρνηση για συμπάθεια προς τα ζώα.¹³⁴

Ο Sigmud Freude σε συνέντευξή του 1930, σε ερώτηση σχετική με τα ζώα, απάντησε ότι κανένας φιλοσοφικός στοχασμός δεν μπορεί να του στερήσει τη χαρά που του προξενούν τα απλά πράγματα της ζωής και ότι προτιμά την παρέα των ζώων από τη συντροφιά των ανθρώπων, γιατί αποδεικνύονται πολύ περισσότερο ειλικρινή και αυθόρμητα. Πιστεύοντας ότι τα ζώα δεν έχουν διχασμένη προσωπικότητα και ότι το εγώ τους δεν πάσχει, μας κάλεσε να σκεφτούμε πόσο πιο όμορφα είναι τα ειλικρινή και έντονα συναισθήματα ενός σκύλου που κουνάει την ουρά του όταν είναι ευχαριστημένος ή που γανγίζει για να δείξει ότι θύμωσε.¹³⁵

3.3 Η αίσθηση του πόνου

Ο Bentham είχε υποστηρίξει ότι τα ζώα αισθάνονται πόνο και ηδονή, μερικά δε είδη ζώων είναι πιο ορθολογικά από ορισμένα ανθρώπινα όντα, όπως τα νεογνά, οι πάσχοντες από διανοητικές διαταραχές κ.τ.λ. Όμως, τώρα, ο ιδιαίτερο ερώτημα που πρέπει να τεθεί δεν είναι αν τα ζώα είναι έλλογα ή αν διαθέτουν ικανότητα γλωσσικής επικοινωνίας, αλλά, το στοιχειώδες, αν υποφέρουν από πόνο.¹³⁶ Αν η απάντηση είναι θετική, τότε κάθε άνηση μεταχείριση τους σε σύγκριση με τους ανθρώπους θα πρέπει να απορριφθεί ως ηθική προκατάληψη.

Η αίσθηση του πόνου ή της ευχαρίστησης που μπορεί να νοιώθουν τα ζώα συνδέεται με ένα πλήθος συναισθηματικών καταστάσεων, όπως η ανησυχία, η θλίψη, η ανία, η μοναξιά, η απογοήτευση, η απελπισία, η δυσφορία από παραμέληση των βιολογικών τους αναγκών (πείνα και δίψα), ο περιορισμός της κίνησης, η εξαναγκαστική γονιμοποίηση κ.ά.¹³⁷ Ο Singer, επικαλούμενος τον ωφελιμισμό,

¹³⁴Perkins, David.(2003). Introduction. Στο *Romanism and animal rights 1790-1830*. New York: Cambridge University Press.

¹³⁵ Βλ. σχετικά, Ζήκα, Χριστίνα. (13 Ιανουαρίου,2002). Σίγκμουντ Φρόιντ. Το Βήμα. Ανακτήθηκε 6 Απριλίου, 2016, από <http://www.tovima.gr/relatedarticles/article/?aid=139648>

¹³⁶Ο.π., Bentham, J.

¹³⁷Rollin, Bernard. (2011). *Putting the Horse before Descartes*. Pennsylvania: Temple University Press, σ. 50.

υποστηρίζει ότι πρέπει να υπερασπιστούμε κάθε ον που νοιώθει πόνο, για να εκτιμήσει ότι στη γενική ωφέλεια προσμετράται όχι μόνον η ωφέλεια των ανθρώπων αλλά και των άλλων ζώων.

Πώς γνωρίζουμε όμως ότι τα ζώα νιώθουν πόνο; Γνωρίζουμε ότι εμείς οι ίδιοι νοιώθουμε πόνο, αλλά δεν μπορούμε να βιώσουμε άμεσα τον πόνο κάποιου άλλου ανθρώπου, πόσο μάλλον των ζώων. Ο πόνος είναι μια κατάσταση συνείδησης (state of consciousness), ένα πρωτοπρόσωπο βιωματικό αίσθημα και ως τέτοιο δεν μπορεί να παρατηρηθεί εξωτερικά καθεαυτό από ένα τρίτο πρόσωπο. Η συμπεριφορά όπως η σύσπαση ή το ουρλιαχτό είναι οι εξωτερικές ενδείξεις από τις οποίες μπορούμε να συναγάγουμε την ύπαρξη πόνου.¹³⁸ Ακόμα και το κλάμα δείχνει ότι κάποιος πονά. Πολλά από τα ζώα, κατά τη διάρκεια πειραμάτων, ουρλιάζουν από τον πόνο. Επομένως, παρατηρούμε τις εξωτερικές αντιδράσεις και υποθέτουμε ότι κάποιος υποφέρει, τόσο οι άνθρωποι όσο και για τα ζώα.

Εξάλλου, η γνώση μας για τα συναισθήματα εμπλουτίζεται και από τα ευρήματα της νευροεπιστήμης. Είναι, επίσης, γνωστό ότι πολλά από τα ζώα έχουν σχεδόν όμοιο νευρικό σύστημα με αυτό του ανθρώπου. Ο Darwin στο βιβλίο του *Η Καταγωγή των Ειδών* εκτός των άλλων είχε ισχυριστεί ότι ο άνθρωπος είναι αποτέλεσμα της εξελικτικής πορείας της ζωής. Συνεπώς οι ομοιότητες που έχουν οι άνθρωποι με τα ζώα είναι πολλές. Για παράδειγμα, αναφέρει ότι όπως ο άνθρωπος έτσι και ένα ζώο γεννιέται, μεγαλώνει, δημιουργεί κοινωνικές δραστηριότητες, έχει ανάγκη τροφής και νερού για να μπορεί να επιβιώσει, οργανώνεται σε ομάδες.¹³⁹ Κατά συνέπεια, θεωρείται τεκμηριωμένο ότι τα ζώα έχουν την ικανότητα αίσθησης του πόνου και το δείχνουν ποικιλοτρόπως. Το νευρικό σύστημα των ζώων εξελίχθηκε όπως και το ανθρώπινο. Για τούτο ο Singer θα επισημάνει ότι:

«Η ικανότητα της αίσθησης του πόνου προφανώς ενίσχυσε την πιθανότητα της επιβίωσης των ειδών, αφού ήταν ο λόγος που οδήγησε τα μέλη τους να αποφεύγουν τους τραυματισμούς. Είναι σίγουρα παράλογο να υποθέτουμε ότι νευρικά συστήματα που είναι ουσιαστικά ίδια από άποψης φυσιολογίας, έχουν την ίδια καταγωγή, την ίδια εξελικτική λειτουργία και καταλήγουν να έχουν παρόμοιες μορφές συμπεριφοράς σε παρόμοιες καταστάσεις, θα μπορούσαν πραγματικά να λειτουργούν με έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο στο επίπεδο των υποκειμενικών αισθημάτων».¹⁴⁰

¹³⁸ Ο.π., Singer, P., σσ. 64-65

¹³⁹ Darwin, Charles . (1859). *Η Καταγωγή των Ειδών*. Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, σσ .13-35.

¹⁴⁰ Ο.π., Singer, P., σ. 67.

Το γεγονός ότι τα ζώα νοιώθουν τον πόνο και υποφέρουν ώθησε πολλούς φιλοσόφους να αναγνωρίσουν την ηθική υπόστασή τους.¹⁴¹ Αν ένα πλάσμα υποφέρει, τότε δεν υπάρχει δικαιολογία για να μην υπάρξει φροντίδα γι' αυτό ή αν προκληθεί ο πόνος από τον άνθρωπο να μην κριθεί ηθικά η πράξη του ανθρώπου. Αυτό που συνάγεται είναι ότι η βίωση του πόνου είναι κοινή σε όλα τα όντα με αισθητικότητα, ανεξάρτητα από την ιδιαίτερη κατηγορία στην οποία εντάσσονται εξαιτίας άλλων χαρακτηριστικών τους, σύμφωνα με την αρχή της ισότητας. Έτσι η ευαισθησία και ο πόνος είναι το στοιχειώδες σημείο-όριο από το οποίο εκκινεί το ενδιαφέρον και η ανησυχία για ένα ον, για να ακολουθήσουν άλλα χαρακτηριστικά, όπως π.χ. η συγκίνηση, η σκέψη, η ορθολογικότητα ή το χρώμα του δέρματος κ.α.¹⁴²

Η οικουμενική διακήρυξη των δικαιωμάτων των ζώων¹⁴³ (Παρίσι 1978) με 14 άρθρα και η Οικουμενική Διακήρυξη για την Ευημερία των Ζώων (UDAW-Μανίλα 2003) αναγνωρίζει ως βασικές ανάγκες των ζώων: Πρώτον, τα ζώα πρέπει να έχουν πρόσβαση σε καθαρό και φρέσκο νερό και στην τροφή, ώστε να διατηρούν πλήρη υγεία και ευρωστία. Δεύτερον, να τους διατίθεται το κατάλληλο περιβάλλον και ο κατάλληλος χώρος για την άνετη ανάπαυσή τους. Τρίτον, όταν νοιώθουν πόνο από τραυματισμούς ή από ασθένεια, θα πρέπει να γίνεται ταχεία διάγνωση και θεραπεία. Τέταρτον, πρέπει να τους παρέχονται χώροι και κατάλληλες εγκαταστάσεις, όπου να διαβιούν με ζώα του ίδιου είδους για να μπορούν να έχουν φυσιολογική συμπεριφορά. Πέμπτον, να υπάρχει εξασφάλιση των ανάλογων συνθηκών ώστε θα αποτρέπεται η πρόκληση φόβου και αγωνίας που ισοδυναμεί με ψυχικό πόνο.¹⁴⁴

3.4 Η βιοκεντρική στροφή

Η ανθρωποκεντρική προσέγγιση εκτιμά ότι όλος ο φυσικός κόσμος αλλά και τα μη ανθρώπινα όντα ή αντικείμενα δεν μπορεί να έχουν παρά μόνο εργαλειακή αξία σε

¹⁴¹ Ο.π., Regan, T., σσ. 60-62.

¹⁴² Mappes, Thomas & Zembaty, Jane. (1997). *Social Ethics, Morality and Social Policy*. Columbus: McGraw-Hill, σ. 441.

¹⁴³ Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων των Ζώων Διεθνής Ένωση Δικαιωμάτων των Ζώων (Σεπτέμβριος, 1977) Ανακτήθηκε από <http://www.naturagraeca.com/ws/10,9,103,1,1>

¹⁴⁴ Eadie, Edward. (2011). *Education for Animal*. Verlag, Berlin, Heidelberg: Springer, σ. 6.

σχέση με την ικανοποίηση των ανθρώπινων συμφερόντων αλλά και αναγκών. Μπορούμε να πούμε ότι ο ανθρωποκεντισμός αποτελεί ένα σύστημα ιδεών που αντιλαμβάνεται τον φυσικό κόσμο σαν μια αποθήκη υλικών εργαλειακής αξίας, τα οποία μπορούμε να χρησιμοποιούμε όπως εμείς κρίνουμε, με σκοπό την αύξηση της ανθρώπινης ευημερίας. Επομένως, ό,τι είναι χρήσιμο και απαραίτητο για το ανθρώπινο είδος έχει ηθική αξία.

Το δόγμα αυτό στην ακραία εκδοχή του θεωρήθηκε υπεύθυνο για την καταστροφική επέμβαση του ανθρώπου πάνω στη φύση. Άποψη που θεωρήθηκε υπεύθυνη και για την εξάλειψη χιλιάδων ειδών της πανίδας και της χλωρίδας και την σχεδόν ολοκληρωτική εξολόθρευση ειδών, από τον προηγούμενο αιώνα μέχρι σήμερα, σε συνδυασμό με την πρωτοφανή περιβαλλοντική υποβάθμιση που συνόδευσε την βιομηχανική επανάσταση κατά το παρελθόν. Η ανθρωποκεντρική προσέγγιση θεωρεί πως κανένα καθήκον δεν μπορεί να δεσμεύσει τον άνθρωπο σε μια συμπεριφορά σεβασμού προς τα μη ανθρώπινα όντα και τον φυσικό κόσμο, καθώς ο άνθρωπος θεωρείται το «κέντρο του σύμπαντος», το μοναδικό είδος με εγγενή αξία.¹⁴⁵

Όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, πολλοί φιλόσοφοι όσο και η χριστιανική θρησκεία υιοθέτησαν θέσεις ανθρωποκεντρικές, με την παραδοχή ότι ο φυσικός κόσμος και τα όντα που τον απαρτίζουν δεν έχουν αυταξία, υποστηρίζοντας ή συναινώντας στην κυριαρχία του ανθρώπινου είδους.

Επίσης, στο ίδιο κεφάλαιο αναφερθήκαμε στην επιχειρηματολογία σχετικά με τον ανθρωποκεντισμό που ξεκινάει από τον Αριστοτέλη και συνεχίζει με τον Descartes μέχρι τον Kant, οι οποίοι αντιμετωπίζουν τα ζώα μόνο με βάση τις έννοιες του χρήσιμου και του ωφέλιμου για τον άνθρωπο, βλέποντας τα άλλα όντα ως εργαλειακές αξίες και μόνο. Κάθε αναφορά σε νοητικές ή συναισθηματικές ή αισθητικές ικανότητες των ζώων θεωρήθηκε προκατάληψη «ανθρωπομορφισμού».

Κάποιοι ερευνητές, όπως για παράδειγμα ο Bryan Norton, διακρίνουν δύο είδη ανθρωποκεντισμού, τον μετριοπαθή και τον ακραίο. Σύμφωνα με τον μετριοπαθή ανθρωποκεντισμό, όλες οι ανθρώπινες επιθυμίες και ανάγκες δεν θεωρούνται κατ' ανάγκην σεβαστές και πραγματοποιήσιμες αλλά ούτε και τίθενται στο απυρόβλητο της κοινωνικής κριτικής. Οι επιθυμίες αποτελούν αντικείμενο προσεκτικής μελέτης, ώστε να είναι συνεπείς με μια ορθολογική κοσμοθεώρηση θεμελιωμένη στις επιστημονικές θεωρίες, σύμφωνα με την αισθητική και την ηθική. Ο μετριοπαθής

¹⁴⁵ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 46.

ανθρωποκεντρισμός έχει αυξημένο ενδιαφέρον για την καλή συμπεριφορά απέναντι στα ζώα, αλλά από την άλλη πλευρά εξακολουθεί να μην αναγνωρίζει εγγενή αξία στα μη ανθρώπινα όντα, αλλά μόνο εργαλειακή αξία.

Η άλλη περίπτωση, αυτή του ακραίου ανθρωποκεντρισμού, επικρίνεται για το ότι δέχεται οποιαδήποτε προτίμηση, επιθυμία, ανάγκη ή συμφέρον, που χαρακτηρίζουν την ανθρώπινη φύση χωρίς να την υποβάλλει σε κριτική ή να θέτει όρια.

Ωστόσο, μπορούμε να υποθέσουμε ότι μια «καλή» εκδοχή του ανθρωποκεντρισμού θα ελάμβανε υπόψη, τουλάχιστον, τα συμφέροντα των επόμενων ανθρώπινων γενεών. Ως τέτοια μπορεί να χαρακτηριστεί η ανάπτυξη που ικανοποιεί τις παρούσες ανάγκες χωρίς να υπονομεύει τη δυνατότητα των μελλοντικών γενεών να ικανοποιήσουν τις δικές τους ανάγκες. Η μορφή αυτή του μετριοπαθούς ανθρωποκεντρισμού, χωρίς αμφιβολία, δείχνει ενδιαφέρον για την κακομεταχείριση των ζώων και συγχρόνως σέβεται τη φύση, πλην όμως εξακολουθεί να μην αναγνωρίζει κανενός είδους εγγενή αξία στα ζώα.

Οι υποστηρικτές του μετριοπαθούς ανθρωποκεντρισμού ισχυρίζονται ότι μπορούν να επηρεάσουν την ανθρώπινη συμπεριφορά προς την επιθυμητή κατεύθυνση. Εάν υποτεθεί ότι οι άνθρωποι επιλέγουν να ζουν αρμονικά και βασιζόμενοι σε ορθολογικά κριτήρια, και αν λαμβάνουν σοβαρά υπόψη και είναι ενάντιοι σε συμπεριφορές που συντελούν στη ρύπανση της φύσης ή την εξαφάνιση ειδών, τότε αυτή η κοινωνική στάση διασφαλίζει την αρμονία και με το περιβάλλον, χωρίς να είναι υποχρεωτική η αναγνώριση της εγγενούς αξίας των ανθρώπινων όντων και αντικειμένων, όπως θα ήθελαν οι πολέμιοι του ανθρωποκεντρισμού. Εν κατακλείδι, οι μετριοπαθείς ανθρωποκεντριστές δεν θα έχουν την ανάγκη να προστρέχουν σε έννοιες όπως η εγγενής αξία των ζώων, των φυτών κ.ά.¹⁴⁶

Αντιθέτως, η βιοκεντρική ηθική, που θεωρήθηκε από πολλούς στοχαστές ότι ανήκει στις αναθεωρητικές τάσεις της Περιβαλλοντικής Ηθικής, εισάγει μια νέα αντίληψη καθιστώντας κεντρική αξία τη ζωή και αποδίδοντας εγγενή αξία και σε έμβια όντα διαφορετικά από τους ανθρώπους, όπως τα ζώα ή ακόμα και φυτά. Θεωρεί ότι ο φυσικός κόσμος δεν έχει μόνο εργαλειακή αξία, αλλά κυρίως εγγενή αξία. Ως επακόλουθο αυτής της αξιολόγησης είναι η πρόταση για αναγνώριση και ανάληψη αντίστοιχων υποχρεώσεων από την πλευρά των ανθρώπων προς τα αντίστοιχα όντα.

¹⁴⁶ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σσ. 49-50.

Γίνεται, όμως, αντιληπτό ότι αυτή η θεώρηση της εγγενούς αξίας ενέχει και πολλές δυσκολίες, καθόσον περιέχει κάποιο βαθμό ασάφειας. Όπως σημειώνει ο John Benson, ο όρος εγγενής αξία δεν σημασιολογείται πάντα με την ίδια σημασία. Πρώτον, εγγενής αξία θεωρείται η αξία που δεν είναι εργαλειακή και την αποδίδουμε σε κάτι το οποίο έχει την εκτίμησή μας, όχι γιατί μας χρησιμεύει αλλά μόνο και μόνο επειδή υπάρχει. Δεύτερον, εγγενής αξία είναι η αξία η οποία κατέχεται από κάτι ανεξάρτητα από την ύπαρξη κάποιου αξιολογητή. Συνεπώς κάτι που έχει αξία την κατέχει ανεξάρτητα από την ανθρώπινη οπτική.

Η δεύτερη σημασία της εγγενούς αξίας εγείρει ζητήματα τα οποία έχουν απασχολήσει και την παραδοσιακή φιλοσοφία. Υπάρχουν αξίες οποιουδήποτε είδους; Δίνουμε αξία σε κάτι επειδή είναι αγαθό ή είναι αγαθό κάτι, επειδή του δίνουμε εμείς αξία; Η θεώρηση της εγγενούς αξίας με τη δεύτερη σημασία οδηγεί με μεταηθικά ερωτήματα τα οποία ούτε η παραδοσιακή φιλοσοφία δεν έχει απαντήσει με επάρκεια.

Ωστόσο οι αξίες είναι συνυφασμένες με την ανθρώπινη νοηματοδότηση και αποκτούν νόημα μονάχα μέσω της ανθρώπινης νόησης. Επειδή ο άνθρωπος αξιολογεί και κρίνει, αν κάποια στιγμή εκλείψει τότε δεν μένει κανείς που να δώσει νόημα στην αξία για κάτι εξωτερικό της ανθρώπινης κοινωνίας. Η έννοια της αξίας δεν μπορεί εξ ορισμού να είναι αυθύπαρκτη, είναι έννοια σχεσιακή την οποία αποδίδει κάποιος σε κάτι ή αποδίδει την αντίστοιχη απαξία. Με δεδομένο ότι η αξία ως έννοια δεν στέκεται από μόνη της, αλλά μέσα στο εννοιολογικό δίπολο αξία-απαξία, αυτό συνεπάγεται ότι η έννοια αυτή νοείται σε αναφορά προς κάτι άλλο (την απαξία), συνεπώς είναι αναγκαία η ύπαρξη του υποκειμένου που κάνει τη σύγκριση και συλλαμβάνει τις τροπικότητες του λόγου τη δυνατότητα και την αναγκαιότητα.

Μέσα στο πλαίσιο της βιοκεντρικής προσέγγισης διατυπώθηκαν πολλές και διαφορετικές προτάσεις όσον αφορά την επέκταση της ηθικής θεώρησης, ώστε να μπορούν να συμπεριληφθούν και όντα στα οποία θα έχουμε αναγνωρίσει εγγενή αξία. Ωστόσο προκύπτει ένα σημαντικό πρόβλημα και αυτό έγκειται στην αναζήτηση ασφαλών και καθολικών κριτηρίων για την αναγνώριση της απόλυτης αξίας.¹⁴⁷ Κατά τον Bryan Norton, αυτά είναι τα ακόλουθα: Πρώτον, αυτές οι φυσικές οντότητες πρέπει να έχουν ορθολογικές, σταθμισμένες προτιμήσεις, οι οποίες ζητούν ικανοποίηση. Δεύτερον, αν μια τέτοια οντότητα αφηθεί απερίσπαστη, θα ευδοκιμήσει μέσω της ανάπτυξης των έμφυτων δυνατοτήτων και ικανοτήτων της.

¹⁴⁷Benson, John. (2000). *Environment Ethics, An Introduction with Readings*. London: Routledge.

Τα αναφερόμενα κριτήρια πληρούνται από τους ανθρώπους και μπορούμε να πούμε ότι ικανοποιούνται από εκείνα τα ζώα που διαθέτουν αισθητικότητα και, συνεπώς, αφενός έχουν προτίμηση να μην υποφέρουν και, αφετέρου, γνωρίζουμε ότι στο φυσικό τους περιβάλλον ευδοκιμούν μέσω των έμφυτων δυνατοτήτων που διαθέτουν ανάλογα με το είδος τους.

Η αμφισβήτηση που παραμένει εκκρεμής αφορά τις οριακές περιπτώσεις οργανισμών και τη δυσκολία εφαρμογής των παραπάνω κριτηρίων σε αυτά, εφόσον δεν έχουν υψηλή ικανότητα του αισθάνεσθαι, όπως κάποια λιγότερο εξελιγμένα είδη. Ο υπέρμαχος της βιοκεντρικής ηθικής, Taylor, θα προτείνει να αποδίδουμε αξία σε οποιοδήποτε ον έχει το καλό από μόνο του (good of its own).¹⁴⁸

Εν κατακλείδι, οι εσωτερικές αντιφάσεις του ανθρωποκεντρισμού, καθώς και οι τραγικές συνέπειες των εφαρμογών του στο οικοσύστημα, αρκούν για να καταδείξουν τη χρεωκοπία της ανθρωποκεντρικής ηθικής που θεωρεί πως ό,τι είναι χρήσιμο και απαραίτητο για το είδος μας, τότε και μόνον τότε αυτό έχει ηθική αξία. Η στροφή που πραγματοποιείται στη βιοκεντρική ηθική, υποστηρίζει πως η ιδιότητα της ζωής από μόνη της συνιστά υπέρτατη ηθική αξία και χρειάζεται μέριμνα για την καλλιέργεια μιας ανάλογης ηθικής συλλογικής συνείδησης.

3.5 Θεωρίες δικαιωμάτων των ζώων και ηθικές υποχρεώσεις των ανθρώπων

Η φράση «δικαιώματα των ζώων» μπορεί να εμπεριέχει ασάφειες που στη φιλοσοφική ορολογία ενίοτε χαρακτηρίζεται ως «αντίφαση εν τοις όροις». Η προσπάθεια αναγνώρισης δικαιωμάτων στα ζώα δεν μπορεί να εννοηθεί παρά μόνο αν επέλθει σημαντική αποσαφήνιση στον τρόπο τον οποίο σημασιολογούμε τον όρο δικαίωμα. Το οποιοδήποτε δικαίωμα μπορεί να απορρέει είτε από το νόμο είτε από την ηθική.

Η προσπάθεια να αναγνωριστούν νομικά δικαιώματα στα ζώα εγειρόμενα από τα ίδια φαίνεται άτοπη, οπότε πρέπει να εξετάσουμε τα ηθικά δικαιώματα που αυτά μπορεί να τους αποδίδονται από τη ανθρώπινη κοινότητα. Επειδή ένα ζώο κατά τον νόμο δεν αποτελεί πρόσωπο, δηλαδή δεν μπορεί να εκπροσωπηθεί σε μια νομική διεκδίκηση, είναι προφανές ότι δεν μπορούμε να αναφερόμαστε σε νομικά

¹⁴⁸ Ο.π., Γεωργόπουλος, Α., σ. 53.

δικαιώματα που εγείρονται από τα ίδια τα ζώα. Επίσης, δεν μπορούμε να αναφερόμαστε σε κοινωνικά δικαιώματα των ζώων, αν τα δικαιώματα αυτά αναφέρονται στη δική τους κοινότητα και στις μεταξύ τους σχέσεις. Ούτε για πολιτικά δικαιώματα μπορεί να γίνεται λόγος. Οπότε καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι όταν αναφερόμαστε στα δικαιώματα των ζώων μπορούμε να εννοούμε μόνο τα ηθικά δικαιώματα που άνθρωποι αποδίδουν στα ζώα. Η ηθική των ζώων συγκροτείται μόνο μέσα στα πλαίσια των ανθρώπινων κοινωνιών, οι οποίες ρυθμίζουν τις σχέσεις των ανθρώπων με τα ζώα και, εν προκειμένω, ρυθμίζουν τις στάσεις των ανθρώπων απέναντί τους ως δευτερογενείς σχέσεις των μελών μια διευρυμένης κοινωνίας μαζί με αυτά.¹⁴⁹

Τα επιμέρους δικαιώματα των ζώων δεν μπορούν να προσδιορισθούν με ακρίβεια, ούτε να κάμψουν με ευκολία την ιδιοτέλεια των ανθρώπων, μπορούν όμως να εξετασθούν, έτσι ώστε να γίνει σαφές ποια δικαιώματα αντιστοιχούν σε συγκεκριμένες περιστάσεις. Όταν μια ηθική σχέση, όπως η ζητούμενη των ανθρώπων με τα ζώα, είναι μονομερής, δηλαδή δεν είναι δυνατή η αναγνώρισή της από έναν συμβαλλόμενο, τότε έχουμε μια ιδιαίτερη ηθική σχέση λόγω της ασυμμετρίας των δύο πλευρών. Όταν π.χ. κάποιος προσδοκούν από ένα εκπαιδευμένο ζώο να έχει μια επιθυμητή συμπεριφορά, ανταποκρινόμενο στις αμοιβές ή τιμωρίες που θα του παρέχονται, δεν υπάρχει ηθικός δεσμός με το ζώο καθόσον η επιβολή της συμπεριφοράς αυτής συνιστά εξωτερικό εξαναγκασμό τους. Το δικαίωμα των ζώων θα μπορούσε να συνίσταται στο να μην αντιμετωπίζονται με περιττή σκληρότητα από τους ανθρώπους και αυτό να εκληφθεί πρωτίστως ως καθήκον των ανθρώπων απέναντι τους παρά ως δικαίωμα των ζώων. Οι άνθρωποι όμως έχουν καθήκοντα που καθορίζονται από τις ανθρώπινες αξίες. Θα μπορούσαν να θεωρηθούν τα δικαιώματα των ζώων άτοπα και οι ηθικές αξίες της ανθρώπινης στάσης των ανθρώπων σε αυτά να τεθούν στο περιθώριο;

Η έννοια του δικαιώματος και η επίκλησή του δεν είναι εύκολο να εγκαταλειφθεί, γιατί τότε θα έπρεπε να εγκαταλειφθεί και η έννοια του ηθικού καθήκοντος, με δεδομένο ότι οι δύο αυτές έννοιες αποτελούν τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Η χρήση του όρου δικαίωμα αποτελεί ένα είδος καλής προαίρεσης και

¹⁴⁹Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος. (2009). Μεταξύ ανθρωποκεντρικής & Οικοκεντρικής ηθικής: Τα δικαιώματα των ζώων. Στο Α. Μπέλεσης, & Χριστοδούλου Μ. (επιμ.), *Άνθρωποι-Ζώα-Φύση, Πρακτικά 1ης Διεθνούς Ημερίδας Περιβαλλοντικής Ηθικής. Ελληνοαμερικανική Ένωση, 24 Ιουνίου 2009*. Αθήνα: Αειφορία., σ. 71.

καθολικού ορθολογικού προσανατολισμού του ανθρώπου ως προς μια αξία, όπως αυτή της ζωής, με προϋπόθεση την ελεύθερη βούληση που διαθέτει και η οποία δεν περιορίζεται από εξωτερικές δεσμεύσεις, συνεπαγόμενη το ανάλογο καθήκον.¹⁵⁰

Σύμφωνα με μια εκδοχή του κοινωνικού συμβολαίου, για να διασφαλισθεί η ευρωστία της κοινωνίας πρέπει όλα τα μέλη της να συμφωνήσουν σε έναν κοινό κώδικα και να τεθούν οι βάσεις της συνεργασίας. Σε αυτή τη συμφωνία, για να επιτευχθεί ο σκοπός της, πρέπει οι συμβαλλόμενοι να κατανοήσουν τους όρους της και τα ηθικά δικαιώματα τους. Από μια τέτοια συμφωνία όμως αποκλείονται τα παιδιά και οι άνθρωποι με νοητή στέρηση. Ο αποκλεισμός των ζώων όμως δεν οφείλεται μόνο στο ότι δεν μπορούν να κατανοήσουν τη συμφωνία, αλλά επειδή δεν έχουν κάποιον που να τα προστατεύει. Οπότε η σύναψη συμβάσεων με τα ζώα μοιάζει αδύνατη, εξάλλου αυτά δεν καταλαβαίνουν τη γλώσσα μας, δεν καταλαβαίνουν ούτε αποδέχονται οποιαδήποτε μεταφορά δικαιώματος, ούτε μπορούν να μεταφέρουν οποιοδήποτε δικαίωμα σε άλλον. Και χωρίς αμοιβαία έλλογη αποδοχή δεν υπάρχει σύμβαση.¹⁵¹

Ο Kant ο οποίος διατύπωσε μια ηθική θεωρία για δικαιώματα δεν δέχεται το συναίσθημα ως κατάλληλο κριτήριο για ηθική πράξη. Απεναντίας, για να θεωρηθεί μια πράξη ηθική πρέπει να πραγματοποιείται με το έλλογο αίσθημα του καθήκοντος. Απορρίπτει το συναίσθημα και τη συμπάθεια ως βάση για τη λήψη ηθικών αποφάσεων, επειδή πιστεύει ότι, πρώτον, τα συναισθήματα είναι ευμετάβλητα, κάτι που νοιώθει κάποιος σήμερα, αύριο μπορεί να είναι διαφορετικό. Δεύτερον, ενώ δεν νοιώθουν όλοι οι άνθρωποι τα ίδια συναισθήματα, αυτοί μπορεί να πράττουν ορθολογικά. Τρίτον, για τους παραπάνω λόγους, η ηθική που στηρίζεται στο συναίσθημα δεν είναι καθολικεύσιμη και γι' αυτό δεν μπορεί να είναι δυνατή η θεμελίωση καθολικών νόμων στο συναίσθημα. Υποστηρίζει ότι μια ηθική που είναι βασισμένη σε συναισθηματικές αντιδράσεις ή στη συμπάθεια, δηλώνει κάτι που δεν εντάσσεται στον χώρο του λόγου και δεν ελέγχεται ηθικά. Όπως και άλλοι ορθολογιστές έτσι και ο Kant θεωρεί ότι η συναισθηματική εμπειρία ακυρώνει την ορθολογιστική σκέψη.¹⁵²

¹⁵⁰ Πελεgrίνης, Θεοδόσης.(1997). *Ηθική Φιλοσοφία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα., σσ. 217-218.

¹⁵¹ Ο.π., Hobbes, T., σσ. 206-207.

¹⁵² Donovan, J., σσ.78-80.

Ο John Rawls, στον 20ο αιώνα, θα υποστηρίξει ότι η απόδοση δικαιώματος συγκροτείται μέσα από προϋποθέσεις. Βασική προϋπόθεση είναι ότι τα όντα στα οποία μπορεί να αποδοθούν δικαιώματα πρέπει να είναι ορθολογικά, αφού για να γίνει η απόδοση δικαιωμάτων απαιτείται η διαδικασία σύναψης ενός φανταστικού συμβολαίου, οπότε τα ορθολογικά όντα μπορούν να προβούν στη σύναψη του εν λόγω φανταστικού συμβόλαιου. Σε αντιδιαστολή με τις ανθρώπινες σχέσεις, ο άνθρωπος στη σχέση του με τα ζώα έχει υποχρεώσεις απέναντι τους, διότι δεν χρειάζεται ένα όν να είναι έλλογο για να έχουμε απέναντί του υποχρεώσεις. Εξάλλου, η άνθρωποι με μειωμένη διανοητική ικανότητα ή αυτοί που βρίσκονται σε κωματώδη κατάσταση δεν πρέπει να κακομεταχειρίζονται ή να υφίστανται πειράματα που τους χρησιμοποιούν ως μέσα. Βάσει της αρχής της δικαιοσύνης, οι συμβαλλόμενοι στο συμβόλαιο έχουν ίσα δικαιώματα στις βασικές ελευθερίες.

Ο Rawls παραδέχεται ότι δεν υπάρχει δυνατότητα θέσπισης συνήθους κώδικα σωστής συμπεριφοράς προς τα ζώα. Σε κάθε περίπτωση, όμως, θεωρεί την σκληρότητα προς τα αυτά, πόσο μάλλον την εξάλειψη ολόκληρου είδους, κατακριτέα πράξη, διότι η δυνατότητα των ζώων να γνωρίσουν την εμπειρία της ηδονής και του πόνου μάς επιβάλλει καθήκοντα συμπάθειας και ανθρωπιάς προς αυτά.¹⁵³ Σε κάθε άλλη περίπτωση, οι συμβαλλόμενοι υποτίθεται ότι κατανοούν τους όρους του συμβολαίου αφού από αυτό απορρέουν δικαιώματα που αναγνωρίζονται και προστατεύονται. Οι συμβαλλόμενοι αυτοί μπορούν να επεκτείνουν την προστασία τους σε άλλους, π.χ. σε μικρά παιδιά, που στερούνται τη δυνατότητα να κατανοήσουν τη διάσταση της ηθικής και γι' αυτό δεν μπορούν να συνάψουν το συμβόλαιο μόνοι τους. Όσον αφορά τα ζώα, επειδή ορισμένοι άνθρωποι έχουν συναισθηματικό ενδιαφέρον για κάποια ζώα, νοιάζονται για αυτά, και μολονότι τα ίδια στερούνται δικαιωμάτων, θα προστατευθούν εξ αιτίας του συναισθηματικού ενδιαφέροντος των ανθρώπων.¹⁵⁴

Μεταξύ εκείνων που ασχολήθηκαν με το θέμα των νομικών δικαιωμάτων ήταν ο Lawrence Kohlberg ο οποίος ανέλυσε τη θέση ότι τα ηθικά κίνητρα διέρχονται διάφορα στάδια μέσα στον ανθρώπινο νου. Τα παιδιά ωριμάζουν ηθικά όπως και βιολογικά. Με αυξανόμενο ρυθμό δέχονται τους περιορισμούς που θέτει η συνείδηση στην ελευθερία του πράττειν. Η επίτευξη της αναγνώρισης του γεγονότος ότι οι άλλοι

¹⁵³ Ρολς, Τζον. (2010). *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. (επιμ. Α. Τάκης & μτφρ. Φ. Βασιλογιάννης) Αθينا: Πόλις, σσ. 582.

¹⁵⁴ Ο.π., Regan, T., σ. 61-62.

έχουν δικαιώματα βοηθά το παιδί, που ωριμάζει ηθικά, να αντιμετωπίζει τα προβλήματα ύπαρξης μέσα σε έναν κόσμο συνεχώς επεκτεινομένων κοινωνικών οριζόντων.¹⁵⁵ Αυτές οι θεωρίες ήταν επικεντρωμένες αυστηρά μόνο στις ανθρώπινες σχέσεις, αλλά λίγα χρόνια μετά, τη δεκαετία του '60, ο Kohlberg ήταν αυτός που άνοιξε το δρόμο για την εξέταση της υπόθεσης ότι η ηθική μπορεί να αφορά και άλλους πέραν των ανθρώπων, που μπορούν να φτάσουν σε ένα νέο στάδιο ηθικής εξέλιξης.

Ο Regan στις αρχές της δεκαετίας του '80 θα παρατηρήσει ότι ακόμα και κάποιος που δεν είναι φιλόσοφος θα μπορούσε να αναρωτηθεί για το αν βρισκόμαστε στις παρυφές ενός σημαντικού σταδίου προόδου της ηθικής και πολιτισμικής μας εξέλιξης και θα αναφερθεί στην αλλαγή της συναισθηματικής χροιάς του γραπτού και του προφορικού λόγου που αφορά στα δικαιώματα των ζώων.¹⁵⁶

Σύμφωνα με τον Aldo Leopold, η ιδέα του βιοτικού δικαιώματος των μη ανθρώπινων όντων αποτελεί την καρδιά της ηθικής. Έτσι την δεκαετία του '40, η κυρίαρχη τάση του κινήματος για την ευημερία των ζώων είχε δώσει έμφαση στην πρόληψη της σκληρότητας.¹⁵⁷ Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '70 η ένταση ενδιαφέροντος για τα ζώα αυξήθηκε κατά πολύ με την καθοριστική συνεισφορά του Singer στη συζήτηση σχετικά με την ηθική των ζώων.¹⁵⁸

Η άποψη ότι τα ζώα έχουν δικαιώματα αναλύθηκε εκτενώς, κατά κύριο λόγο, από τον Regan στο *The Case for Animal Rights*. Η άποψη του Regan είναι πως τα όντα με εγγενή αξία έχουν δικαιώματα. Όπως αναφερθήκαμε παραπάνω, εγγενής αξία είναι η αξία που έχουν τα όντα ανεξαρτήτως του πόσο καλά ή πόσο χρήσιμα είναι για τους άλλους και τα δικαιώματα τους απορρέουν εκ του ότι αυτά πρέπει να προστατεύονται, διότι έτσι προστατεύεται η συγκεκριμένη αξία. Ο Regan υποστήριξε ότι η οπτική των δικαιωμάτων από ορθολογική άποψη είναι η πιο ικανοποιητική θεωρία και υπερέχει όλων των άλλων θεωριών, αφού κάνει σαφές και επεξηγεί επαρκώς το θεμέλιο των καθηκόντων μας προς τους άλλους, οριζόμενο ανάλογα με το πεδίο της ανθρώπινης ηθικής.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Kohlberg, Lawrence. (1984). *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages (Essays on Moral Development, Volume 2)*. San Francisco: Harper & Row.

¹⁵⁶ Ο.π., Νας, Ρ. Φ., σ. 192.

¹⁵⁷ Ο.π., Νας, Ρ. Φ., σ. 193.

¹⁵⁸ Ο.π., Νας, Ρ. Φ., σ. 195.

¹⁵⁹ Ο.π., Regan, T., σσ. 68-69.

Όπως αναλύθηκε πιο πάνω, έχει αναπτυχθεί ένας ευρύς προβληματισμός για τις υποχρεώσεις που οι άνθρωποι οφείλουν απέναντι στα άλλα ζώα. Έτσι διακρίναμε τον καθορισμό υποχρεώσεων τις οποίες θα μπορούσαμε να τις ταξινομήσουμε σε δύο κατηγορίες. Στην πρώτη κατηγορία μπορούμε να τοποθετήσουμε τους υποστηρικτές της εγγενούς αξίας και στη δεύτερη τους ωφελιμιστές. Οι πρώτοι θεωρούν ότι τα άλλα ζώα έχουν εγγενή αξία η οποία συνεπάγεται τις υποχρεώσεις μας απέναντι τους, ενώ οι δεύτεροι ως υποστηρικτές του ωφελιμισμού ότι πρέπει να υπερασπιζόμαστε κάθε ον που έχει αισθητικότητα και νοιώθει πόνο. Στο δεύτερο κεφάλαιο αναφορικά με τη θεώρηση για την απόδοση εγγενούς αξίας στα ζώα, κάναμε λόγο για την υποστήριξη των ζώων με βάση τη σχετική αξιολόγηση.

Θα πρέπει εδώ να τονίσουμε, όπως επισημαίνει η Lori Gruen, ότι οι συνθήκες κάτω από τις οποίες κρατούνται τα ζώα για εκτροφή και παραγωγή κρέατος είναι επώδυνες για αυτά και οι τρόποι με τους οποίους χρησιμοποιούνται από κτηνοτρόφους βιομηχανικών εκτροφείων, πειραματιστές, εμπόρους και άλλους δείχνουν την παράβλεψη της ικανότητάς τους να αισθάνονται. Ο Singer αμφισβήτησε έντονα την αντίληψη ότι τα ζώα μας ανήκουν και ότι μπορούμε να τα χρησιμοποιούμε με όποιον τρόπο μας βολεύει. Η νέα ηθική για την μεταχείριση των ζώων εξασφάλισε την ηθική θεμελίωση για το αναπτυσσόμενο κίνημα της απελευθέρωσης των ζώων, επηρεάζοντας τη φιλοσοφική σκέψη και εντείνοντας το σχετικό ενδιαφέρον για την ηθική αναγνώριση της ζωής των ζώων. Τα συμπεράσματα που εξήχθησαν έκτοτε οδήγησαν σε μια γενικότερη συμφωνία ότι τα ζώα δεν είναι αυτόματα αλλά δικαιούνται να μην υποφέρουν πόνο, άρα δικαιούνται την ηθική αναγνώριση. Την αμφισβήτηση της ηθικής αναγνώρισης δεν την εξέφραζαν τώρα όσοι υποστήριζαν απλώς την προστασία των ζώων και την αποφυγή πρόκλησης βλάβης, αλλά όσοι πίστευαν ότι τα ζώα δεν έχουν καμιά αξία.

Οι τελευταίοι τώρα ήταν αναγκασμένοι να υπερασπιστούν την άποψή τους παρά την ευρέως αποδεκτή θέση ότι τουλάχιστον δεν είναι ηθικά αποδεκτός ο αναίτιος πόνος και η θανάτωση των ζώων. Πάνω στο ζήτημα αυτό λίγοι ήταν εκείνοι που θέλησαν να πάρουν θέση. Ο Michael Fox παρουσίασε τις ιδέες του με απώτερο σκοπό να δείξει ότι, εφόσον τα ζώα δεν μπορεί να αποτελούν μέλη της ηθικής κοινότητας, κατά συνέπεια, οι άνθρωποι δεν έχουν ηθικές υποχρεώσεις απέναντί τους. Υποστήριξε δε ότι μια ηθική κοινότητα είναι μια κοινωνική ομάδα που απαρτίζεται από αυτόνομα όντα που αλληλεπιδρούν μεταξύ τους και στην οποία έννοιες και

κανόνες της ηθικής μπορούν να εξελιχθούν και να κατανοηθούν. Για τον Fox το αυτόνομο άτομο είναι αυτό που έχει κριτική αυτοεπίγνωση, που είναι ικανό να χειρίζεται σύνθετα νοήματα να χρησιμοποιεί εκλεπτυσμένη γλώσσα και να έχει επίσης την ικανότητα να σχεδιάζει, να επιλέγει και να δέχεται την ευθύνη των πράξεών του. Τα ζώα δεν μπορούν να λειτουργήσουν ως μέλη της ηθικής κοινότητας, αφού οι ζώες τους δεν έχουν καμιά αξία από μόνες τους. Καταλήγοντας, υποστηρίζει ο Fox, ότι

«Τα κανονικά μέλη της ηθικής κοινότητας μπορούν να χρησιμοποιούν είδη που έχουν μικρότερη αξία ως μέσα για την επίτευξη των σκοπών τους, εφόσον στερούνται κάποια ή όλα από αυτά τα χαρακτηριστικά, για τον πολύ απλό λόγο ότι δεν έχουν καμιά υποχρέωση να μην το κάνουν.»¹⁶⁰

Ο αντίλογος από τον Alexander Baumgarten, στο ζήτημα των υποχρεώσεων του ανθρώπου προς τα ζώα, θα είναι συντριπτικός. Μολονότι τα ζώα στερούνται αυτοσυνειδησίας (self-conscious) δεν επιτρέπεται να αποτελούν μέσα για την επίτευξη των σκοπών του ανθρώπου, διότι οι ηθικές υποχρεώσεις του απέναντι τους αποτελούν έμμεσες υποχρεώσεις του απέναντι στον ορθολογισμό τους και στην έλλογη αντιμετώπιση ολόκληρης της ανθρωπότητας.¹⁶¹

3.6 Το κίνημα για την υπεράσπιση των ζώων

Ο Singer με το βιβλίο του *Η Απελευθέρωση των Ζώων* το οποίο αποτέλεσε ορόσημο του σύγχρονου κινήματος για τα δικαιώματα των άλλων ζώων, ανέδειξε το ζήτημα της κακομεταχείρισης τους και συγχρόνως άνοιξε τη συζήτηση για μια θεωρία για την ηθική αντιμετώπισή τους από τον άνθρωπο. Εκεί ο Singer αποκάλυψε τις απαράδεκτες συνθήκες υπό τις οποίες διαβιούν τα ζώα στις βιομηχανικές φάρμες και κατέδειξε πόσο προβληματική είναι η λογική της χρήσης τους ως πειραματόζωων, που σε πολλές περιπτώσεις έχει ολέθριες συνέπειες όχι μόνο για τα ζώα, αλλά και για τον ίδιο τον άνθρωπο.

Η *Απελευθέρωση των Ζώων* έχει χαρακτηριστεί ως η «βίβλος» του κινήματος για τα δικαιώματα των ζώων διότι συνέβαλε στη θεωρητική σκευή και εμπύχωση ενός

¹⁶⁰ Βλ. Gruen, L., σσ.17-18.

¹⁶¹ Ο.π., Πρωτοπαπαδάκης, Ε., σ.σ. 69-70.

παγκόσμιου κινήματος για την αλλαγή των νομοθεσιών που αφορούν στις συνθήκες διαβίωσης των αγροτικών ζώων και των πειραματόζωων, εισηγούμενος μια νέα ηθική στάση με την ένταξη των ζώων στην ηθική κοινότητα. Υπερασπίστηκε δυναμικά την συμπερίληψη των ηθικών ζητημάτων για τα ζώα στον ηθικό νόμο, επικαλούμενος, ανάμεσα σε άλλα, την πρώιμη συνηγορία στην υποστήριξη της ηθικής αντιμετώπισης των ζώων του Αγίου Φραγκίσκου της Ασίζης. Ο Άγιος Φραγκίσκος, αποτελώντας εξαίρεση στον κανόνα της Καθολικής Εκκλησίας που αποθάρρυνε το ενδιαφέρον για την ευημερία των μη ανθρώπινων όντων, διακήρυττε τη συμπόνια και την καλοσύνη για τα ζώα, θεωρώντας πως η αγάπη για όλα τα πλάσματα μπορεί να συνυπάρξει με τη θεολογική στάση στο ζήτημα του ειδισμού.¹⁶²

Οι χιλιάδες των ζώων που γίνονται αντικείμενα πειραματισμού στα επιστημονικά εργαστήρια προκαλώντας το κοινό αίσθημα έδωσε το έναυσμα για την οργάνωση ενός νέου κινήματος για την απελευθέρωση των ζώων. Το απελευθερωτικό κίνημα για τα ζώα χρησιμοποίησε ειρηνικά μέσα, όπως πορείες, διαδηλώσεις και διαβήματα σε κυβερνήσεις, αλλά παράλληλα κατέφυγε σε πιο δραστικές μορφές αγώνα, όπως οι επιθέσεις σε εργαστήρια επιστημονικών πειραμάτων με ζώα, με απώτερο σκοπό την απελευθέρωση των ζώων. Οι στόχοι του κινήματος αυτού, εκτός από την ευαισθητοποίηση της κοινής γνώμης πάνω στα προβλήματα των ζώων, ήταν η απόρριψη της ειδικτικής προκατάληψης, συνέπεια της οποίας είναι η περιφρόνηση των συμφερόντων των μη ανθρώπινων όντων.¹⁶³

Ο Lyle Munro θα προτείνει ως σκοπό του κινήματος για την υπεράσπιση των ζώων την ανάδειξη του ως μείζονος κοινωνικού προβλήματος. Θα επισημάνει ότι η κακοποίηση των ζώων δεν μαρτυρά απλώς ανάλητη σκληρότητα απέναντί τους, αλλά, επιπλέον, συνιστά μια αήθη στάση των ανθρώπων. Για αρκετούς, το κίνημα για την υπεράσπιση των ζώων προσμετρήθηκε στα μεγάλα κινήματα της δεκαετίας του '60, όπως ήταν το κίνημα υπεράσπισης των δικαιωμάτων των γυναικών, τα κινήματα ειρήνης, κ.α. Ο Munro υποστήριξε ότι το κίνημα για την υπεράσπιση των ζώων, όντας κοινωνικό κίνημα, εμπεριέχει όλα τα χαρακτηριστικά των άλλων κοινωνικών κινήσεων. Στελεχωμένο από ομάδες που οργανώθηκαν με ιδεολογικά κίνητρα, αυτές αγωνίστηκαν με θέρμη για ένα σκοπό: Να επηρεάσουν την κοινωνία για τις αναγκαίες αλλαγές στην αντιμετώπιση των ζώων και τη διάδοση των ιδεών τους,

¹⁶² Ο.π., Singer, P., σσ. 314-315.

¹⁶³ Ο.π., Singer, P., σ. 17.

καταγγέλλοντας τα φαινόμενα των πειραματόζωων, της ζωοτομίας, ακόμη και το κυνήγι ως άθληση. Ελάχιστη βάση αποτέλεσε το επιχείρημα για την ευαισθητοποίηση των πολιτών ως προς το ότι τα ζώα είναι όντα που συναισθάνονται. Παραδόξως, μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του '90 το κίνημα για την υπεράσπιση των ζώων είχε παραμεληθεί από τους κοινωνιολόγους σε σχέση με τα άλλα κινήματα.¹⁶⁴

Η θεώρηση του Singer στηριζόμενη στην αρχή της ισότητας, επιχειρηματολόγησε υπέρ της συμμετοχής των ζώων στην ηθική κοινότητα. Θεώρησε ότι όλα τα ζώα είναι ίσα, χωρίς αυτό να συνεπάγεται μια αδιαφοροποίητη μεταχείριση.¹⁶⁵ Η βασική αρχή της ισότητας δεν σημαίνει ίδια μεταχείριση, αλλά ίσο σεβασμό. Ο ίσος σεβασμός για διαφορετικά όντα είναι πιθανόν να οδηγήσει και σε διαφορετική μεταχείριση και σε διαφορετικά δικαιώματα.

Σύμφωνα με τον Singer, όταν οι άνθρωποι δεν αντιμετωπίζουν τα άλλα ζώα ως ίσα, αυτό συνιστά ένα είδος ρατσισμού, τον οποίο συσχέτισε με τον ειδισμό. Βάσει του νέου αυτού ρατσισμού για τα ζώα ως είδος, οι άνθρωποι συνεχίζουν να συμπεριφέρονται με απαξιωτικό τρόπο απέναντι σε όντα άλλου είδους. Το κριτήριο της ανήθικης διάκρισης από την ιεράρχηση των όντων ήρθε να προστεθεί στη χορεία των άλλων διακρίσεων της φυλής, του χρώματος, του φύλου, της κοινωνικής τάξης, της θρησκευτικής πεποίθησης, του μορφωτικού επιπέδου, της σεξουαλικής προτίμησης κ.α.¹⁶⁶

Παρά την ευρεία συμφωνία πάνω στην αρχή της ίσης εκτίμησης των συμφερόντων των μη ανθρώπινων όντων, εντούτοις, λίγοι αναγνώρισαν ότι η αρχή αυτή πρέπει να εφαρμοστεί και στα μέλη άλλων ειδών πέραν του ανθρώπινου είδους, ώστε να μπορεί να ισχυριστεί κανείς ότι πλησιάζει η μέρα που τα μη ανθρώπινα όντα θα αποκτήσουν δικαιώματα που δεν θα μπορούν πλέον να αμφισβητηθούν.

Καθοριστικές, επομένως, αντιλογίες στην παραδεδομένη προβληματική αντίληψη ήταν οι αναλύσεις των Singer και Regan, στον τομέα που αφορά την ηθική των δικαιωμάτων των ζώων. Ο Singer, εκκινώντας από τη συνεπειοκρατική προσέγγιση προτείνει ότι πρέπει να αναγνωρίσουμε ως αξία ηθικής θεώρησης στα ζώα εκείνα που έχουν τη δυνατότητα του αισθάνεσθαι. Ο Regan, με αφετηρία τη δεοντολογική οπτική, προτείνει τον καθορισμό των ηθικών καθηκόντων μας απέναντι τους, λόγω της ύπαρξης εγγενούς αξίας σε όλα τα μη ανθρώπινα όντα που είναι

¹⁶⁴ Munro, Lyle. (2005). *Confronting Cruelty*. Leiden: Brill, σσ. 11-24.

¹⁶⁵ Ο.π., Singer, P., σ. 14.

¹⁶⁶ Ο.π., Singer, P., σσ. 59-60.

«υποκείμενα μιας ζωής».¹⁶⁷ Τα κενά, ενδεχομένως και οι ανεπάρκειες, μιας ωφελμιστικής προσέγγισης για την ηθική των ζώων, καθώς και οι περιορισμοί που επιβάλλει μια στενά εννοούμενη ορθολογική δεοντοκρατία, μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι χρειάζεται περαιτέρω έρευνα για ένα νέο κοινωνικό συμβόλαιο. Η διεύρυνση και η εμβάθυνση της συζήτησης των ηθικών ζητημάτων για τα ζώα εντός του κλάδου «Φιλοσοφία των ζώων» μπορεί να συμβάλει προς αυτή την κατεύθυνση με το να προωθήσει το αίτημα για μια διευρυμένη «οικοκοινωνία» εντός της οποίας τα ζώα θα έχουν την ηθική θέση που τους αξίζει και η ανθρωπότητα θα αποκτήσει τον σεβασμό που οφείλει στον εαυτό της.

¹⁶⁷ Ο.π., Singer, P., σ. 39.

Επίλογος

Η εργασία αυτή πραγματεύτηκε ορισμένα ζητήματα σχετικά με την ηθική στάση των ανθρώπων απέναντι στα ζώα, στο πλαίσιο της προβληματικής του κλάδου «Ηθική των Ζώων», ο οποίος συνιστά τομέα της «Εφαρμοσμένης Ηθικής». Τα ζητήματα που αναλύθηκαν συνοψίζονται στα εξής ερωτήματα: Ποιο είναι το ηθικό καθεστώς των ζώων; Ποια πρέπει να είναι η στάση μας απέναντι τους; Πώς καθορίζονται τα κριτήρια της ηθικής αντιμετώπισής τους;

Επισημάνθηκαν οι ανθρωποκεντρικές θεωρήσεις για τα ζώα ως οντότητες, όπως του Αριστοτέλη και του Χριστιανισμού, του Aquinas, του Descartes, του Hobbes και του Kant, θεωρήσεις που απέκλειαν τα ζώα από την ένταξή τους στην ηθική κοινότητα. Δείχτηκε ότι, σύμφωνα με τον ανθρωποκεντρισμό, καμιά υποχρέωση δεν δεσμεύει τον άνθρωπο, ως ανώτερο είδος, σε μια ηθική στάση σεβασμού απέναντι στα ζώα τα οποία αποκλείονται από την ηθικό χώρο, εν πολλοίς, ως μη έλλογα όντα.

Η σύντομη ιστορική εξέταση των ηθικών θεωριών οι οποίες εκφράζουν άποψη για το επίδικο ζήτημα, ανέδειξε ότι ο ειδισμός συνιστά θεμελιώδη οντολογική προϋπόθεση για την ανθρωποκεντρική προκατάληψη της απόλυτης διάκρισης των ειδών σε έλλογα και μη έλλογα. Η κριτική στην οποία υποβλήθηκε ο ειδισμός και οι συνέπειες του τεκμηρίωσε τον λανθασμένο χαρακτήρα της ποιοτικής απόλυτης διάκρισης των ειδών, δείχνοντας ότι, στην πραγματικότητα, πρόκειται για διαφορές βαθμού ως προς τα ουσιώδη γνωρίσματά τους ως έμβιων όντων, όπως είναι και τα ζώα. Η κριτική αυτή είχε ως συνέπεια την επανεξέταση της ιεραρχικής κατηγοριοποίησης των ειδών η οποία θα αντιστοιχούσε στην απουσία οποιουδήποτε ηθικού περιεχομένου στη συμπεριφορά του ηγεμονικού ανθρώπινου είδους απέναντι στα ζώα. Η θέση που υποστηρίχθηκε είναι ότι η ηθική αντιμετώπιση των ζώων δεν μπορεί να ορίζεται με βάση την απόλυτη κατηγοριοποίησή τους, διότι αυτό παραπέμπει σε στάση αποκλεισμού τους, ανάλογη με αυτή του ρατσισμού ή του σεξισμού.

Η έρευνα της αναζήτησης εναλλακτικών κριτηρίων ηθικής στάσης των ανθρώπων απέναντι στα ζώα εστίασε το ενδιαφέρον της σε συνεπειοκρατικές θεωρίες όπως ο ωφελμισμός, σε δεοντολογικές θεωρίες όπως η ηθική του καθήκοντος και στη

συμβολαιοκρατική θεωρία ως συμφωνία πάνω σε θέσεις ηθικών αρχών που αφορούν τους ηθικούς δρώντες.

Η απάντηση στο ερώτημα εάν τα ζώα μπορούν να ενταχθούν στην ηθική κοινότητα ως αποδέκτες ηθικών δικαιωμάτων, σύμφωνα με τον ωφελιμισμό είναι ότι μια πράξη είναι ηθική αρκεί να παράγει τη μεγαλύτερη δυνατή ευχαρίστηση και τον λιγότερο πόνο. Το κριτήριο αυτό αφορά και τα ζώα, εφόσον, όμως, τους αναγνωριστεί η εγγενής αξία της ζωής. Αντίστοιχα, για τη δεοντοκρατία, η οποία δεν θεωρεί επαρκή τα κριτήρια που καθορίζονται από τις συνέπειες μιας πράξης, ο α priori έλλογος καθορισμός των καθηκόντων των ανθρώπων ως ελεύθερων δρώντων θα μπορούσε να καθορίσει την ορθότερη θεώρηση της ηθικής για τα ζώα. Στην εργασία αυτή επισημάνθηκε ότι, αν πρέπει να αποδίδουμε εγγενή αξία σε οτιδήποτε είναι έμβιο ον, ανεξάρτητα από τις ικανότητες του, τότε τα ζώα που αποτελούν υποκείμενα ζωής διαθέτουν εγγενή αξία και δικαιούνται της ανάλογης προστασίας τους.

Σε ό,τι αφορά τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου που εισηγείται την ηθική δέσμευση και αμοιβαιότητα των συμβαλλομένων τέθηκε προς εξέταση το εξής ερώτημα: Εφόσον τα ζώα δεν είναι σε θέση να συνάψουν συμφωνίες, σε ποια βάση συμφωνίας θα μπορούσε να επιτευχθεί η απόδοση ηθικού χαρακτήρα στα ζώα; Η απάντηση που δόθηκε στηρίχθηκε στην αναγκαία παραδοχή της ανθρώπινης ορθολογικότητας για μια ηθική συμφωνία των ανθρώπων για την αντιμετώπιση των ζώων, αλλά χωρίς αυτά, όπως ισχύει για τα παιδιά και τους ανήμπορους ανθρώπους.

Η στροφή από τον ανθρωποκεντρισμό στον βιοκεντρισμό αποδείχθηκε κρίσιμη. Αναγνωρίζοντας ότι η διαφορά μας από τα ζώα είναι διαφορά βαθμού και συνυπολογίζοντας εκτός από την ικανότητα αίσθησης των ζώων και τις ικανότητες του συναισθήματος και της ενσυναίσθησης, η δικαιολόγηση της αναγκαιότητας της ηθικής συμπεριφοράς των ανθρώπων απέναντι τους προέκυψε με ευκολία. Η βιοκεντρική ηθική αποδίδοντας εγγενή αξία στην ιδιότητα της ζωής ανοίγει τον ηθικό χώρο, ώστε τα ζώα να ενταχθούν σε αυτόν με την έμβια ιδιότητά τους.

Με βάση τα παραπάνω, υποστηρίχθηκε ότι η υπεράσπιση της ηθικής αντιμετώπισης των άλλων ζώων είναι επιτακτική. Ο ηθικός χαρακτήρας των ανθρώπινης αντιμετώπισης των ζώων δεν προϋποθέτει την ύπαρξη ηθικής κρίσης από τη δική τους πλευρά αλλά από την πλευρά των έλλογων ελεύθερων ηθικών υποκειμένων. Ιδίως, οι νέες γενιές θα πρέπει να αποκτήσουν μια βιοκεντρική

νοοτροπία, χωρίς τις ηγεμονικές στρεβλώσεις του ανθρωποκεντρισμού σε βάρος των ζώων τα οποία μοιράζονται μαζί μας τον ίδιο πλανήτη.

Κατά συνέπεια, διαπιστώθηκε η ανάγκη για διεύρυνση και εμβάθυνση της συζήτησης των ηθικών ζητημάτων για τα ζώα εντός του κλάδου «Φιλοσοφία των ζώων» μπορεί να συμβάλει προς αυτή την κατεύθυνση με το να προωθήσει το αίτημα για μια διευρυμένη «οικοκοινωνία» εντός της οποίας τα ζώα θα έχουν την ηθική θέση που τους αξίζει και η ανθρωπότητα θα αποκτήσει τον σεβασμό που οφείλει στον εαυτό της.

Βιβλιογραφία

- Aaltola, Elisa, & Hadley, John. (2014). *Animal Ethics and Philosophy: Questioning the Orthodoxy*. London: Rowman and Littlefield International.
- Αριστοτέλης. *Ηθικά Νικομάχεια*. (μτφρ. Μεταφραστική ομάδα Κάκτου) Αθήνα: Κάκτος 1993.
- Αριστοτέλης. *Πολιτικά*. (μτφρ. Μεταφραστική ομάδα Κάκτου). Αθήνα: Κάκτος 1993.
- Atkinson, Ronald. (1995). *Εισαγωγή στην Ηθική Φιλοσοφία*. (μτφρ. Ε. Καλοκαιρινού) Θεσσαλονίκη: Σύγχρονη Παιδεία.
- Bancel, Nicolas, Blanchard, Pascal, & Lemaire, Sandrine (August, 2000). Ces zoos humains de la République coloniale. *Le Monde diplomatique*. Ανακτήθηκε 10 Ιουλίου, 2016, από <http://www.monde-diplomatique.fr.2000/8/BANCEL/1944>.
- Βάντσος, Μιλτιάδης. (2010). *Η ιερότητα της ζωής. Παρουσίαση και αξιολόγηση από άποψη ορθόδοξης ηθικής των θέσεων της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας για τη βιοηθική*. Αθήνα: Κορηλία Σφακιανάκη.
- Benson, John. (2000). *Environment Ethics, An Introduction with Readings*. London: Routledge.
- Bentham, Jeremy. (1970). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. (επιμ. J. Burns, H. L. A. Hart) London: Athlone Press.
- Γένεση. (2012). *Στο Η Αγία Γραφή* (μτφρ. Σ. Φίλος). Αθήνα: Πέργαμος.
- Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος. (2002). *Περιβαλλοντική Ηθική*. Αθήνα: Gutenberg .
- Γεωργοπούλου, Νικολίτσα. (1996). *Ηθική της οικολογικής συνείδησης*. Αθήνα: Θυμέλη.
- Γιανναράς, Αναστάσιος. (1976). *Ο αγγλικός εμπειρισμός και ο γαλλικός διαφωτισμός*. Αθήνα: Παπαζήση.
- Γιανναράς, Χρήστος. (1998). *Η απανθρωπία του δικαιώματος*. Αθήνα: Δόμος.
- Darwin, Charles. (1859). *Η Καταγωγή των Ειδών*. Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών.
- DeMello, Margo. (2012). *Animals and Society*. New York: Columbia University Press.
- Descartes, René. (1976). *Λόγος περί της Μεθόδου*. (μτφρ. Χρ. Χρηστίδης) Αθήνα: Παπαζήση.

- Donovan, Josephine. (2012). Προσήλωση στον πόνο: Η συμπάθεια ως βάση για την ηθική μεταχείριση των ζώων. Στο Σ. Καραγεωργάκης (επιμ.), *Ζώα και Ηθική* (μτφρ. Αλεξίου, Αραμπατζίδου, Καραγεωργάκης, Κολοβού, & Κουράκης). Αθήνα: Αντιγόνη.
- Δραγώνα - Μονάχου, Μυρτώ. (1995). *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Eadie, Edward. (2011). *Education for Animal*. Verlag, Berlin, Heidelberg: Springer.
- Ζήκα, Χριστίνα (13 Ιανουαρίου, 2002). Σίγκμουντ Φρόιντ. *Το Βήμα*. Ανακτήθηκε 6 Απριλίου, 2016, απο <http://www.tovima.gr/relatedarticles/article/?aid=139648>
- Ζέξιου, Αδαμαντία. (2012). Ηθική θεώρηση των πειραμάτων στα ζώα. (Μεταπτυχιακή Διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης). Ανακτήθηκε από <http://ikee.lib.auth.gr/record/132455/files/GRI-2013-10942.pdf>
- Gruen, Lori. (2012). Ζώα. Στο Σ. Καραγεωργάκης (επιμ.), *Ζώα και Ηθική* (μτφρ. Αλεξίου, Αραμπατζίδου, Καραγεωργάκης, Κολοβού, & Κουρά). Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη.
- Heywood, Andrew. (2007). *Πολιτικές Ιδεολογίες*. (επιμ. Ν. Μαραντζίδης, μτφρ. Χ. Κουτρή) Αθήνα: Επίκεντρο.
- Hobbes, Thomas. (2006). *Λεβιάθαν*. (μτφρ. Γ. Πασχαλίδης, Α. Μεταξόπουλος) Αθήνα: Γνώση.
- Kant, Immanuel. (1984). *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*. (μτφρ. Γ. Τζαβάρας) Αθήνα: Δωδώνη.
- Kant, Immanuel. (1997). *Lectures on ethics*. (επιμ. P. Heath, J. Schneewind, μτφρ P. Heath) New York: Cambridge University Press.
- Καραγεωργάκης, Σταύρος. (2010). Συγγένειες μεταξύ της Αρχαιοελληνικής και Σύγχρονης Επιχειρηματολογίας για την Ηθική Εκτίμηση των Άλλων Ζώων. Στο Έ. Παπανικολάου (επιμ.), *Περιβάλλον-Κοινωνία-Ηθική, Πρακτικά 2ης Διεθνούς Ημερίδας Περιβαλλοντικής Ηθικής. Πανεπιστήμιο Αθηνών, 19 Ιουνίου 2010*. (σσ.177-192). Αθήνα: Αειφορία.
- Καραγεωργάκης, Σταύρος. (2010). Η ενσυναίσθηση ως βάση για την ηθική εκτίμηση των άλλων ζώων. Ηλεκτρονικά Πρακτικά 3ου Πανελληνίου Συνεδρίου Περιβαλλοντικής Πολιτικής & Διαχείρισης. Τμήμα Περιβάλλοντος, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Μυτιλήνη, Οκτώβριος 2010 , σσ. 71-72.
- Kemmerer, Lisa. (2006). *In Search of Consistency: Ethics and Animals*. Boston: Brill.
- Kenny, Anthony. (2005). Καντιανή ηθική. Στο Α. Kenny, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας* (μτφρ. Δ. Ρισσάκη). Αθήνα: Νεφέλη.

- Kohlberg, Lawrence. (1984). *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages (Essays on Moral Development)*. San Francisco: Harper & Row.
- Locke, John. (2010). *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως: Δοκίμιο με θέμα την αληθινή αρχή, έκταση και σκοπό της πολιτικής εξουσίας*. (μτφρ. Π. Μ. Κιτρομηλίδης) Αθήνα : Πόλις.
- Mappes, Thomas & Zembaty, Jane. (1997). *Social Ethics, Morality and Social Policy*. Columbus: McGraw-Hill.
- Marx, Karl. (1975). *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*. (επιμ. Κολλέτι Λ., & μτφρ. Γραμμένος Μ.) Αθήνα: Γλάρος.
- Munro, Lyle. (2005). *Confronting Cruelty*. Leiden: Brill.
- Νας, Ρόντερικ Φρέτζιερ . (1995). *Τα δικαιώματα της Φύσης-Ιστορία Περιβαλλοντικής Ηθικής*. (μτφρ. Γ. Πολίτης) Αθήνα: Θυμέλη.
- Ντελέζ, Ζιλ. (2000). *Η κριτική φιλοσοφία του Καντ, Η Θεωρία των ικανοτήτων*. (μτφρ. Ε. Περδικούρη) Αθήνα: Εστία.
- Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων των Ζώων Διεθνής Ένωση Δικαιωμάτων των Ζώων (Σεπτέμβριος, 1977) Τελευταία ανάκτηση 31 Ιουνίου 2016, από <http://www.naturagraeca.com/ws/10,9,103,1,1>
- Παιονίδης, Φιλήμων . (2010). Είναι ο ειδολογικός σωβινισμός του Kant μοιραίος για τα άλλα είδη;. Στο Έ. Παπανικολάου (επιμ.), *Περιβάλλον- Κοινωνία- Ηθική, Πρακτικά 2ης Διεθνούς Ημερίδας Περιβαλλοντικής Ηθικής. Πανεπιστήμιο Αθηνών, 19 Ιουνίου 2010*. (σσ. 128-139). Αθήνα: Αειφορία.
- Παπανικολάου, Έλενα. (2009). Εισαγωγή στη θεωρία του Τομ Ρέιγκαν. Στο Α. Μπέλεσης & Χριστοδούλου Μ. (επιμ.), *Άνθρωποι-Ζώα-Φύση, Πρακτικά 1ης Διεθνούς Ημερίδας Περιβαλλοντικής Ηθικής. Ελληνοαμερικανική Ένωση, 24 Ιουνίου 2009*. (σσ. 77-81). Αθήνα: Αειφορία.
- Παπανούτσος, Ευάγγελος. (1995). *Ηθική*, τόμ. 1. Αθήνα: Δωδώνη.
- Πελεgrίνης, Θεοδόσης.(1997). *Ηθική Φιλοσοφία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Perkins, David. (2003). *Romanism and animal rights 1790-1830*. New York: Cambridge University Press.
- Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος. (2009). Μεταξύ ανθρωποκεντρικής & Οικοκεντρικής ηθικής: Τα δικαιώματα των ζώων. Στο Α. Μπέλεσης, & Χριστοδούλου Μ. (επιμ.), *Άνθρωποι-Ζώα-Φύση, Πρακτικά 1ης Διεθνούς Ημερίδας Περιβαλλοντικής Ηθικής. Ελληνοαμερικανική Ένωση, 24 Ιουνίου 2009*. Αθήνα: Αειφορία.

- Regan, Tom. (1985). In Defense of Animals. Στο P. Singer, *The Case for Animal Rights*. New York: Basil Blackwell.
- Regan, Tom. (2012). Η υπόθεση των δικαιωμάτων των ζώων. Στο Σ. Καραγεωργάκης, & Σ. Καραγεωργάκης (επιμ.), *Ζώα και Ηθική* (μτφρ. Αλεξίου, Αραμπατζίδου, Καραγεωργάκης, Κολοβού, & Κουράκη). Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη.
- Rollin, Bernard. (2011). *Putting the Horse before Descartes*. Pennsylvania: Temple University Press.
- Ρολς, Τζον. (2010). *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. (επιμ. Α. Τάκης, μτφρ. Φ. Βασιλογιάννης) Αθήνα: Πόλις.
- Ross, William David. (2005). *Αριστοτέλης*. (μτφρ. Μ. Μήτσου) Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Rousseau, Jean Jacques. (1999). *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*. (μτφρ. Μ. Καραγκίνη) Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Ρωμανός, Βασίλης. (2010). Η Μαρξιστική κριτική της νεοτερικότητας και το πρόβλημα της ορθολογικότητας της ιστορίας. Στο Σ. Μ. Κονιόρδος, & Σ. Μ. Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική σκέψη και Νεοτερικότητα*. Αθήνα: Gutenberg.
- Schweitzer, Albert. (2013). *Ιστορία της ινδικής φιλοσοφίας*. (μτφρ. Μ. Βερέττας) Ρόδος: Βερέττας.
- Singer, Peter. (1999). *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, Peter. (2010). *Η Απελευθέρωση των ζώων*. (μτφρ. Σ. Καραγεωργάκης, επιμ. Σ. Καραγεωργάκης) Θεσσαλονίκη: Κέντρο Πληροφόρησης Αντιγόνη.
- Σκαλτσάς, Θεόδωρος. (1993). *Ο χρυσός αιώνας της αρετής – Αριστοτελική ηθική*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Smith, Adam. (2012). *Η θεωρία των Ηθικών συναισθημάτων*. (μτφρ. Δ. Δρόσος, επιμ. Δ. Δρόσος) Αθήνα: Παπαζήσης.
- Σταλίκας, Αναστάσιος, & Χαμοδράκα, Μαρθα. (2004). *Η Ενσυναίσθηση*. (επιμ. Χ. Ξενάκη) Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Στυλιανού, Άρης. (2006). *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου*. Αθήνα: Πόλις.
- Taylor, Nik & Signal, Tania. (2011). *Theorizing Animals*. Leiden: Brill.
- Taylor, Paul. (1986). *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.
- Tuck, Richard. (2006). *Hobbes, Όλα οσα πρέπει να γνωρίζετε*. (μτφρ. Θ. Πελεgrίνης, επιμ. Γ. Αραμπατζής) Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Waldau, Paul. (2001). *The specter of speciesism, Buddhist and Christian views of animals*. Oxford: Oxford University Press.

Weil, Kari. (2012). *Thinking Animals*. New York: Columbia University Press.

Φωτόπουλος, Νίκος. (2010). Απο τον μονοδιάστατο άνθρωπο στην αποικιοποίηση του βιόκοσμου: Herbert Marcuse και Jürgen Habermas. Στο Σ. Μ. Κονιόρδος, & Σ. Μ. Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική σκέψη και Νεοτερικότητα*. Αθήνα: Gutenberg.