

ΑΝΘΡΩΠΟΣ, ΖΩΑ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ: ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΕΝΑΝ ΑΠΑΙΤΗΤΙΚΟ ΓΡΙΦΟ

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ*

Κανείς, στον βαθμό τουλάχιστον που διατηρεί έστω και ψήγματα (ηθικής) ευαισθησίας, δεν θα μπορούσε να συνταχθεί με την αντίληψη πως τα ζώα αποτελούν απλώς πράγματα, απέναντι στα οποία οποιαδήποτε ηθική στάση και συμπεριφορά δεν μπορεί παρά να είναι ηθικώς αδιάφορη – όπως, δηλαδή, ισχύει στην περίπτωση μιας πέτρας ή ενός κομματιού ξύλου. Τη εξαιρέσει ελαχίστων, με πλέον εμβληματικές περιπτώσεις αυτές των Malebranche¹ και Descartes,² με τον τελευταίο, μάλιστα, έκτοτε να προσελκύει –ίσως όχι απολύτως δίκαια–³ για αυτήν την «τερατώδη θέση»⁴ του τα βέλη της πλέον έντονης κριτικής, όλοι λίγο-πολύ αισθανόμαστε πως σε σχέση με τα ζώα οι πράξεις μας δεν μπορούν παρά να διαθέτουν έστω κάποια ηθική χροιά, ακόμη και εάν δεν μπορούμε να εξηγήσουμε τους λόγους για τους οποίους νιώθουμε έτσι. Ωστόσο, φαίνεται πως ενίοτε χρειαζόμαστε κάτι περισσότερο από την ηθική διαίσθηση ώστε να

* Ο Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης είναι Διδάσκων και Διευθυντής του ΠΜΣ «Ζώα: Ηθική, Δίκαιο, Ευζωία».

1. N. Malebranche (1958-1970), 394: “They eat without pleasure, cry without pain, grow without knowing it; they desire nothing, fear nothing, know nothing.”
2. R. Descartes (1985): AT VI: 56-60, AT VI: 57-60, AT V: 276. Για μια εξαιρετική κριτική ανάλυση των δύο κριτηρίων που εισηγείται ο Descartes, βλ. επίσης G.J. Massey & D.A. Boyle (1999): 90 κ.ε.
3. Ο Cottingham θεωρεί πως ο Descartes δεν υποστηρίζει πως τα ζώα είναι παντελώς στερημένα συναισθημάτων. Βλ. J. Cottingham (1978), 551-561 και Harrison (1992), 220.
4. N. Kemp Smith (1963), 135.

διαμορφώνουμε συγκροτημένες και σταθερές ηθικές στάσεις. Για τον λόγο αυτόν οι φιλόσοφοι έχουν αποδυθεί στον κοπιώδη αγώνα να επιλύσουν τον απαιτητικό γρίφο που αποκρυσταλλώνεται στο διττό ερώτημα: πώς οφείλω να μεταχειρίζομαι τα μη ανθρώπινα ζώα και γιατί;

Προφανώς το ερώτημα αφορά μόνον εκείνους οι οποίοι δεν έχουν πεισθεί από την οπτική του Descartes και των ακολούθων του,⁵ και αυτοί είναι οι περισσότεροι, χωρίς, ωστόσο, να συγκροτούν κάποιο ομοιογενές σύνολο – κάθε άλλο, μάλιστα. Διακινδυνεύοντας τις γενικεύσεις και απλουστεύσεις που αναπόφευκτα συνοδεύουν κάθε απόπειρα κατηγοριοποίησης, θεωρώ πως το ετερόκλητο αυτό σύνολο όσων διερωτώνται περί του τρόπου κατά τον οποίον θα έπρεπε τα ζώα να διαλαμβάνονται στην ηθική μας συνείδηση θα μπορούσε *grosso modo* να διακριθεί σε δύο ομάδες:

A. Σε αυτούς που θεωρούν πως τα ζώα πρέπει να αντιμετωπίζονται επί τη βάση των ίδιων ηθικών κριτηρίων και όρων που διέπουν τις σχέσεις μας με τους συνανθρώπους μας.

B. Σε εκείνους που δέχονται πως το ηθικό status των ζώων δεν μπορεί να είναι ίδιο με αυτό που αναγνωρίζουμε στο είδος μας, αλλά πιστεύουν, παράλληλα, πως αυτό είναι αδιάφορο, τουλάχιστον στο πλαίσιο της σχετικής ηθικής συζήτησης.

Οι λόγοι που προβάλλονται προς τεκμηρίωση των σχετικών θέσεων είναι αντιστοίχως οι εξής:

A1. Τα ζώα διαθέτουν ψυχή (ή, βιώνουν ψυχικά γεγονότα), ακριβώς όπως και οι άνθρωποι. Τα ζώα διαθέτουν λογικότητα, ακριβώς όπως και οι άνθρωποι. Τα ζώα αισθάνονται πόνο, ακριβώς όπως και οι άνθρωποι. Τα ζώα βιώνουν τον φόβο του θανάτου, ακριβώς όπως και οι άνθρωποι.

Για την πρώτη απόφαση απαραίτητη προϋπόθεση είναι να αποδέχεται κάποιος γενικώς την ύπαρξη ψυχής καταρχάς, θάνατης ή μη, και στη συνέχεια πως τα ζώα μπορούν να διαθέτουν ψυχή όμοια με αυτή που διαθέτουν τα άτομα του είδους μας. Την αντίληψη

5. Μεταξύ αυτών πλέον εμβληματική η περίπτωση του Dom Iltyd Trethowan, ο οποίος, ακολουθώντας κατά γράμμα την καρτεσιανή παράδοση, θεωρεί πως «a cat is arranged in such a way that every time one pulls its tail, a noise comes out from the mouth». Βλ. I. Trethowan (1954): 41.

αυτή ενισχύει ιδιαίτερα η πίστη σε μια αθάνατη ψυχή που μπορεί να μετενσαρκώνεται, πίστη που διακατείχε τους Πυθαγόρειους,⁶ αλλά διέπει σχεδόν κάθε παμπυχιστική, πανθειστική και πανενθειστική κοσμοαντίληψη.

Ο δεύτερος ισχυρισμός χρήζει εμπειρικής τεκμηρίωσης και προς την κατεύθυνση αυτή έχουν γίνει σημαντικά βήματα,⁷ παρότι δεν υπάρχει ακόμη καταληκτική επιστημονική θέση. Φαντάζει, πάντως, απολύτως εύλογη και εναρμονισμένη με την κοινή εμπειρία⁸ η πεποίθηση πως τα ανώτερα ιδίως θηλαστικά διακρίνονται από –τουλάχιστον, κάποιας έκτασης και εύρους– λογικότητα.⁹ Βεβαίως, η ύπαρξη λογικότητας δεν επαρκεί ώστε να θεμελιωθεί ηθικό status ανάλογο ή παρόμοιο με αυτό του ανθρώπου – παραμένει πάντοτε η ανάγκη ναδειχθούν οι λόγοι για τους οποίους η λογικότητα από μόνη της αρκεί για κάτι τέτοιο. Η πρόταση του Hutcheson πως τα ζώα μπορούν να διακρίνονται από κατώτερες αρετές¹⁰ αποτελεί καλή προσπάθεια προς την κατεύθυνση αυτή, ιδίως για εκείνους που υιοθετούν την αριστοτελική οπτική για την αρετή ως μεσότητα, προσέγγιση που προϋποθέτει τον λόγο: η ύπαρξη κατώτερων αρετών είναι ενδεικτική της ύπαρξης κάποιας λογικότητας.

Η εμβληματικότερη επίκληση της δυνατότητας βίωσης πόνου ως λόγου συμπερίληψης στο βασίλειο της ηθικής ανήκει στον Jeremy Bentham: «Το ερώτημα δεν είναι ούτε “Μπορούν να συλλογισθούν;” ούτε “Μπορούν να μιλήσουν;” αλλά “Μπορούν να βιώσουν οδύνη;”».¹¹ Η δυνατότητα βίωσης πόνου, σωματικού αλλά και ψυχικού (ως φόβου για τον επαπειλούμενο θάνατο), αποτελεί πρωτίστως για τους ωφελιμιστές ηθικούς φιλοσόφους, όπως ο Peter Singer, επαρκή λόγο ώστε να θεωρείται πως τα ζώα διαθέτουν ενδιαφέροντα και, συνεπώς, συμφέροντα, έστω και εάν αυτά περιορίζονται στην αποφυγή βίωσης της σωματικής ή ψυχικής οδύνης.¹² Επιπροσθέτως, η βίωση του φόβου για τον θάνατο ενισχύει την προαναφερθείσα θέση πως τα ζώα βιώνουν ψυχικά γεγονότα.

6. Βλ. ενδεικτικά Diogenes Laertius (1972): VIII 77: 5-6· VIII 36: 12-15· και VIII 37:11.

7. Βλ. R.A. Gardner & B.T. Gardner (1969): 664-672.

8. D. Hume (1999): 165-166.

9. Βλ. S.M. Held et al. (2002): 157-166.

10. F. Hutcheson (2004): 244.

11. J. Bentham (1988): 311.

12. P. Singer (2011): 48-70 και 94-122.

B1. Στην κατηγορία αυτή ανήκουν στοχαστές όπως ο Πορφύριος, ο οποίος θεωρεί πως όποιος αποφεύγει να προξενεί οδύνη στα ζώα προσεγγίζει ακόμη περισσότερο το θείο,¹³ ο David Hume κατά τον οποίον τα ηθικά πρόσωπα δεσμεύονται από τους «νόμους του ανθρωπισμού ...να μεταχειρίζονται με ευγένεια αυτά τα πλάσματα»,¹⁴ ο John Stuart Mill στη σκέψη του οποίου η μη επίδειξη σκληρότητας προς τα ζώα «διακρίνεται από εγγενείς αξίες καθ' εαυτήν»¹⁵ και ο H. L. A. Hart, για τον οποίον η σκληρότητα είναι «καθ' εαυτήν ηθικώς κακή, ενώ η συμπόνια καθ' εαυτήν ηθικώς καλή».¹⁶

Σε ό,τι αφορά την ομάδα αυτή η πλέον εντυπωσιακή στη σκέψη μου –κατά μία έννοια σχεδόν συγκινητική– είναι η προσπάθεια του Immanuel Kant να θεμελιώσει μια ηθική στάση έναντι των ζώων που θα βρίσκεται μακριά από κάθε μορφή σκληρότητας.¹⁷ Στην προσπάθειά του αυτή, βεβαίως, καθόλου δεν τον βοηθά η δόμηση του ηθικού του συστήματος, το οποίο είναι θεμελιωμένο επί του λόγου και της λογικότητας. Δεδομένου του ότι ο Kant, υιοθετώντας τις κατά την εποχή του κρατούσες αντιλήψεις, αντιλαμβάνεται τα ζώα ως στερημένα λογικότητας, σε αυτά είναι αδύνατον να αναγνωρισθεί οποιαδήποτε πρόσβαση στην επικράτεια της ηθικής – με άλλα λόγια, του είναι αδύνατον να θεμελιώσει άμεσα καθήκοντα προς τα ζώα στην προσπάθειά του να αποτρέψει το ενδεχόμενο αυτά να παραμένουν έρμαια στις διαθέσεις των δυνητικών βασανιστών τους. Για τον λόγο αυτόν η σκέψη του παίρνει μια κατεύθυνση που δεν μπορεί παρά να εντυπωσιάζει όποιον έρχεται σε επαφή με αυτή. Θεωρεί πως

Αφού τα ζώα αποτελούν το ανάλογο της ανθρωπότητας, εναρμονιζόμαστε με τα καθήκοντά μας προς την ανθρωπότητα όταν εναρμονιζόμαστε με αυτά ως ανάλογα προς αυτό, και με τον τρόπο αυτόν καλλιεργούμε τα καθήκοντά μας προς την ανθρωπότητα. Εάν ένας σκύλος, για παράδειγμα, έχει υπηρετήσει τον κύριό του πιστά και επί μακρόν, κάτι τέτοιο αποτελεί ανάλογο της αρετής· συνεπώς, οφείλω να το επιβραβεύσω και όταν ο σκύλος αδυνατεί πλέον να με υπηρετήσει, οφείλω να τον φροντίζω έως ότου τελειώ-

13. Ερανισμένο από J. Passmore (1975): 207.

14. D. Hume (1975): 186.

15. J.S. Mill (2004): 872.

16. H.L.A. Hart (1966): 83.

17. Βλ. F. Peonidis (2012): 141-150.

σει η ζωή του... Συνεπώς, όταν κάποιος σκοτώνει τον σκύλο του, επειδή αυτός δεν μπορεί πλέον να τον συνδράμει στην εξασφάλιση των προς το ζην, σε καμία περίπτωση δεν παραβιάζει κάποιο καθήκον του προς τον σκύλο, αφού αυτός αδυνατεί να κρίνει, όμως με τον τρόπο αυτόν καταστρέφει τις ευγενείς και ανθρωπιστικές ποιότητες μέσα σε αυτόν τον ίδιο που οφείλει να ασκεί δύναμη των καθηκόντων του προς την ανθρωπότητα.¹⁸

Και

Κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί πως η σκληρότητα προς τα ζώα δεν συμφωνεί με τον νόμο του λόγου, και συνιστά το λιγότερο ακατάλληλη χρήση μέσων. Μια πράξη διά της οποίας μπορούμε να βασανίσουμε ένα ζώο, ή να του προξενήσουμε ψυχικό άλγος, ή να το μεταχειρισθούμε με οποιονδήποτε άλλο τρόπο χωρίς αγάπη, ευτελίζει τον ίδιο μας τον εαυτό. Καταπνίγουμε το ένστικτο της ανθρωπιάς μέσα μας και απογυμνώνουμε τον εαυτό μας από συναισθήματα· για τον λόγο αυτόν αποτελεί έμμεση προσβολή της ανθρωπότητας στο πρόσωπό μας... Αναγνωρίζεται, λοιπόν, πως σε αυτήν υπάρχει κάτι ανοίκειο, το οποίο το λιγότερο που μπορεί να κάνει είναι να μας καταστήσει αήθεις.¹⁹

Στις σκέψεις αυτές ο Schopenhauer βλέπει κάτι «αποκρουστικό και χυδαίο», αφού αντιλαμβάνεται τον Kant να μας καλεί να «αισθανόμαστε συμπόνια προς τα ζώα μόνον για εξάσκηση»,²⁰ ενώ είναι βέβαιο πως η θέση αυτή του Kant είναι απολύτως εκτεθειμένη σε κάθε πιθανή μομφή ως ατεκμηρίωτα ανθρωποκεντρική, προκατειλημμένη, ως λαμβάνουσα το ζητούμενο, κ.ά.τ. Επιτρέψτε μου στο πρόσωπο του Kant να βλέπω τον κάθε ένα από εμάς, έναν άνθρωπο με αγαθές προθέσεις, ο οποίος αντιλαμβάνεται πως υπάρχει κάτι βαθιά σφαλερό στην εκδήλωση σκληρότητας προς τα ζώα, αλλά ακριβώς όπως και πολλοί από εμάς, δυσκολεύεται αφενός να τεκμηριώσει την αντίληψή του αυτή και αφετέρου να αποτρέψει την εκδήλωση των συμπεριφορών που καταδικάζει. Νομίζω πως ο Kant πράττει το καλύτερο –για την ακρίβεια, το μόνο– που του επιτρέπουν οι κεντρικές παραδοχές του και η συνολική του κοσμοαντίληψη. Κοντολογίς μας λέει: Δυσκο-

18. I. Kant (1997): 27: 429 [η μετάφραση του γράφοντος].

19. Στο ίδιο, 27: 710 [η μετάφραση του γράφοντος].

20. A. Schopenhauer (1903): 94.

λεύομαι να τεκμηριώσω τη θέση μου κατά τρόπο αδιαμφισβήτητο, αλλά αισθάνομαι πως η σκληρότητα προς τα ζώα είναι ηθικώς τουλάχιστον αδικαιολόγητη, και κάνω το καλύτερο που μπορώ με την ελπίδα να σας πείσω περί αυτού. Αν αντιληφθούμε τη στάση του κατά τον τρόπο αυτόν, ίσως κατορθώσουμε υπερβαίνοντας τις κενολογίες και τις απολυτότητες, από τις οποίες βρίθει τόσο ο χώρος της φιλοσοφίας όσο και αυτός της προάσπισης των δικαιωμάτων και της ευζωίας των ζώων, να πράξουμε κάτι αντίστοιχο για τον εαυτό μας.

Στην ουσία αυτή ακριβώς υπήρξε η αρχική φιλοδοξία που οδήγησε στη δημιουργία του ΔΠΜΣ «Ζώα: Ηθική, Δίκαιο, Ευζωία», οι φοιτητές του οποίου συμβάλλουν στο ένθετο αυτό με την πολύτιμη καθοδήγηση του Δημήτρη Λαμπρέλλη, ο οποίος, εκτός από διδάσκων του Μεταπτυχιακού, είναι στην ουσία και συν-δημιουργός του. Η κύρια έγνοια όσων ενεπλάκημεν στην ίδρυση και τη λειτουργία του ήταν η δημιουργία ενός forum συνάντησης σκεπτόμενων ανθρώπων των οποίων η ηθική συνείδηση είναι ευαίσθητη απέναντι στα ζώα –και είναι πάρα πολλοί αυτοί–, όπου θα κατατίθενται με τρόπο νηφάλιο οι απόψεις όλων με σκοπό την αναζήτηση μιας αλήθειας, η οποία πιθανότατα δεν μπορεί παρά να είναι πάντοτε *μόνον προσωπική* ή και *προσωρινή*, όμως σε κάθε περίπτωση μπορεί να είναι πειστική – τουλάχιστον για εκείνον που την υιοθετεί και, στην καλύτερη περίπτωση, και για άλλους.

Βιβλιογραφία

- Bentham, J. (1988): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, edited by R. M. Baird & S. E. Rosenbaum. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Cottingham, J. (1978): «“A Brute to the Brutes”: Descartes’ Treatment of Animals», *Philosophy*, 53: 551-561.
- Descartes, R. (1985): «Discourse on the Method», Part Five, in: *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Diogenes Laertius (1972): *Lives of Eminent Philosophers*, edited by R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press.
- Gardner, R. A. & B.T. Gardner (1969), «Teaching Sign Language to a Chimpanzee», *Science*, 165: 664-672.

- Harrison, P. (1992): «Descartes on Animals». *The Philosophical Quarterly*, 42, 167: 219-227.
- Hart, H. L. A. (1966): «Legal and Moral Obligation», in: *Essays in Moral Philosophy*, edited by A. I. Melden. Washington: University of Washington.
- Held, S., M. Mendl, C. Devereux, & R. W. Byrne (2002): «Foraging Pigs Alter their Behavior in Response to Exploitation», *Animal Behaviour* 64:157-166.
- Hume, D. (1975): *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. New York: Oxford University Press.
- (1999): *Enquiry Concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press.
- Hutcheson, F. (2004): *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, edited by W. Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund.
- Kant, I. (1997): *Lectures on Ethics*, edited by P. Heath & J. B. Schneewind, transl. by P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kemp Smith, N. (1963): *New Studies in the Philosophy of Descartes*. New York: Russel and Russel.
- Malebranche, N. (1958-1970): *Œuvres Complètes*. Paris: Vrin.
- Massey, G. J. & D. A. Boyle (1999): «Descartes's Tests for (Animal) Mind», *Philosophical Topics* 27, 1: 87-146.
- Mill, J. S. (2004): *Principles of Political Economy*. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Passmore, J. (1975): «The Treatment of Animals», *Journal of the History of Ideas*, 36: 195-218.
- Peonidis, F. (2012): «Kant's not so Bad Speciesism», in: E. D. Protopapadakis (ed.), *Animal Ethics: Past and Present Perspectives*. Berlin: Logos Verlag.
- Schopenhauer, A. (1903): *The Basis of Morality*. London: Swan Sonnenschein.
- Singer, P. (2011): *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trethowan, I., Dom (1954): *An Essay in Christian Philosophy*. London: Longmans & Green.

Abstract

HUMANS, ANIMALS AND ETHICS: INTRODUCTORY THOUGHTS ON A SEEMINGLY IMPOSSIBLE RIDDLE

The moral status of non-human animals, the possibility of including them in the “covenant of ethics”, and the implications of such an endeavor have long been fueling a heated debate in ethics. This paper sets out to provide a brief outline of what I consider to be the two major trains of thought that seem more concerned about the welfare of non-human animals, and more admitting of the possibility of reserving for them some place within our moral horizon.

ΠΕΡΙ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑΣ ΤΩΝ ΖΩΩΝ

ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ ΑΡΓΥΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ*

1. Εισαγωγικά

Η ηθική αντιμετώπιση των ζώων απασχολεί την ανθρώπινη σκέψη από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα. Η άνοδος του κινήματος υπέρ της προστασίας των ζώων έχει ωθήσει τη σύγχρονη ηθική φιλοσοφία να επανεξετάσει τη θέση των ζώων στην ηθική κοινότητα. Ορισμένοι εκπρόσωποι της τάσης αυτής, όπως ο Tom Regan, διατείνονται ότι τα συμφέροντα των ζώων αξίζουν προστασίας, η οποία πρέπει να παρέχεται με την αναγνώριση ηθικών δικαιωμάτων σε αυτά. Σε μια τέτοια αναθεώρηση η πλειονότητα της φιλοσοφικής κοινότητας τηρεί επιφυλακτική στάση, καθώς εγείρεται μια σειρά από ηθικά ζητήματα. Στη βάση αυτή και εφόσον η αναγνώριση των δικαιωμάτων των ζώων δεν φαίνεται επί του παρόντος να κερδίζει έδαφος, έχει εισαχθεί ως ενδεχόμενη ρυθμιστική αρχή η αξιοπρέπεια των ζώων, η πρόταση δηλαδή να τεθεί ως υπέρτατη αξία της ηθικής των ζώων η ίδια η αξία τους. Στην ανά χείρας μελέτη θα παρουσιάσουμε τα επιχειρήματα εκατέρωθεν και θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε τις ηθικές προεκτάσεις μιας τέτοιας παραδοχής, τόσο για τα ζώα όσο και για τον άνθρωπο.

2. Εννοιολογικές προσεγγίσεις

Η πληρέστερη κατανόηση της φυσιολογίας των ζώων, η οποία έχει επιτευχθεί τα τελευταία χρόνια, έχει οδηγήσει τους επιστήμονες στο

* Η Αικατερίνη Αργυρακοπούλου είναι φοιτήτρια του ΔΠΜΣ «Ζώα: Ηθική, Δίκαιο, Ευζωία», το οποίο συνδιοργανώνεται από το Τμήμα Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ και το Ελληνικό Ινστιτούτο Παστέρ.

συμπέρασμα ότι η συμπεριφορά των ζώων παρουσιάζει περισσότερες ομοιότητες με αυτή των ανθρώπων από ό,τι αρχικώς πιστευόταν. Στο πλαίσιο αυτό έχει ξεκινήσει συζήτηση προκειμένου να αναθεωρηθεί η αντίληψη της θεώρησης των ζώων ως αντικειμένων, η οποία διέπνεε τη φιλοσοφία των περασμένων αιώνων και διατρέχει το δίκαιο ακόμη και σήμερα, όχι μόνο της Ελλάδας αλλά και πολλών άλλων χωρών. Σύμφωνα με αυτήν την ανθρωποκεντρική προσέγγιση, τα ζώα λογίζονται ως *κινητά πράγματα* [res mobilis] και ως εκ τούτου δεν προβλέπεται υπέρ τους αυτοτελής προστασία.

Η προοδευτική αλλαγή της πραγματολογικής μεταχείρισης των ζώων αντανακλάται στη σταδιακή αναβάθμιση του ζώου ως αξιού, πλέον, αυτοτελούς και όχι έμμεσης προστασίας, προκειμένου να προστατευτούν αποκλειστικά ανθρώπινα αγαθά. Αυτό μαρτυρείται στα κείμενα φιλοσόφων, όπως των Singer, Dworkin, Regan και άλλων, όπου άνθρωποι και ζώα συναποτελούν μια ηθική κοινότητα. Οι υπέρμαχοι των «δικαιωμάτων των ζώων»¹ διατείνονται ότι τα ζώα, όπως οι άνθρωποι, πρέπει να απολαμβάνουν βασικά δικαιώματα, όπως το δικαίωμα στη ζωή, στην υγεία, στην ελευθερία, στην αξιοπρέπεια. Η ικανότητα του αισθάνεσθαι, την οποία μοιράζονται όλα τα ζώα, ανθρώπινα και μη, αποτελεί κατά την αντίληψη αυτή επαρκή βάση, ώστε τα ζώα να λογίζονται ως φορείς αυτοτελών δικαιωμάτων, ενώ η έλλειψη ορθολογισμού και αυτόνομης βούλησης σε αυτά δεν θα πρέπει, αντίθετα, να αποτελεί λόγο ηθικής διαφοροποίησης μεταξύ των δύο.²

Στην ίδια προβληματική, αλλά στον αντίποδα των θεωριών αυτών, η δεοντοκρατική ηθική προτάσσει το καθήκον ανεξαρτήτως αποτελέσματος. Ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος για τις πράξεις του λόγω της αυτόνομης βούλησής του. Ο ορθός λόγος, ήτοι η ικανότητα του σκέπτεσθαι και του πράττειν, διακρίνει τον άνθρωπο ως έμβιο και έλλογο ον. Τα ζώα δεν έχουν το προνόμιο του λόγου, τουλάχιστον με τη μορφή που τον χειρίζονται οι άνθρωποι, παρά μόνο ως εργαλείο για την έκφραση κάποιων βασικών αναγκών τους.³ Είναι ελεύθερα υποχρεώσεων και δεν μπορούν να προσαρμοστούν σε απρόβλεπτες

1. Πρόκειται ασφαλώς για δικαιώματα *stricto sensu* και δεν πρέπει να συγχέονται με τη φροντίδα που επιδεικνύει ένας φιλόζωος, υπερασπιζόμενος εν ευρεία εννοία τα δικαιώματα των ζώων.

2. L.D. Willard (1982).

3. Ειδικώς για τον εργαλειώδη λόγο στα ζώα βλ. E. Camp & E. Shupe (2017), 100-118.

μελλοντικές καταστάσεις ούτε να ελέγξουν τις ενστικτώδεις αντιδράσεις τους. Τα ζώα, συνεπώς, δεν μπορούν να αποτελέσουν ηθικά υποκείμενα, πολλώ δε μάλλον να αποκτήσουν δικαιώματα.

Σε κάθε περίπτωση, όμως, και ανεξάρτητα από το ποια θεωρία ενστερνίζεται κάποιος, υπάρχουν σήμερα αναμφίλεκτες αλήθειες για τα ζώα: ότι αυτά δεν είναι πράγματα, ότι έχουν συναισθήματα, ότι νιώθουν πόνο και φόβο, χαρά και ικανοποίηση, ότι μπορούν ακόμη να έχουν σύντροφο ζωής και να πεθάνουν από πένθος. Συνεπώς, ίσως έχει έρθει η στιγμή τα ζώα να αντιμετωπιστούν από την επιστημονική κοινότητα με μεγαλύτερο σεβασμό, πρωτίστως ως προς την ίδια την ύπαρξή τους, την αξία τους αυτή καθαυτή [*per se*]. Κι αν η θεωρία των δικαιωμάτων είναι ευάλωτη στον σκεπτικισμό, ίσως η έννοια της αξιοπρέπειας μπορεί να αποτελέσει αφετηρία για την επανεξέταση του ηθικού status των ζώων.

3. Η έννοια της αξιοπρέπειας

Η αξιοπρέπεια κατέχει εξέχουσα θέση στο πεδίο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Από αυτήν απορρέουν ως ειδικότερα θεμελιώδη δικαιώματα η γενική αρχή της ελευθερίας και της ισότητας. Καθώς, όμως, δεν υπάρχει ομοφωνία ως προς τον ορισμό της, στη σκέψη όλων δεσπόζει η σημασία που προσλαμβάνει στην καντιανή ηθική, ως θεμέλιο του καθήκοντος και στενά συνδεδεμένη με την έννοια της αυτονομίας, γνωρίσματα όμως που μπορούν να αποδοθούν μόνο σε όντα τα οποία διαθέτουν λόγο και συνθέτουν ένα ηθικό πρόσωπο.⁴ Στους κόλπους της καντιανής ηθικής δεν νοείται αξιοπρέπεια των ζώων. Και αυτό γιατί δεν υφίστανται άμεσα καθήκοντά μας απέναντι στα ζώα⁵ και συνεπώς δεν μπορούμε (άμεσα) να μη σεβόμαστε τα μη ανθρώπινα ζώα. Τα καθήκοντά μας προς στα ζώα είναι κατ' ουσίαν έμμεσα καθήκοντά μας προς την ανθρωπότητα. Μπορούμε, δηλαδή, στο ζήτημα της μεταχείρισης των ζώων μόνο εμμέσως να μη σεβόμαστε την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξή μας.

Μολονότι η χρήση του όρου αξιοπρέπεια γίνεται κυρίως με αναφορά προς τον άνθρωπο και όχι τα ζώα, η μέχρι και σήμερα γενική παραδοχή ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι απόλυτη επιδέχεται

4. F. Zuolo (2016), 1117-1130.

5. I. Kant (1997), 212.

γόνιμης κριτικής. Στα έργα φιλοσόφων όπως ο Singer αμφισβητείται το αποκλειστικά ανθρώπινο προνόμιο της αξιοπρέπειας. Αξιοποιώντας την παράδοση του Bentham⁶ ο Singer προτάσσει την αρχή της ίσης εκτίμησης των συμφερόντων στη βάση ότι τα ανθρώπινα όντα δεν είναι τα μόνα συναισθανόμενα όντα.⁷ Σχετικές και οι απόψεις του Regan, ο οποίος μιλά για την εγγενή αξία των μη ανθρώπινων ζώων, βάσει της οποίας αυτά έχουν ηθικό δικαίωμα σε αρμόζουσα μεταχείριση.⁸ Ο Regan παραλληλίζει, επίσης, το ζώο με το νεογνό, το οποίο ως ατελές πρόσωπο ωφελείται μόνο ως προς τα δικαιώματά του, αλλά δεν επωμίζεται καμία υποχρέωση. Ο Robert Nozick, ακολουθώντας την ίδια συλλογιστική, τοποθετεί στην ηθική κλίμακα την ίδια την αξία των ζώων και επισημαίνει εμφαντικά ότι και «τα ζώα αξίζουν κάτι».⁹

Οι παραπάνω θεωρίες, των οποίων αφετηρία είναι η σκέψη του Bentham, ήρθαν να ανατρέψουν παλιότερες αντιλήψεις για τα ζώα, παραμερίζοντας την ικανότητα του λόγου ως κριτηρίου διαφοροποίησης των όντων και προτάσσοντας αντ' αυτής την ευαισθησία, την ικανότητα, δηλαδή, του αισθάνεσθαι, ως ασφαλή οδηγό για την κατάταξη των ζώων στην αξιολογική ηθική κλίμακα. Παράλληλα με την ανάπτυξη των επιστημών της βιολογίας, της ζωολογίας και της βιοηθικής, οι εν λόγω θεωρίες έθεσαν σταδιακά τις βάσεις για την αναθεώρηση των καθηκόντων μας, τα οποία πλέον αφορούν άμεσα τα ζώα καθαυτά, και δεν υφίστανται απλώς χάριν της προστασίας του γενικότερου συμφέροντος. Ήδη στο πλαίσιο του δικαίου, όπου μέχρι και σήμερα, όπως προαναφέρθηκε, τα ζώα αποτελούν αντικείμενο κυριότητας και η υποχρέωσή μας να μην τα βλάπτουμε αποτελούσε υποχρέωση έναντι του κυρίου τους, η ευζωία των ζώων έχει αναχθεί σε αυτοτελές έννομο αγαθό.¹⁰

6. Στο έργο του *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) αναδεικνύει την ικανότητα του πόνου, η οποία ενυπάρχει σε όλα τα συναισθανόμενα όντα και απορρίπτει την ικανότητα του λόγου ως κριτήριο διαφοροποίησης των έμβιων όντων. Χαρακτηριστική είναι η φράση του: «Το ζήτημα δεν είναι αν μπορούν να έχουν λόγο ή να ομιλούν, αλλά αν μπορούν να υποφέρουν».

7. P. Singer (1975).

8. «Inherent value» και «Respectful treatment», βλ. T. Regan (1983), 13-26.

9. «Animals count for something», βλ. R. Nozick (1974), 35-42.

10. Βλ. τον βασικό νόμο 4039/2012 για «τα δεσποζόμενα και τα αδέσποτα ζώα συντροφιάς και την προστασία των ζώων από την εκμετάλλευση ή τη χρησιμοποίηση

Παρ' όλη την πρόοδο που έχει σημειωθεί στο ζήτημα της αναθεώρησης της ηθικής θέσης του ζώου και της απεμπλοκής του από την έννοια του «πράγματος», ο όρος *αξιοπρέπεια των ζώων* δεν εμφανίζεται ευρέως σε φιλοσοφικά κείμενα, ενώ η πλειονότητα των φιλοσόφων τηρεί αποστάσεις, επικαλούμενη σε γενικές γραμμές την προσπάθεια απόδοσης ανθρώπινων γνωρισμάτων σε μη ανθρώπινα όντα. Εντούτοις, ολοένα και πιο συχνά γίνεται επίκληση του όρου *αξιοπρέπεια*, κυρίως με αναφορά στην καλή διαβίωση των ζώων,¹¹ σε πεδία που αφορούν ζητήματα εκμετάλλευσής τους. Πολλοί, δηλαδή, ισχυρίζονται ότι ουσιαστικά η χρήση όρων όπως «αξιοπρέπεια» και «δικαιώματα» σε σχέση με τα ζώα δεν δηλώνει κάποια απόπειρα αναγνώρισης υποκειμενικών δικαιωμάτων σε αυτά, αλλά την πρόθεση να δοθεί απλώς βαρύτητα, με συμβολικό τρόπο, στην ανάγκη προάσπισης των συμφερόντων τους. Και κάτι τέτοιο, εφόσον οι όροι χρησιμοποιούνται με την ευρεία και γενική σημασία τους, δεν ενέχει τον κίνδυνο συσχετίσεων.

4. Ηθικές προεκτάσεις

Σύμφωνα με την ανθρωπολογία του Kant, το γεγονός ότι ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να αυτοαναπαρίσταται ως «εγώ», σημαίνει ότι αναβιβάζεται συγκριτικά προς κάθε άλλο έμβιο ον. Αποκτά, έτσι, την ιδιότητα του προσώπου και διακρίνεται από τα πράγματα, όπως είναι τα μη έλλογα ζώα, η μεταχείριση των οποίων εναπόκειται στη διακριτική του ευχέρεια.¹² Τα ζώα αδυνατούν να συμμετάσχουν σε αυτή τη διαδικασία. Σε ό,τι αφορά την *αξιοπρέπεια*, ο Kant είναι σαφής: ο άνθρωπος πρέπει να αντιμετωπίζεται πάντοτε ως αυτοσκοπός και ποτέ απλώς ως μέσον, τα πρόσωπα έχουν απόλυτη αξία (*αξιοπρέπεια*) σε αντιδιαστολή προς τα πράγματα, τα οποία έχουν σχετική αξία. Η (ανθρώπινη) *αξιοπρέπεια* είναι συνυφασμένη με

με κερδοσκοπικό σκοπό». Συναφώς, σε κείμενο της Ε.Ε. έχουμε την πρώτη επίσημη αναφορά στα ζώα ως «ευαίσθητα όντα» [sentient beings] (άρθρο 13 της Συνθήκης για τη Λειτουργία της Ε.Ε. [ΣΛΕΕ]). Η παραδοχή αυτή αποτελεί ορόσημο –αν και αναφέρεται μόνο στα σπονδυλωτά– καθώς αναβαθμίζει τα ζώα από εμπορεύσιμα προϊόντα σε ευαίσθητα όντα.

11. L. D. Willard (1982), 5.

12. I. Kant (2010), 7: 127.

την έννοια της αυτονομίας.¹³ Τα ζώα, όμως, ως είδος, κείνται ηθικώς πέραν αυτής.

Αυτή η προσωποκεντρική θεώρηση της αξιοπρέπειας, η οποία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την έλλογη φύση του υποκειμένου και τις ιδιότητες της αυτονομίας και της ελευθερίας, αποσυνδέει την εγγενή αξία από καθετί που στερείται αυτά τα γνωρίσματα. Αναγνωρίζοντας, όμως, την ιδιότητα του προσώπου μόνο στους ανθρώπους, αντιτείνουν οι ωφελιμιστές, διολισθαίνουμε προς μια ειδοκρατική αντίληψη της πραγματικότητας.

Περαιτέρω, ακόμη κι αν αντιληφθούμε μόνο τα πρόσωπα ως άξια απόλυτου σεβασμού, αναρωτιέται κανείς αν όλοι οι άνθρωποι αποτελούν πρόσωπα, κι αν όλα τα πρόσωπα είναι αυτόνομα. Τι θα απαντούσαμε στο ηθικό δίλημμα του Regan για τη συσχέτιση των ζώων με τα έμβρυα,¹⁴ τα οποία, αμφότερα, δεν μπορούν *stricto sensu* να θεωρηθούν πρόσωπα; Ποια θα πρέπει να είναι η μεταχείριση όσων πάσχουν από σοβαρές ψυχικές νόσους ή νοητική υστέρηση, εξαιτίας των οποίων διαθέτουν περιορισμένη λογικότητα σε σχέση με άλλα άτομα του είδους;¹⁵ Δικαιολογείται ή όχι ο σεβασμός και προς όντα που δεν μπορούν να είναι αυτόνομα πρόσωπα, αλλά χαρακτηρίζονται από κρίσιμα δομικά στοιχεία της ιδιότητας του προσώπου, όπως είναι τα βρέφη;

Τα άτομα αυτά τα μεταχειριζόμαστε ως ισότιμα ήδη από τη γέννησή τους, με μοναδικό κριτήριο ότι αποτελούν ανθρώπινα όντα. Το κριτήριο της προέλευσης είναι ασφαλώς ηθικώς αυθαίρετο, όμως αυτή η αυστηρή ηθική κατηγοριοποίηση των όντων δεν φαίνεται, κατά τον ωφελιμισμό, να δικαιολογεί τον αποκλεισμό των ζώων από την ηθική κοινότητα. Μήπως, λοιπόν, πρέπει να στρέψουμε το ενδιαφέρον μας στο ίδιο το ζώο, στην εγγενή, δηλαδή, αξία του και να διευρύνουμε το πεδίο της ηθικής μέριμνάς μας και προς αυτό; Η έννοια της αξιοπρέπειας, άλλωστε, πηγάζει από τον σεβασμό προς όλα τα έμβια όντα· και το ζώο, ως έμβιο ον, διαθέτει ένα συγκεκριμένο είδος «αξιοπρέπειας»¹⁶ και, συνεπώς, εγγενές δικαίωμα προστασίας και σεβασμού. Η άνευ σεβασμού μεταχείριση ενός ζώου, άλλωστε,

13. S.L. Cataldi (2002), 104-126.

14. Το έμβρυο ως εν δυνάμει ηθικό ή νομικό πρόσωπο. Το δίκαιο αντιμετωπίζει το έμβρυο ως ατελές υποκείμενο δικαίου.

15. F. Zuolo (2016), 1118.

16. S.L. Cataldi (2002), 104-126.

με όποια μορφή κι αν αυτή συμβαίνει, συνιστά ανεπιφύλακτα ηθική απαξίωσή του και ευτελισμό της αξίας του ως έμβριου όντος.

Υπό το πρίσμα αυτό η σύγχρονη φιλοσοφική συζήτηση για την ηθική θέση των ζώων έχει αναδείξει ως αναγκαιότητα η προάσπιση της ευζωίας των ζώων να αποσυνδεθεί από το (αποκλειστικά) ανθρωποκεντρικό της περιεχόμενο και να συνδεθεί με το ίδιο το ζώο, χάριν του οποίου (και όχι του ανθρώπου-κηδεμόνα) πρέπει να ασκείται το δικαίωμα προστασίας του. Με άλλα λόγια, τα καθήκοντά μας απέναντι στα ζώα δεν θα πρέπει να συνιστούν μέσα για την εκπλήρωση των καθηκόντων μας προς τον εαυτό μας, αλλά πρέπει πρωτίστως να στοχεύουν στην ίδια την αξία του ζώου, στην προστασία του ζώου καθαυτό.

Μέχρι αυτό το σημείο τα πράγματα φαίνονται σχετικά απλά. Αν, όμως, επιθυμούμε να εξετάσουμε το ηθικό ζήτημα της μεταχείρισης των ζώων στο πλαίσιο της συζήτησης περί των συμφερόντων ή των δικαιωμάτων, τότε, και με απώτερο σκοπό την πλήρη προστασία τους, θα πρέπει να εξετάσουμε τα ζώα όχι απλώς ως φορείς συμφερόντων, αλλά ως πρόσωπα. Τι θα σήμαινε, όμως, για το είδος μας, εάν αναβαθμίζονταν τα ζώα σε πρόσωπα και αποδίδονταν σε αυτά (ανθρώπινα) γνωρίσματα, όπως είναι τα δικαιώματα και η αξιοπρέπεια; Ποιες θα ήταν οι συνέπειες της ηθικής εξομοίωσης ανθρώπων και ζώων;

Είναι σαφές ότι μια τέτοια παραδοχή θα είχε ως άμεση συνέπεια την κατοχύρωση ισότιμης προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων ανθρώπων και ζώων. Σύμφωνα, όμως, με την αρχή της αμοιβαιότητας,¹⁷ τα δικαιώματα πρέπει να λειτουργούν αμφίδρομα.¹⁸ Μπορούν, άραγε, τα ζώα να έχουν δικαιώματα έναντι των ανθρώπων; Η ενδεχόμενη αναγνώριση αξιοπρέπειας στα ζώα θα επέβαλε, ακολούθως, τον άμεσο τερματισμό κάθε μορφής εκμετάλλευσης των ζώων, καθ' οιονδήποτε τρόπο, στην κτηνοτροφία, στην έρευνα, στην ψυχαγωγία, καθώς και οποιασδήποτε άλλης χρήσης των ζώων προς όφελος του ανθρώπου για οικονομικούς, επιστημονικούς ή διατροφικούς σκοπούς. Είναι ο άνθρωπος προετοιμασμένος για κάτι τέτοιο;

Ενόψει αυτής της αβεβαιότητας, τα ζώα παραμένουν ακόμη στο περιθώριο της επικράτειας της ηθικής. Είναι, κατά συνέπεια, αρκετά αμφίβολο κατά πόσο μπορεί η κοινωνία μας, τουλάχιστον επί του

17. F. Zuolo (2016), 1126-7.

18. L. D. Willard (1982), 5-6.

παρόντος, να αποδεχθεί απόλυτα, θεμελιώδη δικαιώματα υπέρ των ζώων, αναγνωρισμένα σε ισότιμο επίπεδο με τα ανθρώπινα. Επικρατούσα αντίληψη παραμένει ότι πρόκειται για ανθρωποκεντρικές έννοιες, και ως τέτοιες δεν είναι δυνατόν να αποδοθούν στα ζώα ως δικαιώματα, τουλάχιστον με τη στενή έννοια του όρου. Στο ίδιο πλαίσιο ο όρος *αξιοπρέπεια* συνυφαίνεται αναγκαία με τη (συνακόλουθη) αναβάθμιση του ηθικού status των ζώων, παραδοχή η οποία, επί του παρόντος, θεωρείται ηθικώς προβληματική. Κατ' άλλους, όμως, η απόρριψή της είναι ευάλωτη στη μομφή πως συνιστά ειδική προσέγγιση.

5. Συμπερασματικά

Από την ανάλυση που προηγήθηκε προκύπτει ότι η φιλοσοφική συζήτηση για την ηθική θέση των ζώων δεν έχει οδηγήσει, μέχρι σήμερα, στη διεύρυνση της ηθικής κοινότητας, ώστε να συμπεριλάβει και τα μη ανθρώπινα ζώα. Ωστόσο, ο όρος *αξιοπρέπεια* φαίνεται ότι τυγχάνει μεγαλύτερης αποδοχής στο ζήτημα των ζώων, από ό,τι η θεωρία των δικαιωμάτων, η οποία συμπλέκεται με την έννοια της βούλησης και ενέχει τον κίνδυνο διολίσθησης σε ηθικά ατοπήματα. Μολονότι πρόκειται για κεντρική και σχετικά αφηρημένη έννοια, η *αξιοπρέπεια* μπορεί να αξιοποιηθεί *lato sensu* σε ζητήματα της βιοηθικής και να αποτελέσει εφαλτήριο για την επαναξιολόγηση διαδικασιών στις οποίες τα ζώα υφίστανται πόνο ή κακομεταχείριση. Η μη αναγνώριση του ηθικού status των ζώων, άλλωστε, δεν δικαιολογεί τη βάνανυση μεταχείρισή τους από τον άνθρωπο. Αντίθετα, η αναγνώριση ηθικής προτεραιότητας στον άνθρωπο δεν σημαίνει ότι τα ζώα δεν έχουν δικαίωμα προστασίας. Ζητούμενο, σε τελική ανάλυση, είναι η ορθή μεταχείριση που οφείλει να επιφυλάσσει το ανθρώπινο είδος στα ζώα.

Εντούτοις, κανείς δεν μπορεί να παραγνωρίσει ότι ο όρος *δικαιώματα των ζώων* έχει βρει τη θέση του τόσο στη σχετική επιστημονική βιβλιογραφία, όσο και στην καθημερινότητά μας¹⁹ διεκδικώντας σταδιακά θέση και εντός της ηθικής κοινότητας, ίσως –θα πρότεινα– με την ανάπτυξη μιας νέας, διακριτής κατηγορίας δικαιωμάτων και *αξιοπρέπειας των ζώων*, η οποία θα τοποθετείται μεταξύ ανθρώπων και πραγμάτων. Το εγχείρημα της εγκατάλειψης της θεμελιωμένης

19. Ε.Δ. Πρωτοπαπαδάκης (2011), 295.

πατερναλιστικής, ανθρωποκεντρικής συλλογιστικής δεν θα είναι εύκολο. Ουδείς, όμως, μπορεί να προδικάσει τις μελλοντικές εξελίξεις. Ας κάνουμε την αρχή, εστιάζοντας, όχι στις διαφορές, αλλά στις ομοιότητες μας με τα ζώα, όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί ο Tom Regan.

Βιβλιογραφία

- Πρωτοπαπαδάκης, Ε. Δ. (2011): «Δικαιώματα των ζώων: Υπάρχει κάτι τέτοιο;», στο Α. Λυδάκη & Γ. Μπασκόζος (επιμ.), *Περί ζώων, με λογική και συναίσθημα*. Αθήνα: Ψυχολιός.
- Bernet, K. E. (2020): «Animal Dignity and the Law: Potential, Problems and Possible Implications», *Liverpool Law Review* 41:173-199. Doi: <https://doi.org/10.1007/s10991-020-09244-1>.
- Camp, E. & Shupe, E. (2017): «Instrumental Reasoning in Nonhuman Animals», in K. Andrews & J. Beck (eds), *The Routledge Handbook of Philosophy of Animal Minds*, London: Routledge.
- Cataldi, S. L. (2002): «Animals and the Concept of Dignity: Critical Reflections on a Circus Performance», *Ethics and the Environment* 7, 2: 104-126.
- Gruen, L. (2017): «The Moral Status of Animals», in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/moral-animal/>
- Kant, I. (1997): *Lectures on Ethics*, P. Heath & J. B. Schneewind, eds, transl. P. Heath. New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2010): «Anthropology from a Pragmatic Point of View (1798)», in R. Louden & G. Zoller (eds), *Anthropology, History, and Education*, Cambridge: Cambridge University Press, Doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511791925>.
- Kyle, A. (2005): «International Animal Rights: Speciesism and Exclusionary Human Dignity», *Animal Law* 11: 195-214.
- Lansink, A. (2019): «Technological Innovation and Animal Law: Does Dignity Do the Trick?», *European Journal of Risk Regulation* 10, 1: 80-93. Doi: <https://doi.org/10.1017/err.2019.19>.
- Machan, T. R. (1991): «Do Animals Have Rights?», *Public Affairs Quarterly* 5, 2: 163-73.
- Nozick, R. (1974): *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.
- Potter, N. T. Jr. (2005): «Kant on Duties to Animals», *Faculty Publi-*

- cations - *Department of Philosophy*, 18, <https://digitalcommons.unl.edu/philosfacpub/18>.
- Protopapadakis, E. D. (2012): «Animal Rights or Just Human Wrongs?», in E. D. Protopapadakis (ed.), *Animal Ethics: Past and Present Perspectives*, Berlin: Logos Verlag.
- Reed, E. L. (2016): «Animal Dignity», *Animal Law* 23, 1: 1-64.
- Regan, T. (1983): *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Schaber, P. (2014): «Dignity only for Humans? On the Dignity and Inherent Value of Non-Human Beings», in M. Düwell, J. Braarvig, R. Brownsword, & D. Mieth (eds), *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press. Doi: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511979033.070>.
- Singer, P. (1975): *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, Harper & Collins.
- Taylor, P. (1986): *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton: Princeton University Press.
- Willard, L. D. (1982): «About Animals having rights», *The Journal of Value Inquiry* 16: 177-187.
- Zuolo, F. (2016): «Dignity and Animals. Does it Make Sense to Apply the Concept of Dignity to all Sentient Beings?», *Ethic Theory Moral Practice* 19 (2016), 1117-1130. Doi:<https://doi.org/10.1007/s10677-016-9695-8>.

Abstract

ON ANIMAL DIGNITY

The rise of the animal welfare movement along with the development of scientific knowledge on animals has prompted a large part of the philosophical community to reconsider their moral status. Some proponents of this trend argue that animals should be granted moral rights. However, in such a case, a number of ethical issues are raised. On this basis and since the recognition of animal rights does not seem to be gaining ground at present, the notion of the dignity of animals has been proposed as a possible regulatory principle. In the present study, I discuss the issues that arise in according animals' dignity

and try to approach the ethical implications of such an assumption, both for animals and humans. From this analysis, it appears that the philosophical debate on the moral status of animals has not led to date to the expansion of the moral community to include non-human beings. The prevailing philosophical view of the notion of dignity is that it represents a human-centered concept. However, this term seems to be more acceptable with regard to animals, than the theory of rights, which is intertwined with the concept of will and carries the risk of sliding into moral misconceptions. Although it is a central and relatively abstract concept, dignity can be used *lato sensu* in bioethical issues in terms of defending animals' interests and can be a spring-board for re-evaluating processes in which animals are subjected to pain or abuse.

Ο ΛΟΓΟΣ ΣΤΗ ΔΥΣΤΟΠΙΑ: Η ΑΝΑΓΩΓΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΣΕ ΕΞΗΜΕΡΩΜΕΝΟ ΖΩΟ ΚΑΙ Η ΑΠΟΤΥΠΩΣΗ ΤΗΣ ΣΤΗ ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΤΟΥ ΛΑΝΘΙΜΟΥ ΣΤΟΝ ΑΣΤΑΚΟ

ΑΝΔΡΕΑΣ-ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΒΛΑΧΑΚΗΣ, ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ ΛΥΡΟΥ*

Σιχαίνομαι ν' ακολουθώ, σιχαίνομαι και να καθοδηγώ.
Να υπακούω; Όχι! Και να κυβερνώ; Ούτε και τούτο!
Όποιος δεν φοβάται τον εαυτό του, φόβο δεν προκαλεί.
Και μόνον όποιος φόβο προκαλεί, μπορεί να οδηγήσει άλλους.
Σιχαίνομαι ακόμα και να καθοδηγώ τον εαυτό μου!
Μ' αρέσει, όπως στα ζώα του δάσους και της θάλασσας,
να χάνομαι για λίγο.
Να κάθομαι ανακούρκουδα σε μια ερημιά
και να στοχάζομαι, να ξαναφέρνω πάλι πίσω τον εαυτό μου
από μακριά,
πλανεύοντάς τον για να γυρίσει ξανά σ' εμένα.

Ο Μοναχικός, F. Nietzsche

1. Εισαγωγή

Ο Αστακός είναι ένα φουτουριστικό δυστοπικό δράμα στο οποίο κυριαρχούν απάνθρωπες κοινωνικές, ηθικές και πολιτικές αξίες, ενώ οι ήρωες έχουν χάσει την ατομικότητά τους, καθώς η κοινωνική συμπε-

* Ο Ανδρέας-Νικόλαος Βλαχάκης και η Κωνσταντίνα Λύρου είναι φοιτητές του ΔΠΜΣ «Ζώα: Ηθική, Δίκαιο, Ευζωία», το οποίο συνδιοργανώνεται από το Τμήμα Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ και το Ελληνικό Ινστιτούτο Παστέρ.

ριφορά ελέγχεται από την κυβέρνηση.¹ Ο Αστακός διακρίνεται από στοιχεία που χαρακτηρίζουν το θέατρο του παραλόγου και αποτελεί σε κάποιον βαθμό μεταμοντέρνα καφκική ιστορία, στο πλαίσιο της οποίας το υποκείμενο διακρίνεται από πολύπλοκες και αντιφατικές πλευρές, που κατακερματίζουν την ταυτότητά του και οδηγούν στη διάσπαση του εαυτού του. Σε αντίθεση, όμως, με άλλες ζωικές μεταμορφώσεις στην τέχνη του 20^{ου} αιώνα, όπως είναι η *Μεταμόρφωση* του Franz Kafka και ο *Πινόκερος* του Eugène Ionesco, στον Αστακό η μετατροπή του ανθρώπου σε ζώο ελέγχεται από το κράτος, επομένως η μετάβαση αυτή δεν στοιχειοθετεί ανατρεπτική γραμμή διαφυγής· το άτομο δεν μπορεί να δραπετεύσει από το σύστημα.

Η ιστορία αμφισβητεί τη συνηθισμένη δομή αιτίας και αποτελέσματος και τονίζει μια επεισοδιακή, γραμμική αλλά ταυτόχρονα κυκλική αφήγηση. Με τον Αστακό ο Λάνθιμος δημιουργεί ένα εντελώς νέο, υβριδικό είδος, την τραγική κωμωδία, που συγχωνεύει το θέατρο και την κινηματογραφική οπτικοποίηση. Το σενάριο είναι γεμάτο χιούμορ, παράλογα αστεία και σουρεαλιστικούς συσχετισμούς, οι διάλογοι είναι αμήχανοι, μονότονοι, με μακρές παύσεις και μακρύτερους, γρήγορους μονολόγους. Καθ' όλη τη διάρκεια της ταινίας ο λόγος αδυνατεί να εκφράσει έννοιες που εμπίπτουν στη συνείδηση του υποκείμενου, ενώ η απογύμνωση των λέξεων από το σύννητες νόημά τους οξύνει την αίσθηση ότι η ουσιαστική σημασία διαφεύγει από την έκφραση. Πρωταρχικό ρόλο καταλαμβάνει η λανθάνουσα σιωπή, χαρακτηριστικό του μοντερνιστικού ρεύματος.²

2. Η δυστοπία στη μετανεωτερική κοινωνία του Αστακού

Η ταινία απεικονίζει έναν δυστοπικό κόσμο αβεβαιότητας, στον οποίο το να είσαι μόνος, χωρίς ερωτικό ταίρι, είναι παράνομο. Όσοι

1. E. Bellamy & M. Beaumont (2009).

2. Το μοντερνιστικό κίνημα αντανακλά και ταυτόχρονα συμβάλλει στη διαμόρφωση της συλλογικής και κοινωνικής εμπειρίας. Βλ. S. Blair (2011), 155-177. Ο Bell θεωρεί ότι η μετάβαση από τον μοντερνισμό στον μεταμοντερνισμό δεν σηματοδοτεί μια αλλαγή σε επίπεδο μεταφυσικής, αλλά πρόκειται για ένα επόμενο στάδιο στο πλαίσιο των ίδιων μεταφυσικών αναζητήσεων. Οι θεωρίες των Marx, Freud και Nietzsche αμφισβητούν και ασχούν κριτική στη νεωτερικότητα και αποτελούν την κοινή αφετηρία τόσο του μοντερνισμού όσο και του μεταμοντερνισμού. Βλ. M. Bell (2011), 9-32.

δεν έχουν σύντροφο μεταφέρονται στο ειδικό ξενοδοχείο επιτήρησης που προβλέπει η νομοθεσία της δυστοπικής, αχρονικής κοινωνίας. Εκεί είναι υποχρεωμένοι μέσα σε 45 μέρες να βρουν ερωτικό σύντροφο με παρόμοια χαρακτηριστικά. Αν δεν τα καταφέρουν, μπορούν να έχουν μια δεύτερη ευκαιρία, μέσα από τη μεταμόρφωσή τους σε ζώο της επιλογής τους.

Ο David, ο πρωταγωνιστής της ταινίας, επιλέγει, στην περίπτωση που δεν καταφέρει να ζευγαρώσει, να μεταμορφωθεί σε αστακό, επειδή οι αστακοί ζουν 100 χρόνια, παραμένουν γόνιμοι σε όλη τη διάρκεια της ζωή τους και έχουν μπλε αίμα, «σαν αριστοκράτες». Οι υπόλοιποι ήρωες της ταινίας στην προοπτική να μετατραπούν σε ζώα έχουν αναπτύξει ένα κέλυφος σκληρό όπως αυτό του αστακού, κάτι το οποίο δηλώνει και η ίδια η ετυμολογία της λέξης, όπως δίδεται από τον Αριστοτέλη (αρχ. άστακός < όστακός < όστουν).³ Το ξενοδοχείο του Αστακού, δυστοπικό και απόμακρο, θυμίζει έντονα τη φουκωική εικόνα του πλοίου που μεταφέρει τους τρελούς, σύμβολο του μεγάλου περάσματος από το εσωτερικό της πόλης στο εξωτερικό των τειχών της.⁴ Ωστόσο, στην εποχή της λανθιμικής μετανεωτερικότητας τη θέση των τρελών έχουν πάρει οι μοναχικοί, που πρέπει να εξάλειφθούν από το ορατό σώμα της κοινωνίας.⁵

3. A.Fürst von Lieven, M. Humar, & G. Scholtz (2020), 1-15· J. Whatmough (1960), 74-75.

4. Αναφερόμαστε ασφαλώς στην εικόνα του πλοίου των τρελών [stultifera navis], του παράξενου καραβιού που μεταφέρει το φορτίο με τους τρελούς από τη μία πόλη στην άλλη, προσφιλές μοτίβο της αναγεννησιακής τέχνης, με προεξέχουσες συνθέσεις το *Blauwe Schute* του Jacob van Oestvoren, το *Narrenschiff* του Brandt, το *Stultiferae naviculae scalpae futuarum mulierum* του Josse Bade, και φυσικά το *Ship of Fools* του Hieronymus Bosch. Για τον Foucault το μοτίβο του πλοίου των τρελών είναι η πιο απλή και η πιο συμβολική φιγούρα της τρέλας στην εποχή της Αναγέννησης, ταυτόχρονα όμως αποτελεί και μια ιστορική πραγματικότητα: προς το τέλος του Μεσαίωνα, υποστηρίζει ο συγγραφέας, σε ορισμένες πόλεις της Βόρειας κυρίως Ευρώπης υπήρχε η συνήθεια να απαλλάσσονται από τους ενοχλητικούς ή αλητεύτες τρελούς, επιβιβάζοντάς τους σε πλοία εμπόρων ή προσκυνητών, για να τους μεταφέρουν είτε σε τόπους μακρινούς είτε σε μέρη αφιερωμένα σε κάποιον θαυματουργό άγιο. Βλ. M. Foucault (2007).

5. Ο όρος μετανεωτερικότητα χρησιμοποιείται εδώ με τον τρόπο που μελετητές όπως οι Foucault, Derrida και Baudrillard επισήμαναν τις θεμελιώδεις κοινωνικές αλλαγές κατά τη μετάβαση από τον 20^ο στον 21^ο αιώνα, όπως είναι η παρακμή των αποικιακών συστημάτων, η αποδιάρθρωση του βιομηχανικού καπιταλισμού, η ανάδυση παγκόσμιων συστημάτων επικοινωνίας, η κατάρρευση των παραδοσιακών συνόρων, κ.ά.τ.· βλ. M. Foucault (1972), J. Derrida (1976), J. Baudrillard (1994).

Ο πρωταγωνιστής δεν καταφέρνει να βρει ταίρι και, για να μη μεταμορφωθεί, αποφασίζει να αναζητήσει καταφύγιο στο δάσος. Εκεί ζουν όσοι κατορθώνουν να δραπετεύσουν από την επιτήρηση, οι Μοναχικοί [Loners], οι οποίοι ζουν μαζί ως αγέλη, σε έναν κόσμο με αντίστροφους κανόνες υποχρεωτικού μη ζευγαρώματος. Όσοι παραστρατούν, τιμωρούνται με απάνθρωπο και βασανιστικό τρόπο. Ενώ η διαδικασία και οι όροι του ζευγαρώματος στο ξενοδοχείο αποτελούν μια μορφή ελέγχου που ασκείται μέσα από την κομοφομιστική επιβολή της απολυταρχικής διευθύντριας (ιδεολογική προπαγάνδα, εγκλεισμός, βίαιη επιβολή ομογενοποιητικών κανόνων, εξόντωση των αντιφρονούντων), ο «αντικαθεστωτικός» κόσμος του δάσους αποδεικνύεται εξίσου βίαιος και αυταρχικός, ακόμα πιο καταπιεστικός και ακρωτηριαστικός. Εντέλει, ανάμεσα στους δύο κατοπτρικούς, εξίσου βίαιους κόσμους του ξενοδοχείου και του δάσους, δεν προκύπτει ως διέξοδος τίποτε άλλο πέρα από την πόλη· εκεί θα βρει καταφύγιο ο έρωτας του «αληθινού» ζευγαριού της ταινίας.

Στα τρία επίπεδα της ταινίας, το Ξενοδοχείο, το Δάσος και την Πόλη, ο φόβος της τιμωρίας οδηγεί τους χαρακτήρες να απογυμνωθούν από την ανθρωπιά τους και να αποκτήσουν χαρακτηριστικά θηρίου, όχι μόνο διά της οπτικής μεταμόρφωσης, αλλά κυρίως διά της ηθικής γύμνωσής τους. Ωστόσο, η παρουσία των ζώων στην ταινία περισσότερο υπονοείται παρά καταγράφεται, τα ζώα γίνονται σύμβολα όχι αποτυχημένων ανθρώπων, αλλά ανικανοποίητων επιθυμιών. Σύμφωνα με την Akira Mizuta Lippit, τα ζώα στη νεωτερικότητα δεν εξαφανίζονται ποτέ εντελώς, αλλά υπάρχουν μάλλον σε μια κατάσταση «διαρκούς εξαφάνισης».⁶

Τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν στρατολογηθεί σε ανθρώπινες αφηγήσεις για τη σεξουαλικότητα είτε μέσω της εξομοίωσης συγκεκριμένων σεξουαλικών πρακτικών με κτηνώδη συμπεριφορά είτε μέσω της προβολής των συμπεριφορών των μη ανθρώπινων ζώων στις ανθρώπινες κοινωνικές σχέσεις, συμπεριλαμβανομένης της φροντίδας, της φιλίας, της σύζευξης, της μονογαμίας, της πίστης και της ζήλιας.⁷ Τα μη ανθρώπινα ζώα, επίσης, σηματοδοτούν το χάος και τη βαρβαρότητα, ενώ η ανθρώπινη κοινωνία παρουσιάζεται ως μια πολιτιστική δύναμη που περιορίζει σεξουαλικές επιθυμίες.⁸

6. A. M. Lippit (2008).

7. A. Willey (2016).

8. S. Alaimo (2003), 296-297.

3. Η μεταμόρφωση του ανθρώπου σε άλλο ζώο

Όπως σημειώνει ο Benjamin Dodman στην κριτική του, «η προϋπόθεση είναι ότι οι μονογαμικές σχέσεις είναι αυτό που μας ξεχωρίζει από τα θηρία. Επομένως, όσοι δεν βρίσκουν σύντροφο είναι ανάξιοι της ανθρώπινης φυλής».⁹ Πρόκειται για δαρβινική αντίληψη, όπου η επιτυχία για κάθε έμβιο ον είναι η διατήρηση του είδους. Αντίστοιχα, η Jessica Kean επισημαίνει τις αντιφατικές κοινωνικές παρορμήσεις στην αναζήτηση της «μονογαμίας» στο ζωικό βασίλειο στην υποστήριξη της ιδέας της φυσικότητάς της και την πεποίθηση ότι «η μονογαμία είναι μια πολιτισμένη πράξη που απομακρύνει τους ανθρώπους από το υπόλοιπο βασίλειο των ζώων».¹⁰

Ενώ στην ταινία μετά τη μεταμόρφωση δεν υπάρχει διατήρηση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, οι άνθρωποι που έχουν μείνει πίσω σκέφτονται το ζώο ως τον άνθρωπο που κάποτε ήταν, κάτι το οποίο καθορίζει τη διατήρηση της ομοιότητας σε ένα φαινομενικά ανεξίτηλο χάσμα και έχει ως αποτέλεσμα τον ανθρωπομορφισμό του ζώου. Αν και η μεταμόρφωση παρέχει την έσχατη ελπίδα διαφυγής από το δεσμοτήριο στο οποίο ο ίδιος ο άνθρωπος έχει καταδικάσει τον εαυτό του, κανένας χαρακτήρας δεν αντιλαμβάνεται τη μεταμόρφωση αυτή σε ζώο της αρεσκείας του ως κάτι λυτρωτικό και απελευθερωτικό από τη δυσαρμονία της ανθρώπινης ύπαρξης.

Ο Nietzsche στο *Ανθρώπινο, πάρα πολύ ανθρώπινο* γράφει «το σφάλμα έχει μετατρέψει τα ζώα σε ανθρώπους» και θέτει την ερώτηση για το εάν «η αλήθεια είναι ίσως ικανή να επιστρέψει όταν οι άνθρωποι ξαναγίνουν ζώα».¹¹ Είναι η έκφραση του ανθρώπου, η τάση του να μιλάει για να αποσπάσει τον εαυτό του από τη ζωή –την οποία στη *Γενεαλογία των ηθών* περιγράφει ως ένα ρεύμα ξεχασμού– και, κατά συνέπεια, να αναιρεί τη ζωική του φύση, που τον καθιστά ένα συγκεκριμένο είδος ζώου: «το ζώο με τα κόκκινα μάγουλα»,¹² «το ζώο με το δικαίωμα να κάνει υποσχέσεις»,¹³ «το ζώο, το οποίο δεν έχει ακόμη προσαρμοστεί σωστά στο περιβάλλον του».¹⁴

9. B. Dodman (2015).

10. J. Kean (2015), 698-713.

11. F. Nietzsche (1996), 182.

12. F. Nietzsche (1969), 112.

13. F. Nietzsche (1989a), 57.

14. F. Nietzsche (1989b), 62.

Για τον Nietzsche ο πολιτισμός αντιπροσωπεύει την προοπτική του σφάλματος που μετατρέπει τα ζώα σε ανθρώπους, ενώ η κουλτούρα αντιπροσωπεύει την προοπτική της αλήθειας που μετατρέπει τους ανθρώπους πίσω στη μορφή των ζώων.¹⁵ Ενώ ο πολιτισμός ισχυρίζεται ότι η αλήθεια του ανθρώπου αποτελείται από την ηθική και ορθολογική φύση του, αυτό που αποτελεί λάθος και ψευδαίσθηση είναι ο ξεχασμός του ζώου μέσα στον άνθρωπο. Το μέλλον της ανθρωπότητας εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από την ικανότητα του ανθρώπου να επανασυνδεθεί ο ίδιος με την ονειρική ζωή του ζώου, γιατί μόνο αυτή η σύνδεση μπορεί να φέρει πίσω στον άνθρωπο την ελευθερία και τη δημιουργικότητα της ερμηνείας που έχει χάσει στη διαδικασία του πολιτισμού και της κοινωνικοποίησης του.

Φυσικά, η μεταφυσική χρήση των ζώων στη φιλοσοφική σκέψη έχει μακρά παράδοση. Για παράδειγμα, ο Αριστοτέλης γράφει στα *Ηθικά Νικομάχεια*: «Τα θηρία δεν παίρνουν αποφάσεις ούτε κάνουν λογικούς υπολογισμούς, βρίσκονται εκτός της [λογικής] φύσης, όπως είναι οι τρελοί ανάμεσα στους ανθρώπους».¹⁶ Ο Derrida αναγνωρίζει στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη τη διάρθρωση μιας «ζωο-πολιτικής» που ανοίγει αποτελεσματικά τη συζήτηση για τη βιοπολιτική.¹⁷ Στο *The Animal that therefore I Am* προσπαθεί να δείξει ότι το ζώο δεν είναι παρά μια λέξη μόνο, ένα βίαιο λογοθετικό ενέργημα των ανθρώπινων ζώων που ακυρώνει την ετερογένεια των μη ανθρώπινων ζώων. Αν αντικαταστήσουμε τη λέξη «ζώο» με τη λέξη «τρελός», διαβάζουμε κάτι που θα συνυπέγραφε κι ο ίδιος ο Foucault: «Είναι μια λέξη, ο τρελός, είναι μια ονομασία που οι άνθρωποι έχουν θεσπίσει, ένα όνομα για το οποίο έλαβαν το δικαίωμα και την εξουσία να αποδίδουν στο άλλο έμβιο ον».¹⁸

4. Η έννοια της ζωικότητας στον Foucault

Παρά την επίδραση του Nietzsche, το έργο του Foucault ρίχνει μία αχνή μόνο σκιά στη ζωοφιλία του προκατόχου του. Στο έργο του η ζωικότητα αποτελεί κατασκευασμένη κατηγορία, η οποία γίνεται αντιληπτή με διαφορετικό τρόπο στην Αναγέννηση και στην Κλασική

15. V. Lemm (2009).

16. Aristotle (1999), 1049b 33-36.

17. J. Derrida (2009).

18. J. Derrida (2008), 96.

εποχή, πάντοτε όμως είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την κατανόηση της τρέλας. Στην Αναγέννηση το ζώο αποτελεί το σκοτεινό θηρίο μέσα στον άνθρωπο που αντιμάχεται τη λογική, η ζωικότητα αποκαλύπτει την αποστειρωμένη τρέλα που βρίσκεται στην καρδιά του ανθρώπου.¹⁹ Στην Κλασική εποχή, με την είσοδο στις «φυλακές ηθικής τάξης», η ζωικότητα αποτελεί πλέον το «μηδενικό σημείο της ανθρωπίνης φύσης». Οι τρελοί απο-ανθρωποποιούνται και τοποθετούνται από την άλλη πλευρά των καγκέλων υπό την εποπτεία της λογικής. Στο εξής θα θεωρούνται άγρια ζώα και θα αντιμετωπίζονται ως τέτοια,²⁰ αφού η αχαλίνωτη φύση του ζώου δεν μπορεί να κυριαρχηθεί παρά δαμάζοντας και αποκτηνώνοντάς το:

[...] η ζώωδης μεταμόρφωση δεν είναι πια το ορατό σημείο των δυνάμεων της κολάσεως ούτε το αποτέλεσμα της διαβολικής αλχημείας της αλογίας. Το ζώο μέσα στον άνθρωπο δεν ισοδυναμεί πια με ένδειξη ενός επέκεινα· έχει γίνει η τρέλα του στη φυσική κατάσταση. Το ζώωδες που λυσομανά μέσα στην τρέλα, αποστερεί τον άνθρωπο από ό,τι το ανθρώπινο υπάρχει εντός του· όχι, όμως, για να τον παραδώσει σε άλλες δυνάμεις, αλλά μόνο για να τον εγκαταστήσει στον βαθμό μηδέν της ίδιας του της φύσης. Η τρέλα στις έσχατες μορφές της είναι κατά τον κλασικισμό ο άνθρωπος σε άμεση σχέση με τη ζώωδη φύση του, χωρίς άλλη αναφορά και χωρίς καταφυγή.²¹

Η αντίληψη αυτή συνεχίστηκε και στις «εθνογραφικές εκθέσεις» της αποικιοκρατικής περιόδου, όπου οι αιχμαλωτισμένοι αυτόχθονες λαοί επιδεικνύονται ως «εξωτικά ανθρώπινα ζώα», ψυχαγωγώντας το κοινό, προετοιμάζοντας σιωπηλά τη μεταγενέστερη ανάπτυξη του φασιστικού και ναζιστικού ρατσισμού.²² Οι άνθρωποι εντός των ζωολογικών κήπων θεωρούνταν είτε ως υποείδη του ανθρώπινου είδους είτε ως ο κρίκος ανάμεσα στον άνθρωπο και τον χιμπατζή.²³ Μέσα από την εγκαθίδρυση του φυλετικού βλέμματος, οι Ευρωπαίοι αντι-

19. M. Foucault (2006).

20. A. Still & I. Velody (1992).

21. M. Foucault (2007), 209.

22. Βλ., για παράδειγμα, L. Thurman (2012), L. Russell (2001), A. Maxwell (1999).

23. N. Rothfels (2002).

λαμβάνονταν τους εαυτούς τους με όρους διαφοράς ανάμεσα στην ανθρώπινη «πολιτισμένη» και τη γυμνή «ζωική» ζωή.²⁴

Επιπλέον, σύγχρονοι μελετητές²⁵ έχουν χρησιμοποιήσει τη «ζωικότητα» του Foucault για να μεταφέρουν τη σκέψη του σε ένα ευρύ πεδίο σύγχρονων προβληματισμών.²⁶ Η ανθρωπολογική μηχανή του Agamben, που αρχικά δημιούργησε το ζώο, στη συνέχεια υποβάθμισε στην κατηγορία «ζώο» όποιες ανθρώπινες υπάρξεις θεωρούσε υποδεέστερες, υπερθεμάτιζε ως προς τη διάκριση ανθρώπου/ζώου ως κεντρική έννοια για την παραγωγή της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, εστιάζοντας στις πολιτικές επιπτώσεις αυτής της τομής στα ανθρώπινα όντα.²⁷ Πρόσφατες μελέτες βασίστηκαν στο έργο των δύο προηγούμενων για να προβληματίσουν σχετικά με το βιοπολιτικό περίβλημα της μη ανθρώπινης ζωικής ζωής ως ουσιαστικό και ηθικά σχετικό κομμάτι της κυρίαρχης αντίληψης για την ίδια τη ζωή.²⁸

5. Εγκλεισμός και βιοπολιτική εξουσία: Από την επιτήρηση στη ζωοποίηση

Το Ξενοδοχείο στον Αστακό αποτελεί τον ενδιάμεσο χώρο επιτήρησης ανάμεσα στη φυλακή και τον ζωολογικό κήπο, ανάμεσα στο *surveillance* και το *zooveillance*.²⁹ Ένα μωσαϊκό ανθρώπινων και μη ανθρώπινων όντων κατηγοριοποιούνται σε μια τεχνητή οικοκοινοπολιτική, ταξινομούνται κατά ομάδες ή κατά είδη, αλληλεπιδρούν μέσα σε σχέσεις εξουσίας, αναπαράγοντας τις κυρίαρχες νόρμες που δι-

24. P. Purtschert (2013).

25. N. Shukin (2009).

26. C. Wolfe (2012).

27. G. Agamben (2003).

28. M. Chrulw & D.J. Wadiwel (2015).

29. Εδώ δανειζόμαστε το λογοπαίγνιο της Irus Braveman (2020) που εξελίσσει την ανάλυση του Foucault για την επιτήρηση [*surveillance*] με τον όρο «*zooveillance*». Αναφέρεται στην εξέλιξη των ζωολογικών κήπων από μεμονωμένες επιχειρήσεις οι οποίες έλεγχαν το σύνολο των ζώων εντός τους, σε ένα ευρύτερο εταιρικό σύμπλεγμα που διαχειρίζεται τη ζωή εκατοντάδων χιλιάδων ζώων αλλά και το μέλλον των ειδών ελέγχοντας το γενετικό υλικό αυτών που βρίσκονται σε προγράμματα διατήρησης. Διακρίνει τρία είδη επιτήρησης που ασκούν οι ζωολογικοί κήποι: την απλή [*elementary surveillance*], όπου τα ζώα ονοματοδοτούνται και καταγράφονται εντός του ζωολογικού κήπου, την παγκόσμια καταγραφή των πληθυσμών των ειδών [*dataveillance*] και τον συλλογικό έλεγχο της αναπαραγωγής.

καιολογούν τον εγκλεισμό τους. Σε αντιστοιχία με άλλους τρόπους εγκάθειρξης, η αρχιτεκτονική του εγκλεισμού ακολουθεί κι εδώ τις αρχές της κατασταλτικής εξουσίας και συνεχούς επιτήρησης.³⁰ Σε αντίθεση, όμως, με τη μεταφορική απανθρωποποίηση που συντελείται στις υπόλοιπες δομές εγκλεισμού, εδώ η απανθρωποποίηση είναι φυσική, μέσα από τη μεταμόρφωση του ανθρώπου σε ζώο.³¹

Τόσο στην *Ιστορία της Τρέλας* όσο και στον *Αστακό* η πρακτική του εγκλεισμού έχει διπλή στοχοθεσία: αφενός τη συγκέντρωση όλων εκείνων των περιθωριοποιημένων ομάδων, λόγω της μη κανονικότητας που διαπνέει το σύνολο της ύπαρξής τους, προκειμένου να διατηρηθεί η ευταξία της κοινωνίας, και αφετέρου, να υποβληθεί το σύνολο των εκτρεπόμενων συνειδήσεων σε ένα διαρκές βλέμμα επιτήρησης, με σκοπό την όρθωση ενός θεραπευτικού λόγου για τον εξορθολογισμό του παραλόγου.³² Η αναμόρφωση δίνει την υπόσχεση της μελλοντικής επανένταξης στο κοινωνικό σώμα υπό τη μορφή του φυσιολογικού, αφού το εγκλειόμενο υποκείμενο ενταχθεί πρώτα σε ένα σύστημα καθυπόταξης, ελέγχου, κανονικοποίησης.³³

Παράλληλα, η επιδίωξη της ομοιότητας είναι υψίστης σημασίας, όχι μόνο για το σύστημα καθυπόταξης, αλλά και για το ίδιο το υποκείμενο που, έχοντας πλέον αποδεχτεί τους εξαναγκασμούς, έχει εγγραφεί μέσα του τη σχέση εξουσίας: στο εξής θα παίζει ταυτόχρονα και τους δύο ρόλους, το ίδιο το υποκείμενο θα γίνει καταστατική αρχή της ίδιας του της καθυπόταξης. Ο μόνος τρόπος για να γλιτώσουν οι ήρωες του Λάνθιμου είναι να επιλέξουν μια πολιτική ανυπακοής στο μικρόκοσμο της εγκάθειρξης.

Ωστόσο, με τη διαφυγή του πρωταγωνιστή ανακαλύπτουμε με

30. M. Foucault (2011).

31. Η Lisa Guenther (2012) αναλύει τη διαδικασία απανθρωποποίησης των κρατουμένων εντός της συνθήκης της απομόνωσης: μικροσκοπικά κελιά, γύμνια, ανοιχτές πόρτες με σκοπό τη θέαση στους άλλους συγκρατούμενους, όπως εκτίθενται τα ζώα στον ζωολογικό κήπο. Πολλοί κρατούμενοι παρουσιάζουν στερεοτυπικές συμπεριφορές, όπως τα ζώα στα κλουβιά. Μέσα από τη συγκεκριμένη ανάλυση μπορούμε να δούμε πώς οι φυλακισμένοι στις σύγχρονες δομές εγκλεισμού βιώνουν, πέρα από την κατασταλτική εξουσία της στέρησης της ελευθερίας, και μια βιοπολιτική εξουσία διαχείρισης του πληθυσμού με σκοπό την επίτευξη ενός ελάχιστου επιπέδου ευημερίας.

32. M. Foucault (2004α).

33. M. Foucault (2004β), 125-130.

απογοήτευση ότι το δάσος είναι το συμμετρικό άκρο του ξενοδοχείου και η κοινωνική του ρύθμιση είναι εξίσου καταπιεστική όσο αυτή στην οποία αντιτίθεται. Εδώ, δηλαδή, η «ελευθερία» των μοναχικών δεν είναι λιγότερο απαιτητική, τιμωρητική και αυταρχική σε σχέση με την κοινωνία που απορρίπτει και δεν επεμβαίνει λιγότερο στη ζωή των μελών της.³⁴ Στη θέση της ελευθερίας συναντάμε και πάλι τον αυταρχισμό: από την παράλογη καταπιεστική απαίτηση του ξενοδοχείου για αγάπη, στην απόλυτη απαγόρευσή της. Αντί για μια ντελεζική-γκουαταρική ουτοπία,³⁵ μια αβυσσαλέα δυστοπία χωρίς διαφυγή, ένα δυστοπικό όραμα *en abyme* που επαναλαμβάνει τον εφιάλτη του, διπλασιάζοντας συμμετρικά τη δομή του και δημιουργώντας έναν δυστοπικό κύκλο χωρίς διέξοδο.³⁶

Οι επιλογές που δίνονται στον πρωταγωνιστή είναι τρεις: είτε θα παρατήρει την τυφλή σύντροφό του, είτε θα τυφλώσει τον εαυτό του για να μείνει μαζί της, είτε δεν θα τυφλωθεί αλλά θα πει στη γυναίκα ότι το έκανε. Εν τέλει, η δυστοπία της ταινίας αποδίδει την πλασματική απεικόνιση μιας κοινωνίας στην οποία το κακό, οι αρνητικές κοινωνικές και πολιτικές εξελίξεις, επικρατούν, είτε ως σάτιρα των ουτοπικών προσδοκιών, τις πλάνες των οποίων επιχειρεί να αναδείξει, είτε ως κατάδειξη τρόπων ζωής που πρέπει σίγουρα να αποφύγουμε.³⁷ Το τέλος του Αστακού αφήνει στους θεατές να αποφασίσουν ποια πορεία θα ακολουθήσει ο πρωταγωνιστής.

6. Συζήτηση

Η ταινία του Λάνθιμου αντηχεί τη σημερινή αποξένωση των ανθρώπων, αμφισβητεί παγιωμένες αντιλήψεις, πεποιθήσεις και συναι-

34. K.B. Sharpe (2016).

35. Εδώ αναφερόμαστε στην έννοια της νομαδικής υποκειμενικότητας των Deleuze-Guattari, η οποία στο έργο τους χρησιμοποιείται για να ερμηνεύσει τον ελεύθερο στοχασμό που απελευθερώνει από προκαθορισμένες και τυποποιημένες προσεγγίσεις της ταυτότητας και της μεταμοντέρνας υποκειμενικότητας. Ο ορισμός του νομάδα δεν είναι αυτός της κατά κυριολεξία κινητικότητας και μετατόπισης, αλλά αυτός της «ανοιχτότητας» στην αλλαγή, στα ενδεχόμενα, της προθυμίας του υποκειμένου να γίνει ο Άλλος [become-other], ακολουθώντας τα ίχνη μιας εσωτερικής κυρίως μεταμόρφωσης μέσω των αναπαραστάσεων και των αναμνήσεων στη σκέψη. Βλ. G. Deleuze & F. Guattari (1987)· J. Bell (2011).

36. V. Ilić (2017).

37. G. Claes (2010).

σθήματα. Ωστόσο, υπάρχει βαθιά τρυφερότητα και στοργή προς την ευπάθεια και την ευθραυστότητα της ανθρώπινης ύπαρξης. Ο Αστακός μας ωθεί να αμφισβητήσουμε τις μεγάλες διαιρέσεις στις οποίες η κοινωνία μάς υποτάσσει, ανάμεσά τους και αυτή του ανθρώπινου και του μη ανθρώπινου ζώου. Επιδιώκει να ξεβολέψει το κοινό από την επανάπαυση στις ιδεολογικές του προκαταλήψεις, το ωθεί να αναγνωρίσει την εξημερωμένη ζωική του φύση, να αμφισβητήσει το κοινωνικό σύστημα αλλά και τον ρόλο του μέσα σε αυτό.

Εν τέλει, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι ο Αστακός αποτελεί μια φουκωική πραγματεία πάνω στην κοινωνική καταπίεση και αποξένωση, εκφρασμένες με τη μορφή της επιτήρησης για την «αποτροπή της μοναχικότητας». Ενώ, όμως, η αντιδογματική εργαλειοθήκη του Foucault χρησιμοποιεί την έννοια της «ζωοποίησης», για να μιλήσει για τον εξορθολογισμό της βίας κατά διαφόρων περιθωριοποιημένων ομάδων (των μη φυσιολογικών), ο ίδιος δεν έκανε ποτέ το περαιτέρω βήμα να αμφισβητήσει τη λογική του ειδικισμού που καθιστά δυνατή αυτή τη μήτρα καταπίεσης. Κάποιοι, μάλιστα, μελετητές θεωρούν ότι η φουκωική σκέψη είναι περιορισμένης χρησιμότητας για την επανεξέταση των ανθρώπινων σχέσεων με τα ζώα και το περιβάλλον, καθώς δείχνει όχι μόνο να ανέχεται, αλλά και να ενθαρρύνει την επικράτηση του ανθρώπου επί των ζώων.³⁸

Εντούτοις, οι φουκωικές έννοιες της πειθαρχίας, της κυβερνητικότητας και της βιοεξουσίας μπορούν να εφαρμοστούν εποικοδομητικά στο περιβάλλον, είτε για να γίνει κατανοητός ο κοινωνικός μηχανισμός της διαχείρισής του³⁹ είτε για να ασκηθεί κριτική στη φιλοσοφία και την πολιτική διαφορετικών τρόπων οικολογικής σκέψης και πρακτικής.⁴⁰ Ιδιαίτερα η διαχρονική θεωρία της βιοεξουσίας μπορεί να βρει εφαρμογή όχι μόνο στο επίπεδο της ανθρώπινης γνώσης και κατανόησης των ζώων, αλλά με έναν πιο άμεσο τρόπο που αφορά ρητά τους μηχανισμούς πειθαρχίας και διαχείρισης των ζώων ως όντων που ενεργούν και μπορούν να αντισταθούν.⁴¹ Περαιτέρω έρευνα προς αυτή την κατεύθυνση φαίνεται να αποτελεί πεδίο γόνιμου και διευρυμένου προβληματισμού σχετικά με τα ζητήματα που απασχολούν τη σύγ-

38. Βλ., για παράδειγμα, N. Levy (1999), 203-216· P. Cavalieri (2008), 97-123· G. Steiner (2013).

39. Βλ. E. Darier (1999)· A. Agrawal (2005).

40. Βλ. A. Peace (1997)· T. W. Luke (1997)· P. Rutherford (1999)· P. Alberts (2013).

41. C. Palmer (2004).

χρονη φιλοσοφική σκέψη, ιδιαίτερα στο πεδίο της περιβαλλοντικής ηθικής και της ηθικής των ζώων.

Βιβλιογραφία

- Foucault, M. (2004α): *Η Ιστορία της τρέλας*, μτφρ. Φ. Αμπατζοπούλου. Αθήνα: Ηριδανός.
- (2004β): «Πολιτική οικονομία του σώματος», στο Δ. Μακρυγιάννη (επιμ.), *Τα Όρια του σώματος: Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, μτφρ. Κ. Χατζηδήμου & Ι. Ράλλη. Αθήνα: Νήσος.
- (2007): *Ιστορία της Τρέλας στην κλασική εποχή*, μτφρ. Π. Μπουρλάκης. Αθήνα: Καλέντης.
- (2011): *Επιτήρηση και τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος. Αθήνα: Πλέθρον.
- Agamben, G. (2003): *The Open: Man and Animal*, transl. by K. Attell. Stanford: Stanford University Press.
- Agrawal, A. (2005): *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham: Duke University Press.
- Alaimo, S. (2003): «Discomforting Creatures: Monstrous Natures in Recent Films», in K. Armbruster & K. R. Wallace (eds.), *Beyond Nature Writing: Expanding the Boundaries of Ecocriticism*, Charlottesville: University Press of Virginia. Doi: <https://doi.org/10.1093/isle/10.1.296>.
- Alberts, P. (2013): «Foucault, Nature, and the Environment», in C. Falzon, T. O'Leary & J. Sawicki (eds), *A Companion to Foucault*, Oxford and Malden: Blackwell.
- Aristotle (1999): *Nicomachean Ethics*, transl. by T. Irwin, Indianapolis: Hackett.
- Baudrillard, J. (1994): *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bell, J. (2011): «Nomad Thought: Deleuze, Whitehead, and the Adventure of Thinking», in R. Faber & A. Stephenson (eds), *Secrets of Becoming: Negotiating Whitehead, Deleuze and Butler*, New York: Fordham University Press.
- Bell, M. (2011): «The Metaphysics of Modernism», in M. Levenson (ed.), *The Cambridge Companion to Modernism*, Cambridge: Cambridge University Press. Doi: <https://doi.org/10.1017/CCOL9781107010635.002>.

- Bellamy, E. & M. Beaumont (2009): *Looking Backward 2000-1887*, Oxford: Oxford University Press. Doi: <https://doi.org/10.1093/owc/9780199552573.003.00030>.
- Blair, S. (2011): «Modernism and the Politics of Culture», in M. Levenson (ed.), *The Cambridge Companion to Modernism*, Cambridge: Cambridge University Press. Doi: <https://doi.org/10.1017/CCOL9781107010635.007>.
- Braverman, I. (2012): «Zooveillance: Foucault Goes to the Zoo», *Surveillance & Society* 10, 2: 119-133. Doi: <https://doi.org/10.24908/ss.v10i2.4106>.
- Cavaleri, P. (2008): «A Missed Opportunity: Humanism, Anti-Humanism and the Animal Question», in J. Castricano (ed.), *Animal Subjects: An Ethical Reader in a Posthuman World*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Chrulew, M. & D. J. Wadiwel (2015): «Editors' Introduction: Foucault and Animals», in M. Chrulew & D. J. Wadiwel (eds), *Foucault and Animals*. Leiden: Brill. Doi: http://dx.doi.org/10.1163/9789004332232_002.
- Claeys, G. (2010): «The Origins of Dystopia: Wells, Huxley and Orwell», in G. Claeys (ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Doi: <https://doi.org/10.1017/ccol9780521886659.005>.
- Darier, E. (1999): *Discourses of the Environment*. Oxford and Malden: Blackwell.
- Deleuze, G. & F. Guattari (1987): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1976): *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (2008): *The Animal That Therefore I Am (Perspectives in Continental Philosophy)*, New York: Fordham University Press.
- (2009): *The Beast and the Sovereign*, Vol. 1, Chicago: University of Chicago Press.
- Dodman, B. (2015): «Film Review: The Lobster' Ridicules Society's Date-or-Die Mentality», in: *France 24*, October 28, <https://www.france24.com/en/20151027-cinema-lobster-couples-singles-yorgos-lanthimos-farrell-weisz-cannes>.

- Foucault, M. (1972): *The Archeology of Knowledge*, New York: Pantheon.
- (2006): *History of Madness*, transl. by J. Murphy & J. Khalfa. London: Routledge.
- Fürst von Lieven, A., M. Humar, & G. Scholtz (2020): «Aristotle's Lobster: The Image in the Text», *Theory in Biosciences* 140, 1: 1-15. Doi: <https://doi.org/10.1007/s12064-020-00322-6>.
- Guenther, L. (2012): «Beyond Dehumanization: A Post-Humanist Critique of Solitary Confinement», *Journal for Critical Animal Studies* 10, 2: 47-68. Doi: <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816679584.003.0006>.
- Ilić, V. (2017): «Dystopia-En-Abyme: Analysis of The Lobster's Narrative», *Issues in Ethnology and Anthropology* 12, 2: 467-487. Doi:<https://doi.org/10.21301/eap.v12i2.6>.
- Kean, J. (2015): «A Stunning Plurality: Unravelling Hetero- and Mononormativities through HBO's Big Love», *Sexualities* 18, 5-6: 698-713. Doi: <https://doi.org/10.1177/1363460714561718>.
- Lemm, V. (2009): *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. New York: Fordham University Press. Doi:<https://doi.org/10.2307/j.ctt13x024m>.
- Levy, N. (1999): «Foucault's Unnatural Ecology», in E. Darier (ed.), *Discourses of the Environment*. Oxford and Malden: Blackwell.
- Lippert, A. M. (2008): *Electric Animal: Toward a Rhetoric of Wildlife*, Minneapolis: Minnesota University Press. Doi:<https://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttv0fh>.
- Luke, T. (1997): *Ecocritique: Contesting the Politics of Nature, Economy, and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Maxwell, A. (1999): *Colonial Photography*. London: Leicester University Press.
- Nietzsche, F. (1969): *Thus Spoke Zarathustra*, transl. by R. J. Hollingdale. New York: Penguin.
- (1989a): *The Genealogy of Morals and Ecce Homo*, transl. by W. Kaufmann & R. J. Hollingdale. New York: Vintage.
- (1989b): *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, transl. by W. Kaufmann. New York: Vintage Books.
- (1996): *Nietzsche: Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, ed. by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press. Doi: <https://doi.org/10.1215/9780822374213>.
- Palmer, C. (2004): «Madness and Animality in Michel Foucault's

- Madness and Civilization», in M. Calarco & P. Atterton (eds), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*. London: Continuum.
- Peace, A. (1997): «Governing the Environment: The Programs and Politics of Environmental Discourse», in C. O'Farrell (ed.), *Foucault: The Legacy*. Kelvin Grove: Queensland University of Technology.
- Purtschert, P. (2013): «The Return of the Native: Racialised Space, Colonial Debris and the Human Zoo», *Identities* 22, 4: 508-523. Doi: <https://doi.org/10.1080/1070289x.2014.944183>.
- Rothfels, N. (2002): *Savages and Beasts, The Birth of the Modern Zoo*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Russell, L. (2001): *Savage Imaginings*. Melbourne: Australian Scholarly Publishers, 2001).
- Rutherford, P. (1999): «The Entry of Life into History», in E. Darier (ed.), *Discourses of the Environment*. Oxford and Malden: Blackwell.
- Sharpe, K. B. (2016): «The Lobster: Debt, Referenda and False Choices», *BLIND FIELD: A Journal of Cultural Inquiry*, <https://blindfield-journal.com/2016/07/01/the-lobster-debt-referenda-and-false-choices>.
- Shukin, N. (2009): *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Steiner, G. (2013): *Animals and the Limits of Postmodernism*. New York: Columbia University Press.
- Still, A. & I. Velody (1992): *Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's 'Histoire de la Folie'*. London: Routledge. Doi:<https://doi.org/10.4324/9780203208274>.
- Thurman, L. (2012): *L'invention du sauvage: Exhibitions*. Paris: Actes Sud and Musee du quai Branly.
- Whatmough, J. (1960): «Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Hjalmar Frisk», *Classical Philology* 55, 1: 74-75. Doi: <https://doi.org/10.1086/364458>.
- Wiley, A. (2016): *Undoing Monogamy: The Politics of Science and the Possibilities of Biology*. Durham: Duke University Press Books.
- Wolfe, C. (2012): *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: The University of Chicago Press.

Abstract

REASON WITHIN DYSTOPIA: THE REDUCTION OF HUMANS TO
TAMED ANIMALS AND THE DEPICTION OF THIS STATE
IN THE POST-MODERN SOCIETY OF *THE LOBSTER*
BY YORGOS LANTHIMOS

The dystopian narrative of the film *The Lobster* functions as a critique of modern society and reveals the dichotomies at the core of heterogeneous cultural mythologies, rendering the film as political art. This paper attempts an investigation of the ontological transition from human to animal, as well as an investigation of the pressure to comply with predetermined standards, through the establishment of a new biopolitical realm of control and surveillance. In the post-modern dystopian society of Lanthimos, the animal transformation of the incarnate signifies a new social Darwinism through the rationalization of violence that promises a future reintegration into the social body, after the enclosed subject first enters a system of normalization. The only escape can come through political disobedience in the face of the microcosm of incarceration.

Ο ΕΙΔΙΣΜΟΣ ΩΣ ΑΠΑΡΧΗ ΤΟΥ ΡΑΤΣΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΕΘΙΜΑ ΠΟΥ ΣΧΕΤΙΖΟΝΤΑΙ ΜΕ ΤΑ ΖΩΑ

ΔΗΜΗΤΡΑ ΜΠΛΕ, ΙΩΑΝΝΑ-ΠΑΝΑΓΙΩΤΑ ΠΕΡΔΙΚΑΡΗ,
ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΤΖΑΜΑΛΗΣ*

1. Ειδισμός και ρατσισμός

Ο όρος *ειδισμός* [speciesism] χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τον Richard Ryder το 1970 για να περιγράψει την υποτίμηση των «άλλων» ζώων από τον άνθρωπο, η οποία μπορεί να εκφραστεί όχι μόνον ως απλή διάκριση, αλλά και ως καταπίεση, εκμετάλλευση, ή αδικία.¹ Καθιερώθηκε, όμως, από τον Peter Singer στο βιβλίο του *Η απελευθέρωση των ζώων*, όπου ορίζεται ως είδος προκατάληψης που διακρίνει τα μέλη ενός είδους υπέρ των συμφερόντων τους και ενάντια στα μέλη άλλων ειδών.² Ο ειδικτής είναι προκατειλημμένος υπέρ των ανθρώπων, όπως αντίστοιχα ο ρατσιστής υπέρ των μελών της φυλής του και ο σεξιστής υπέρ των μελών του φύλου του.³

Ρατσισμός θεωρείται «η κοινωνική ή πολιτική πρακτική διακρίσεων, που βασίζεται στο δόγμα της ανωτερότητας μιας φυλής, μιας εθνικής ή κοινωνικής ομάδας και στην καλλιεργημένη αντίληψη των μελών της ότι οφείλουν να περιφρουρήσουν την αμιγή σύσταση, την καθαρότητα της ομάδας τους καθώς και τον κυριαρχικό τους ρόλο

* Η Δήμητρα Μπλε, η Ιωάννα-Παναγιώτα Περδικάρη και ο Γεώργιος Τζαμαλής είναι φοιτητές του ΔΠΜΣ «Ζώα: Ηθική, Δίκαιο, Ευζωία», το οποίο συνδιοργανώνεται από το Τμήμα Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ και το Ελληνικό Ινστιτούτο Παστέρ.

1. R. Ryder (2011).

2. Δ. Κουντάκη (2019).

3. Σ. Καραγεωργάκης (2016), 51.

έναντι των υπόλοιπων φυλετικών, εθνικών, κοινωνικών κ.λπ. ομάδων, που θεωρούνται από αυτά κατώτερες».⁴

2. Η γέννηση του ειδισμού

Μπορεί ο όρος *ειδισμός* να καθιερώθηκε πρόσφατα, η έννοια που εκφράζει, όμως, υφίσταται από την αρχαιότητα, καθώς οι έλληνες φιλόσοφοι διατυπώνουν έντονα την ανάγκη να υιοθετηθούν διαχωρισμοί που βασίζονται κυρίως στη μορφή και τον λόγο. Εμβληματικότερη όλων είναι η διάκριση των ανθρώπων από τα υπόλοιπα έμβια όντα, τα οποία αποτέλεσαν αντικείμενο ενδελεχούς μελέτης από αρκετούς στοχαστές, κυρίως λόγω της έντονης μορφικής διαφοροποίησής τους από τον άνθρωπο. Ο Αριστοτέλης κατέληξε στο συμπέρασμα ότι τα μη ανθρώπινα ζώα δεν διαθέτουν ιδιωτικά συμφέροντα, συνεπώς ταξινομούνται σε πολύ κατώτερη θέση σε σχέση με τους ανθρώπους στη μεγάλη αλυσίδα της ύπαρξης, λόγω του υποτιθέμενου ανορθολογισμού τους. Ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος που προσπάθησε να δημιουργήσει μια ταξινομική κατηγοριοποίηση και ιεράρχηση των ζώων. Αντιλήφθηκε ορισμένες ομοιότητες μεταξύ των ανθρώπων και άλλων ειδών και ανέπτυξε ένα είδος «ψυχολογικού συνεχούς», αναγνωρίζοντας ότι τα ανθρώπινα και τα μη ανθρώπινα ζώα διαφέρουν μόνο ως προς τον βαθμό στον οποίον διακρίνονται από ορισμένες ιδιότητες. Παρ' όλα αυτά, αρνείται τη λογικότητα και την ηθική ισότητα στα ζώα. «Τα φυτά δημιουργούνται για χάρη των ζώων», έγραψε, «και τα ζώα για χάρη των ανθρώπων».⁵ Κατέληξε έτσι στο συμπέρασμα ότι ο άνθρωπος είναι κυρίαρχος στην ιεραρχική δομή που εισηγείται, και τούτο λόγω της δυνατότητάς του να χρησιμοποιεί τον ορθό λόγο. Οι Στωικοί ασπάζονται την ίδια άποψη: τα ζώα δεν μπορεί να έχουν όμοια αντιμετώπιση με τους ανθρώπους, καθώς δεν μετέχουν της κοινότητας των έλλογων όντων λόγω της φύσης τους.⁶

Μέχρι εδώ, λοιπόν, παρατηρούμε τον διαχωρισμό ανθρώπων και μη ανθρώπινων ζώων και την προσπάθεια εστίασης στις διαφορές, κάτι που είναι δικαιολογημένο, καθώς η έντονη διαφορά στη μορφολογία, η υποτιθέμενη έλλειψη επικοινωνίας, αλλά και η ικανότητα για έναν αυτάρκη και ανεξάρτητο βίο αποτελούν σίγουρα αντικείμενο απορίας

4. Γ. Μπαμπινιώτης (2002).

5. Αριστοτέλης (2009), 1, 1256b 7-8.

6. *Stoicorum Veterum Fragmenta* 346, 85.

και μελέτης. Ωστόσο, ήδη από την αρχαιότητα υιοθετούνται και άλλες διακρίσεις, αυτή τη φορά στο πλαίσιο της ανθρώπινης κοινωνίας.

3. Διακρίσεις μεταξύ ανθρώπων

Παρακάτω θα δούμε κάποιους διαχωρισμούς που κάνουν έντονα την εμφάνισή τους στην αρχαιότητα. Παρ' όλο που μέχρι τώρα είδαμε τη διάκριση λόγω των διαφορών που έχουν κάποιοι έμβιοι οργανισμοί σε σχέση με τα ανθρώπινα όντα, φαίνεται ότι η θεωρία του ειδικισμού αποτελεί το έναυσμα για την εμφάνιση ή ακόμη και την ενίσχυση ενός πρωτο-ρατσιστικού φαινομένου, στο πλαίσιο του οποίου η κοινότητα των Ελλήνων φαίνεται να στρέφεται ιδιαίτερα εναντίον των χαρακτηρισμένων ως «βάρβαρων» Περσών και Αιγυπτίων. Επιπλέον, ως παράδειγμα μπορούν επίσης να αναφερθούν οι γυναίκες στην ελληνική κοινωνία, οι οποίες ήταν κατηγορηματικά αποκλεισμένες και περιθωριοποιημένες εξαιτίας της υποτιθέμενης βιολογικής ανεπάρκειάς τους. Ανάλογη περίπτωση συνιστά και η περιθωριοποίηση των σκλάβων.

Οι δισμοί «πολιτισμένος»-«βάρβαρος» και «ανώτερος»-«κατώτερος» αποτελούν ένα από τα πρώτα στερεότυπα ρατσιστικού αποκλεισμού. Ο πρώτος διαμορφώνει την ιδέα της συμμετοχής σε μια ομάδα υπεροχής για τους κοινωνικά ομοιογενείς πληθυσμούς έναντι των υπόλοιπων «απολίτιστων». Ο δεύτερος λειτουργεί εσωτερικά της «πολιτισμένης» κοινότητας διαμορφώνοντας (υπο)σχέσεις εξουσίας επ' απειλή της κοινωνικής μεταμόρφωσης. Και οι δύο έννοιες απέκτησαν φιλοσοφικό υπόβαθρο κατά την ελληνική αρχαιότητα, στη σκέψη της οποίας υπονοείται ότι η κοινωνία βελτιώνεται βιολογικά από την ύπαρξη του στερεότυπου της κατωτερότητας. Ο Πλάτων υποστηρίζει ότι η επιτυχής ανατροφή των ευγενών ανθρώπων έχει ως προϋπόθεση το «οι άριστοι να συνευρεθούν με τους άριστους».⁷ Δικαίωμα στην εκπαίδευση, επιδιώκοντας τον κυβερνήτη-φιλόσοφο που θα ηγηθεί μιας δίκαιης πολιτείας, διαθέτουν μόνο τα προερχόμενα από τέτοιες σχέσεις παιδιά, ενώ απορρίπτονται τα υπόλοιπα, των κατώτερων και φτωχών συμπεριλαμβανομένων. Με την αλληγορία του σπηλαίου στην *Πολιτεία* ο Πλάτων επισημαίνει το χρέος των φιλοσόφων προς το κράτος. Η ταυτοποίηση των κατώτερων στο εσωτερικό της κοινωνίας

7. Πλάτων (2015): 459d.

σηματοδοτεί τη μετάβαση από την κοινωνική στη ρατσιστική διάκριση για τους μετέχοντες στην κατώτερη κοινωνική τάξη.

Από την πλευρά του ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι όλοι σχεδόν οι τεχνίτες πρέπει να ανήκουν στους σκλάβους και πως ένα λειτουργικό κράτος δεν θα έπρεπε να διαθέτει πολίτες που να είναι τεχνίτες.⁸ Το στερεότυπο του «βάρβαρου» δεν αποδίδει την πλήρη αξία της ανθρώπινης ύπαρξης στους υποταγμένους «άλλους», ερμηνεύοντας το γεγονός πως αυτοί κατέστησαν σκλάβοι βάσει του ότι δεν διαθέτουν λογική και η συμπεριφορά τους προς τους λογικούς μοιάζει με τη συμπεριφορά των ζώων προς τους ανθρώπους. Στη σύγχρονη κοινωνία οι κατώτερες τάξεις αποτελούν χρήσιμο εργατικό δυναμικό από τη μια πλευρά, αλλά και φθαρμένο και απρόσφορο τμήμα του πληθυσμού από την άλλη.

Αξιοσημείωτη είναι η συμπεριφορά απέναντι στα άτομα με ειδικές ανάγκες ή αναπηρίες. Η ύπαρξή τους ξεκινά από τη στιγμή που εμφανίστηκε το ανθρώπινο είδος στη Γη. Σε κάθε εποχή, όμως, η κοινωνία τα αντιμετώπιζε διαφορετικά, ανάλογα και με τα επικρατούντα συμφέροντα και δοξασίες. Η βρεφοκτονία, οι βασανισμοί, το μαστίγωμα, οι ξυλοδαρμοί, η εγκατάλειψη, η απομόνωση, τα ιδρύματα, οι φυλακές, τα άσυλα, ο εμπαιγμός, η εκμετάλλευση, η φιλανθρωπία, η ελεημοσύνη, η προστασία, η φροντίδα, ο σεβασμός είναι μερικά από τα στάδια της εξέλιξης στην αντιμετώπιση των «διαφορετικών» αυτών ατόμων.

Κατά την αρχαιότητα και πιο συγκεκριμένα στη Σπάρτη, σύμφωνα με τον Πλούταρχο, το γεννημένο παιδί που ήταν ασθενικό και δύσμορφο, το έστελναν στις λεγόμενες Αποθέτες, ένα βαρβαρικό τρόπο κοντά στον Ταϋγετο, διότι πίστευαν πως το παιδί που δεν έχει γεννηθεί υγιές και εύρωστο ήταν καλύτερα και για το δικό του συμφέρον, αλλά και για εκείνο της πόλης, να μη ζει.⁹ Στην αρχαία Αθήνα, εντούτοις, τα άτομα με αναπηρίες όχι μόνο τύγχαναν ιδιαίτερης αντιμετώπισης, αλλά λάμβαναν και επίδομα υπέρ αδυνάτων. Είναι γεγονός, πάντως, ότι η πρώτη επιστημονική θεώρηση και αντιμετώπιση του θέματος των «διαφορετικών» ατόμων γίνεται από τον Ιπποκράτη κατά τον 4^ο π.Χ. αιώνα, ο οποίος απέδιδε την αναπηρία όχι σε θεούς και δαίμονες, αλλά σε κάποια ασθένεια. Ασχολήθηκε,

8. Αριστοτέλης (2009): VII, 1329a 12-13.

9. Πλούταρχος (1864), 16, 1-3.

μάλιστα, ο ίδιος με τους ψυχικά ασθενείς και με άτομα με νοητική υστέρηση. Ακόμα και κατά τη ρωμαϊκή περίοδο οι πλούσιοι φιλοξενούσαν άτομα με αναπηρίες στα σπίτια τους και τα χρησιμοποιούσαν ως υπηρέτες ή γελωτοποιούς, συνήθεια που συνεχίστηκε στην Ευρώπη για πολλούς αιώνες.

Παρ' ότι, λοιπόν, οι άνθρωποι με ειδικές ανάγκες ανήκουν αναμφίβολα στο ανθρώπινο είδος, παρατηρούμε ότι από την αρχαιότητα, ακόμη και με στοιχεία απ' τη μυθολογία, η εκάστοτε ιδιαιτερότητα, που θεωρείται ότι αποκλίνει από το «φυσιολογικό», τους κατατάσσει αυτομάτως στην κατηγορία του «αναπήρου» και τους θέτει στο περιθώριο της κοινωνίας. Στην αρχαία Αθήνα εμφανίστηκε πρώτη φορά η παροχή «επιδόματος», γεγονός που καταλήγει να είναι μια ακόμη έκφραση υποτίμησης και αποκοπής των ατόμων με ειδικές ανάγκες από τις κοινωνικές υποχρεώσεις και την εργασία.

4. Μη ειδικτική προσέγγιση

Στον αντίποδα βρίσκονται αρκετοί αρχαίοι φιλόσοφοι που αναγνωρίζουν ότι τα ζώα ανήκουν σε διαφορετικό είδος από αυτό των ανθρώπων, αλλά θεωρούν ότι αυτό δεν δικαιολογεί να αντιμετωπίζονται ως κατώτερα όντα και να θανατώνονται. Ο Πυθαγόρας, ο Πλούταρχος, ο Πορφύριος και ο Θεόφραστος ήταν κατ' επιλογήν χορτοφάγοι.¹⁰ Είχαν υιοθετήσει τη φυτοφαγία καθώς θεωρούσαν ότι ο εξαγνισμός της ψυχής ήταν εφικτός μόνο με την αποφυγή της ζωοφαγίας. Όσοι δεν κατάφεραν να απαλλαγούν από την κακή διατροφική συνήθεια, που στερεί τη ζωή εμφύχων, αντιμετωπίζονταν ως υποταγμένοι στην επιφανειακή λατρεία της σάρκας και στις επιπόλαιες ηδονές των θνητών.¹¹ Υπέρτατη αξία εκείνη την εποχή αποδιδόταν στην ψυχή· για αυτό και ο Πορφύριος επιδίωξε να αποδείξει ότι τα ζώα είναι έμψυχα όντα που έχουν χαρακτηριστικά, συναισθήματα, λογική, συμπεριφορά και λόγο διαφορετικά από αυτά των ανθρώπων, αλλά όχι με μικρότερη αξία.¹²

Δεν νομιμοποιούμαστε να θεωρούμε κάποιον κατώτερό μας λόγω των διαφορετικών χαρακτηριστικών του, και την άποψη αυτή του Πορφύριου ασπάζονται αρκετοί σύγχρονοι φιλόσοφοι, μεταξύ των

10. J.H. Franklin (2007).

11. Πλούταρχος (1996)· Σ. Καραγεωργάκης (2016).

12. Πορφύριος (2005).

οποίων και ο Tom Regan. Οι δύο φιλόσοφοι, από διαφορετική πλευρά ο καθένας, προσπαθούν να αποδείξουν ότι η ζωή των ζώων είναι ισότιμη και ισάξια με αυτή των ανθρώπων. Για τον πρώτο τα ζώα πρέπει να αντιμετωπίζονται δίκαια γιατί είναι έμφυχα όντα, ανεξάρτητα του εάν μπορούν ή αδυνατούν να συμπεριφερθούν με δίκαιο τρόπο ή να συμμετάσχουν στο ανθρώπινο δίκαιο.¹³ Ο Regan στο βιβλίο του *The Case for Animal Rights* αναφέρει τα παρακάτω:

Γνωρίζουμε ότι πολλά –στην κυριολεξία δισεκατομμύρια– από αυτά τα ζώα είναι υποκείμενα μιας ζωής [...] και έτσι, αν έχουμε εμείς εγγενή αξία, τότε έχουν κι αυτά. Και αφού, προκειμένου να βρούμε την καλύτερη θεωρία για τα καθήκοντά μας προς τους άλλους, πρέπει να αναγνωρίσουμε την ίση εγγενή αξίας μας ως άτομα, τότε ο ορθός λόγος –όχι η συγκίνηση, ούτε το συναίσθημα, αλλά ο ορθός λόγος– μας αναγκάζει να αναγνωρίσουμε την ίση εγγενή αξία αυτών των ζώων και, μαζί με αυτό, το ίσο δικαίωμά τους να αντιμετωπίζονται με σεβασμό.¹⁴

Μπορεί να ειπωθεί ότι και στις δύο θεωρίες οι φιλόσοφοι δεν δέχονται την αντικειμενοποίηση των ζώων και πιστεύουν ότι πρέπει να αποδοθούν κάποια δικαιώματα σε όλα τα έμβια όντα του πλανήτη, διότι η ζωή διαθέτει εγγενή αξία από μόνη της και έτσι πρέπει να της φερόμαστε, κάτι που ξεχνάμε εμείς οι άνθρωποι πολλές φορές, όχι μόνο όταν πρόκειται για κάποιο άλλο είδος, αλλά ακόμα και για το ίδιο το είδος μας.

Στην ιστορία υπάρχουν πολλά παραδείγματα ειδικτικού διαχωρισμού με ακραίους βασανισμούς αλλά και υποτίμηση της ζωής σε ομάδες ανθρώπων με μόνο κριτήριο τη φυλή, τη σεξουαλικότητα, το φύλο, τη νοητική ή σωματική αρτιμέλεια. Αν και η δουλεία στην Αμερική καταργήθηκε το 1865, έπρεπε να περάσουν περίπου 100 χρόνια για να μπορέσουν οι Αφροαμερικανοί να απολαύσουν, μετά από σκληρούς αγώνες, πλήρη πολιτικά δικαιώματα και ισότητα ως μέλη της αμερικανικής κοινωνίας. Ο Martin Luther King Jr. υπερασπιζόμενος τα δικαιώματα των εγχρώμων στις Ηνωμένες Πολιτείες τη δεκαετία του 1960 δήλωσε: «Η αδικία οπουδήποτε απειλεί τη

13. Στο ίδιο.

14. T. Regan (1983), 71.

δικαιοσύνη παντού».¹⁵ Από την αρχαιότητα, ακόμα μέχρι πριν από τον 19^ο αιώνα η θέση των γυναικών στην κοινωνία αλλά και στην οικογένεια ήταν προδιαγεγραμμένη και περιορισμένη. Το ίδιο σκληρά έπρεπε να αγωνιστεί και το γυναικείο φύλο για να αποκτήσει δικαίωμα ψήφου και ίσα πολιτικά δικαιώματα με τους άνδρες.

Ο ειδισμός και ο ρατσισμός μπορούν να θεωρηθούν ως δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, και πάνω στη βάση αυτή στηρίζεται η αποτελεσματικότερη αντιμετώπιση αμφοτέρων. Αυτό που διαφοροποιείται είναι το αντικείμενο των διακρίσεων, τα μη ανθρώπινα ζώα στην πρώτη περίπτωση, οι άνθρωποι στη δεύτερη. Παρά τη διαφορετική «εξέλιξη» τους στην πάροδο των χρόνων, οι διακρίσεις αυτές επιβιώνουν μέχρι σήμερα, με άξονά τους κυρίως το δίπολο φόβος (για το διαφορετικό, το «ξένο») και εκμετάλλευση, με την τελευταία ενίοτε να είναι διττή: εκμετάλλευση όχι μόνο όσων είναι «διαφορετικοί», αλλά και του ίδιου του φόβου ή της άγνοιας των «ομοίων» για τους «άλλους», με σκοπό την περαιτέρω ηθική νομιμοποίηση της διάκρισης και την ενίσχυσή της.

Παρά τα βήματα προόδου που έχουν συντελεσθεί τόσο στο επίπεδο των θεσμών όσο και σε αυτό της κοσμοθεωρίας, κυρίως στις δυτικές κοινωνίες κατά τα τελευταία χρόνια (κατάργηση δουλείας, ισότητα γυναικών, ισότητα εγχρώμων, ελευθερία θρησκείας, απενοχοποίηση της σεξουαλικής διαφορετικότητας, καλύτερη αντιμετώπιση των μη ανθρώπινων ζώων), ειδικτικές και ρατσιστικές αντιλήψεις και συμπεριφορές εξακολουθούν να υφίστανται μεταλλαγμένες και επικαιροποιημένες.

Κύριο τροφοδότη τους αποτελούν τα μέσα ενημέρωσης, που αναπαράγουν (άκριτα – ή, μήπως, στοχευμένα;) διαρκώς στερεότυπα της μορφής «αλλοδαπός εγκληματίας», «παράνομος μετανάστης», «φανατικός ισλαμιστής» ή «φανατικός χριστιανός», υποκαθιστώντας στη συνείδηση του κόσμου το θρυλικό 25ο κινηματογραφικό καρέ (το οποίο θεωρείται πως μπορεί να περνά κρυφά μηνύματα στο υποσυνείδητο, όντας μη άμεσα αντιληπτό από το ανθρώπινο μάτι). Κύριο όπλο αντιμετώπισης είναι η γνώση: η κριτική εξέταση των πληροφοριών με επιδίωξη της διατύπωσης διαφορετικών απόψεων, επικοινωνία, πραγματική συζήτηση με άλλους, κάτι που προϋποθέτει ανοχή στα δικά τους πιστεύω και ανοιχτή σκέψη. Η αποτελεσματικότητά

15. <https://gr.humanrights.com/voices-for-human-rights/champions-human-rights.html>.

των παραπάνω τεκμαίρεται από την ομολογία αρκετών σπουδαίων στοχαστών, όπως ο Peter Singer,¹⁶ ότι η υιοθέτηση τέτοιων στάσεων αποτέλεσε το εφαλτήριο ώστε αυτοί να αλλάξουν πεποιθήσεις ή και τρόπο ζωής. Οι παγιωμένες πεποιθήσεις, όμως, μεταβάλλονται αργά και με δυσκολία, γεγονός που καθίσταται εμφανές στα έθιμα που σχετίζονται με τα ζώα και εξακολουθούν να κυριαρχούν στην κουλτούρα των κοινωνιών.

5. Έθιμα που σχετίζονται με τα ζώα

Έθιμο: η παγιωμένη συνήθεια κοινωνικής ομάδας, που διαμορφώθηκε από μακρά παράδοση και επιβίωσε από γενιά σε γενιά. Ήθη: καθιερωμένα πρότυπα κοινωνικής συμπεριφοράς που επικρατούν σε ένα σύνολο ή το καθορίζουν ως χαρακτηριστικά της φύσης, της ιδιοσυγκρασίας ή της πολιτισμικής ταυτότητας των μελών του. Ήθη και έθιμα: το σύνολο των ενεργειών και των κανόνων κοινωνικής συμπεριφοράς κάθε κοινωνικής ομάδας, που κληρονομούνται από την παράδοση.¹⁷

Ήθη αποκαλούνται οι αντιλήψεις που έχει μια κοινωνία ως προς την ηθική και κοινωνική της συμπεριφορά. Είναι, δηλαδή, οι άγραφοι νόμοι που ορίζουν τη συμπεριφορά όλων όσων θέλουν να αποτελούν μέλη της κοινωνίας αυτής. Τα ήθη μπορούν ν' αλλάζουν από τόπο σε τόπο, αλλά και να μεταβάλλονται μέσα στον χρόνο, πάντα όμως θα αντικατοπτρίζουν την κρατούσα ηθική της κοινωνίας. Είναι οι αξίες, οι σχέσεις, οι νοοτροπίες, οι συμπεριφορές που χαρακτηρίζουν μια εποχή. Όλα αυτά αποτελούν ένα είδος κανόνων και νόμων, μια μορφή δικαίου, άγραφου, που θα μπορούσε να ονομαστεί εθιμικό.¹⁸ Όταν οι αντιλήψεις αυτές εκφράζονται με πράξεις και επαναλαμβάνονται σταθερά σε βάθος χρόνου έχοντας τελεστική μορφή τότε γίνονται έθιμα. Δηλαδή, τα έθιμα είναι παγιωμένες συνήθειες που ρυθμίζουν τη ζωή μιας κοινωνικής ομάδας. Μένουν στάσιμα, έχουν ισχύ στον χρόνο και μεταβάλλονται σε βάθος χρόνου λόγω κοινωνικών, τεχνολογικών, πολιτισμικών, πολιτιστικών και άλλων αλλαγών.

Το πιο γνωστό παράδειγμα εθίμου που συνοδεύεται από βίαιη αντιμετώπιση ή/και θανάτωση ζώων είναι οι ταυρομαχίες. Κάθε χρόνο

16. P. Singer (2018), 47-48.

17. Γ. Μπαμπινιώτης (2002).

18. Χ. Αντωνοπούλου (2020), 12.

χιλιάδες ταύροι βασανίζονται και θανατώνονται, κυρίως στην Ισπανία, αλλά και σε άλλες χώρες, στο όνομα των τοπικών παραδόσεων και της διασκέδασης των θεατών. Ο ταύρος από τη φύση του είναι ένα ήσυχο ζώο. Η μόνη περίπτωση που θα χρησιμοποιήσει βία, θα είναι για να επιτεθεί σε κάποιον άλλο ταύρο, για την κυριαρχία στο κοπάδι ή προκειμένου να διεκδικήσει το ταίρι του σε περίοδο ζευγαρώματος. Στην αρένα, όμως, ο ταύρος εμφανίζεται επιθετικός και πάρα πολύ θυμωμένος. Αυτό οφείλεται στα όσα έχουν προηγηθεί: απομόνωση χωρίς φαγητό και νερό σε σκοτεινά κλουβιά, με αποτέλεσμα τη σύγχυση, τον πανικό και την επιθετικότητα του ζώου. Βέβαια το συγκεκριμένο έθιμο είναι το πιο γνωστό, ενώ υπάρχουν αρκετά ανά τον κόσμο όπου ο ταύρος λόγω του μεγέθους, αλλά κυρίως λόγω της ηρεμίας του γίνεται θύμα κάποιας «παράδοσης» (el toro júbilo, toro de lavega, ukeweshwama, gadhimai, η θυσία του ταύρου).

Ένα άλλο βίαιο/βάνασο έθιμο είναι το nemthuong, που λαμβάνει χώρα στην ομώνυμη πόλη στο Βιετνάμ, στο πλαίσιο παραδοσιακής γιορτής στα τέλη Ιανουαρίου ή στις αρχές Φεβρουαρίου. Ένα γουρούνι περιφέρεται γύρω από το χωριό, περιορισμένο σε μια μεταλλική κατασκευή, με τη συνοδεία κόσμου και μουσικής. Όντας ήδη τρομοκρατημένο και φοβισμένο από την περιφορά, εναποτίθεται στο έδαφος και ακινητοποιείται με σχοινιά που κρατούν τεντωμένα τα πόδια του. Το γουρούνι τρομαγμένο προσπαθεί να ξεφύγει, κουνώντας τα άκρα του και σκούζοντας. Στη συνέχεια ένας άνδρας βυθίζει ένα τεράστιο μαχαίρι στον θώρακα του ζώου, ενώ ο κόσμος εκστασιασμένος γελά δυνατά και φωνάζει. Μετά την αρχική τομή ξεκινά να το χτυπά επανειλημμένα στο θώρακά του, μέχρι να κοπεί το σώμα του στα δύο. Συνήθως απαιτούνται επτά χτυπήματα, κατά τη διάρκεια των οποίων το ζώο σπαρταρά από τον πόνο και την απελπισία μέχρι να ξεφυγήσει, ενώ το πλήθος συνεχίζει να ζητωκραυγάζει εκστασιασμένο. Όταν το ζώο πια κοπεί στα δύο, οι παρευρισκόμενοι τρέχουν να βουτήξουν χαρτονομίσματα μέσα στο αίμα, ελπίζοντας, από ό,τι λέγεται, σε μια καλή τύχη.

Άλλο παράδειγμα είναι το εξαιρετικά ήσυχο και φιλικό γαϊδούρι, που έχει σημαντικό ρόλο στο φεστιβάλ Pero Palo, στην Ισπανία. Στην ουσία πρόκειται για την επέτειο του εορτασμού της θανατικής καταδίκης ενός βιαστή, που πραγματοποιήθηκε τον Μεσαίωνα. Κατά το φεστιβάλ αυτό αναπαρίσταται η περιφορά του βιαστή στους δρόμους, πάνω σε ένα γαϊδουράκι, καθώς οδηγείται στην εκτέλεσή

του. Το επίκεντρο της οργής και του θυμού των παρευρισκόμενων, δεν αποτελεί φυσικά το άτομο που υποδύεται τον βιαστή, αλλά το αβοήθητο γαϊδουράκι. Το πλήθος ξεσπά με απόλυτη βιαιότητα στο ανυπεράσπιστο ζώο, το οποίο υποβάλλεται σε ένα τελετουργικό, που πολύ συχνά το αφήνει σοβαρά τραυματισμένο, κουτσό ή και νεκρό από τα χτυπήματα. Το γαϊδουράκι περιφέρεται στους ασφυκτιούντες από τον κόσμο δρόμους της πόλης δεχόμενο αλλεπάλληλα χτυπήματα, κλωτσιές και δαγκωνιές, τόσο από τον αναβάτη του, όσο και από τους υπόλοιπους ανθρώπους, οι οποίοι βασανίζουν γελώντας το ανήμπορο ζώο. Το γαϊδουράκι στην προσπάθειά του να ξεφύγει, συναντά την αντίσταση του κόσμου, ο οποίος του τραβά με δύναμη και βίαια την ουρά, με αποτέλεσμα αυτή να σπάει και το ζώο να βιώνει αφόρητους πόνους. Κάποιοι άλλοι, φτάνουν σε σημείο να δαγκώνουν τα αυτιά του δύστυχου ζώου, με πρωτοφανές μίσος. Το σκηνικό της απόλυτης κόλασης που βιώνει το ανυπεράσπιστο ζώο συμπληρώνεται από ήχους τυμπάνων, βαρελότα που σκάνε στα πόδια του και πυροβολισμούς στον αέρα. Όλα αυτά φυσικά εντείνουν την αγωνία και το φόβο του.

Ένα ακόμη έθιμο που περιλαμβάνει βασανισμό ζώου, εν προκειμένω σκυλιών, πραγματοποιείται στο χωριό Brodilevo στη Βουλγαρία στις 6 Μαρτίου και υποτίθεται ότι μέσω αυτού διώχνονται από το χωριό τα ανίερα πνεύματα της άνοιξης. Συνήθως λαμβάνει χώρα σε ποτάμια ή ρυάκια, όπου και στήνονται δύο πάσσαλοι οι οποίοι ενώνονται με ένα χοντρό σκοινί. Το σκοινί αυτό τυλίγεται έτσι ώστε να σχηματιστεί μια περιστρεφόμενη θηλιά. Το «έθιμο» απαιτεί να περαστούν τα σκυλιά μέσα σε αυτή τη θηλιά και αφού οι παριστάμενοι σφίξουν το σκοινί, το αφήνουν και οι δύστυχοι σκύλοι περιστρέφονται με μεγάλη ταχύτητα, μέχρι οι στροφές του σκοινιού να τελειώσουν και τελικά να πέσουν με δύναμη στο νερό. Όπως είναι φυσικό, μέχρι να πέσουν στο νερό, τα σκυλιά είναι ήδη τρομαγμένα, βιώνοντας ενίοτε και πρόσθετη κακοποίηση από τα χτυπήματα του πλήθους, ενώ προσπαθούν να αντισταθούν. Με το στριφογύρισμα στα σκοινιά τούς δημιουργείται έντονη ζάλη και την ώρα που χτυπούν στο νερό, είναι εκτός των άλλων και αποπροσανατολισμένα.

Αυτή η συμπεριφορά των ζώων, είναι ένα είδος ανταπόκρισης σ' ένα ερέθισμα, σύμφωνα με το φιλόσοφο Rene Descartes. Η βασική θεωρία στην οποία στηρίζεται είναι ότι τα πάντα στο σύμπαν ακολου-

θούν τους κανόνες της μηχανικής, εξαιρούνται βέβαια οι άνθρωποι.¹⁹ Η φύση και τα ζώα έχουν εργαλειακό χαρακτήρα. Στη θεωρία του αυτοματισμού, τα ζώα είναι τέλειες μηχανές αφού είναι φτιαγμένες από τον Θεό, λειτουργούν αυτόματα και κάθε αντίδρασή τους στον πόνο είναι αποτέλεσμα μίμησης και όχι αίσθησης. Δεν πρέπει να συγχέει κανένας την ομιλία με τις φυσικές κινήσεις που μαρτυρούν τα πάθη, και τις οποίες μπορούν να μιμηθούν τόσο οι μηχανές όσο και τα ζώα.²⁰ Για τον φιλόσοφο τα ζώα δεν έχουν λόγο, συνείδηση, λογική και τη δυνατότητα του αισθάνεσθαι. Η φιλοσοφία και η ερμηνεία που έδινε ο Descartes για την ύπαρξη των ζώων διευκόλυνε τη βάνουση μεταχείρισή τους από τους ανθρώπους, αφού εντάθηκε η αίσθηση ότι τα ζώα είναι αντικείμενα άρτου και θεάματος²¹⁷ και πειραματισμού. Γνωρίζουμε ότι έκανε ανατομία σε ζωντανά ζώα χωρίς τη χρήση αναισθησίας και έτσι επέτρεψε σε όλους τους πειραματιστές να αφηγήσουν κάθε πιθανό ενδοιασμό που μπορεί να είχαν. Η θέση των ζώων είχε φτάσει σε τέτοιο σημείο που μόνο να βελτιωθεί μπορούσε!²²

Δεν ήταν λίγοι εκείνοι, όμως, που αντιδρούσαν στις θεωρίες του Descartes. Ο Βολταίρος, σύμφωνα με τον Peter Singer, με σαρκαστική διάθεση αποκάλεσε τον Καρτέσιο βάρβαρο που καρφώνει ζωντανά ζώα πάνω σε τραπέζια προσπαθώντας να βρει τις μεσεντέριες φλέβες τους. Και συνεχίζει με ειρωνικό ύφος θέτοντας προς τον μηχανοκράτη το ερώτημα πώς είναι δυνατόν η φύση να έχει δώσει στα ζώα όλες τις ικανότητες των αισθημάτων με τέτοιο τρόπο ώστε τελικά να υπάρχει η πιθανότητα να μην αισθάνονται;²³

Η επικρατούσα αντίληψη της απόλυτης υπεροχής και πλήρους διαφοροποίησης του ανθρώπου από τα ζώα δέχτηκε ισχυρό πλήγμα όταν ο Δαρβίνος δημοσίευσε το *Η καταγωγή των ειδών* και απέδειξε ότι υπάρχουν περισσότερες ομοιότητες μεταξύ της συναισθηματικής ζωής των ανθρώπων με αυτή των ζώων απ' όσες θεωρούσαν οι άνθρωποι μέχρι τότε. Συνεχίζοντας τη μελέτη του απέδειξε ότι και οι πνευματικές δυνατότητες του ανθρώπου όπως αγάπη, μνήμη, προσοχή υπάρχουν πολλές φορές και στα κατώτερα ζώα. Βέβαια η

19. Δ. Κουντάκη (2019), 42.

20. Στο ίδιο, 43.

21. Ε. Βιντιάδη (2020), 77.

22. P. Singer (2018), 319-320.

23. Στο ίδιο, 320.

ιδέα ότι είμαστε το υπέρτατο ον αυτού του πλανήτη και όλη η φύση έχει δημιουργηθεί για τη δική μας ευχαρίστηση δεν θα ήταν εύκολο να εγκαταλειφθεί.²⁴

Παρ' όλα αυτά είναι πολλοί αυτοί που προσπαθούν μέσα από την τέχνη τους να περάσουν φιλοζωικά μηνύματα. Ο Εμμανουήλ Ροΐδης επηρεασμένος από τη δαρβινική θεωρία για την καταγωγή αλλά και ομοιότητα του ανθρώπου με τα ζώα έγραψε τις «Ιστορίες ζώων» που ανήκουν στα λεγόμενα *Συριανά διηγήματα* και αποτελούν καυστικές σάτιρες έναντι της τοπικής κοινωνίας. Πρόκειται για παραβολές διόρθωσης των ανθρωπίνων ηθών, μέσα από τη διαρκή σύγκριση του ανθρώπου με τα ζώα και με κύριους πρωταγωνιστές τα τελευταία. Ξεκάθαρα μπορούμε να διακρίνουμε το δαρβινικό πνεύμα και την προσπάθειά του να υποστηρίξει την άποψη ότι ο άνθρωπος δεν έχει καμία βασική διαφορά από τα αναπτυγμένα θηλαστικά.²⁵ Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η «Ιστορία ενός αλόγου» όπου αναφέρεται στη σχέση του αλόγου Ζαναμπέτη με ένα μικρό παιδί, τον Τσέκο. Το άλογο υιοθετεί προστατευτική, σχεδόν πατρική και κατά συνέπεια ανθρωπομορφική στάση απέναντι στο παιδί, η οποία υπερβαίνει τον ζώωδη χαρακτήρα του· ενώ η μανιώδης και βάνουση εξόντωση του ζώου από τον μέθυσο πατέρα του παιδιού και την παρέα του αποκαλύπτει το κτηνώδες στοιχείο της ανθρωπίνης φύσης.²⁶ Ο μετωνυμικός άξονας έλλογο/άλογο θα αποδώσει ζώο και άνθρωπο με ανθρωπομορφικά και ζωομορφικά χαρακτηριστικά αντιστοίχως, απηχώντας τις ευρύτερες δαρβινικές απόψεις της περιόδου που αποκάλυπταν τη ζώωδη προέλευση του ανθρώπου.

Η επιβίωση βάνουσων εθίμων, όπως τα προαναφερθέντα, καταδεικνύει ότι η καρτεσιανή φιλοσοφία, αναφορικά με την κατά γενική ομολογία παρωχημένη θέση της για τα ζώα, δεν έχει εγκαταλειφτεί τελείως. Ο William Bingley έγραψε: *Το όριο που διαχωρίζει τον άνθρωπο από τα ζώα είναι σταθερό και αμετάβλητο [...] Για έναν πολιτισμό που συστηματικά εκμεταλλεύεται, σκοτώνει και τρώει ζώα, μια διαφορετική αντίληψη θα είχε θέσει πάρα πολλά ενοχλητικά ερωτήματα.*²⁷ Η εκμετάλλευση και η κακοποίηση των ζώων είναι

24. Στο ίδιο, 32.

25. Ε. Βογιατζάκη (2007): 49.

26. Στο ίδιο, 52.

27. C. Patterson (2014), 42.

βαθιά ριζωμένη συνήθεια και οι άνθρωποι δεν θέλουν ούτε να χάσουν τα προνόμια που έχουν αιώνες τώρα ούτε να βγουν από τη ζώνη της βολικής τους αδράνειας.²⁸ Οι άνθρωποι πρέπει ν' αλλάξουν τις πεποιθήσεις τους προτού αλλάξουν τις συνήθειές τους.²⁹

Ακόμη και αν δεχθούμε ότι τα ζώα είναι άψυχες μηχανές και ο μόνος λόγος ύπαρξής τους είναι η συμβολή τους στην επιβίωση του ανθρώπινου είδους, καμία βιολογική ανάγκη δεν εξυπηρετείται μέσω του βασανισμού και του εξευτελισμού τους. Υπ' αυτό το πρίσμα, οι πράξεις αυτές δεν βρίσκουν στήριγμα σε καμία μεγάλη φιλοσοφική θεωρία, την αρετοκρατία, τη δεοντοκρατία ή τον ωφελιμισμό. Πάντα, βέβαια, υπάρχουν και διαφορετικές προσεγγίσεις: ο Roger Scruton θεωρεί ότι δραστηριότητες όπως το κυνήγι αλεπούς και οι ταυρομαχίες δεν είναι κακές, εφόσον δεν συνοδεύονται από σαδιστική ικανοποίηση.³⁰

Δεν μπορούμε να θεωρήσουμε ηθική μια ειδική πράξη που μοναδικό στόχο έχει τη διασκέδαση των ανθρώπων εις βάρος πλασμάτων που πλέον είναι επιστημονικά αποδεδειγμένο ότι βιώνουν πόνο και φόβο, ακριβώς όπως ένας άνθρωπος.³¹ Όταν ένας άνθρωπος γνωρίζοντας αυτά εξακολουθεί να απολαμβάνει τον βασανισμό ενός συναισθανόμενου όντος, μόνο μια ανάγκη μπορεί να ικανοποιεί που δεν είναι άλλη από την ανάγκη έκφρασης της καταπιεσμένης κτηνώδους φύσης μας. Φαίνεται, λοιπόν, ότι έχουμε περισσότερα κοινά με τα ζώα απ' όσα θέλουμε να πιστεύουμε, αλλά και μια βασική διαφορά. Τα ζώα σκοτώνουν μόνο στην περίπτωση που πρέπει να τραφούν ή όταν απειλείται η ζωή ή η κυριαρχία τους, ποτέ για ευχαρίστηση που βασίζεται σε εικασίες βαθιά ριζωμένες στον χρόνο.

Βιβλιογραφία

- Αντωνοπούλου, Χ. (2020): «Η εξέλιξη και η σημασιολογία των ηθών και των εθίμων του γάμου ανά τους αιώνες. Η περίπτωση του νομού Ηλείας». Πτυχιακή εργασία, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
 Αριστοτέλης (2009): *Πολιτικά*, βιβλίο VII, μτφρ. Π. Τζιώκα-Ευαγγέλου, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.

28. Ε. Βιντιάδη (2020), 103.

29. P. Singer et al. (2012), 59.

30. Σ. Καραγεωργάκης (2019), 150.

31. L.F.M. van Zutphen et al. (2002), 297.

- Βιντιάδη, Ε. (2020): *Τα ζώα και εμείς*, Αθήνα: Παπαδόπουλος.
- Βογιατζάκη, Ε. (2007): «Ο Εμμανουήλ Ροΐδης και η μεταφορά της επιστήμης», *Σύγκριση* 18:47-71. Doi: <https://doi.org/10.12681/comparison.10286>.
- Ενωμένοι για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα, <https://gr.humanrights.com/voices-for-human-rights/champions-human-rights.html>.
- Καραγεωργάκης, Σ. (2016): *Περιβαλλοντική φιλοσοφία και περιβαλλοντική εκπαίδευση*, Αθήνα: Ευτοπία.
- (2019): *Ζώα στα πλοκάμια της ανθρώπινης ηθικής*, Αθήνα: Ευτοπία.
- Κουντάκη, Δ. (2019): *Ζώα και ηθική: Μία μη ανθρωποκεντρική προσέγγιση*, Αθήνα: Σμίλη.
- Μπαμπινιώτης, Γ. (2002): *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας.
- Παπαδής, Δ. (2006): *Αριστοτέλους Πολιτικά Ι*, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Patterson, Ch. (2014): *Αιώνια Τρεμπλίνκα*, μτφρ. Κ. Αλεξίου, Αθήνα: Πράσινο Ινστιτούτο.
- Πλάτων (2015): *Πολιτεία*, μτφρ. Ι. Ν. Γρυπάρης, Θεσσαλονίκη: Κ.Ε.Γ.
- Πλούταρχος (1864): *Βίοι Παράλληλοι*, μτφρ. Α. Ρ. Ραγκαβή, Αθήνα: Τύποις Διονυσίου Κορομηλά.
- (1996): *Ηθικά*, 25^{ος} τομ., επιμ. Β. Μανδηλαράς, Αθήνα: Κάκτος.
- Πορφύριος (2005): *Περί αποχής εμψύχων: Ακρεοφαγία, Παράδοση, Ιεροί και Θεολογικοί Κανόνες*, Αθήνα: Πύρινος Κόσμος.
- Singer, P. (2018): *Η απελευθέρωση των ζώων*, μτφρ. Σ. Καραγεωργάκης, Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη.
- Singer, P., Regan, T., Gruen, L. & Donovan, J. (2012): *Ζώα και ηθική*, μτφρ. Κ. Αλεξίου, Φ. Αραμπατζίδου, Σ. Καραγεωργάκης, Ε. Κολοβού & Κ. Κουράκης, Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη.
- van Zutphen, L.F.M., Baumans, V. & Beynens, A.C. (2002): *Αρχές της Επιστήμης των Πειραματόζωων*, μτφρ. Γ.Π Πατρινός & Ν. Παπαϊωάννου, Θεσσαλονίκη: Σύγχρονη Παιδεία.
- 269 Life Greece. “Ματωμένα Έθιμα.” Προσπελάστηκε 12 Απριλίου, 2021. 269lifegreece.gr/matomena_ethima.
- Franklin, J. (2007): *Animal Rights and Moral Philosophy*, New York: Columbia University Press.
- Regan, T. (1983): *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press.

Ryder, D.R. (2011): *Speciesism Painism and Happiness: A Morality for the Twenty- First Century*, U.K.: Imprint Academic.

Abstract

SPECIESISM AS THE BASIS OF RACISM, AND ANIMAL-RELATED CUSTOMS

In this article, two distinct attitudes are contrasted – attitudes that our society has reserved over time, or at least a part of it, towards the different. On the one hand, towards people who belong to another race, country, gender, class, religion, or who have some physical or mental handicap, in other words a form of negative discrimination. On the other hand, to non-human living beings, i.e. speciesism. In both cases, the “foreigner” is not treated equally, both ideologically and practically, through a wide range of views and attitudes, such as suspicion, distancing, devaluation, exploitation, aggression. The position held here is that racism can be considered the child of speciesism, and its companion from antiquity to the present day, examining mainly the conditions in ancient Greece that contributed to their birth.

ΜΠΟΡΟΥΝ ΤΑ ΟΦΕΛΗ ΓΙΑ ΤΟΝ ΑΝΘΡΩΠΟ ΝΑ ΔΙΚΑΙΟΛΟΓΗΣΟΥΝ ΤΗ ΧΡΗΣΗ ΖΩΩΝ ΣΕ ΠΕΙΡΑΜΑΤΑ;

ΔΗΜΗΤΡΑ ΜΠΛΕ*

«Ψάχνω να βρω στη συνείδησή μου τι κακό έχω κάνει για να υποφέρω έτσι, σου ορκίζομαι, αγαπημένο μου παιδί, πως δεν βρίσκω κάτι. Ήμουν πάντα καλή και γενναιόδωρη προς όλους», έγραφε η Sarina Saltiel στον γιο της δύο μέρες πριν από την αναχώρηση του πρώτου τρένου από τη Θεσσαλονίκη προς το Άουσβιτς. Πόσο πόνο, αγωνία, απόγνωση ένιωθαν οι άνθρωποι αυτοί που περίμεναν να φύγουν προς άγνωστη κατεύθυνση, σε μια άγνωστη πορεία για τη ζωή τους...

Μπορεί ο πόλεμος αυτός να έχει τελειώσει, αλλά τα στρατόπεδα συγκέντρωσης δεν άδειασαν ποτέ! Χιλιάδες ζώα βιώνουν καθημερινά πόνο, άγχος και αγωνία εξαιτίας της κράτησής τους σε περιορισμένους χώρους σε εργαστήρια, όπου έχουν ελάχιστη δυνατότητα κίνησης, χωρίς να γνωρίζουν τι θα επακολουθήσει – και όλα αυτά προς χάριν της εξέλιξης και της βελτίωσης του ανθρώπινου είδους.

Πειράματα σε ζώα διενεργούνται ήδη από την εποχή του Αριστοτέλη και συνεχίζονται μέχρι και σήμερα. Επί αιώνες οι άνθρωποι προσπαθούμε να μάθουμε πώς λειτουργεί το σώμα μας –και στη συνέχεια πώς μπορούμε να το βελτιώσουμε– ελαχιστοποιώντας τα ανεπιθύμητα χαρακτηριστικά και αυξάνοντας τα επιθυμητά. Τα διαγωνιδιακά ζώα έχουν βοηθήσει στην κατεύθυνση αυτή. Πιο συγκεκριμένα, τα διαγωνιδιακά ζώα παράγονται από την εσκεμμένη

* Η Δήμητρα Μπλε είναι φοιτήτρια του ΔΠΜΣ «Ζώα: Ηθική, Δίκαιο, Ευζωία», το οποίο συνδιοργανώνεται από το Τμήμα Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ και το Ελληνικό Ινστιτούτο Παστέρ

εισαγωγή ξένου DNA στο γονιδίωμα ενός ζώου-δέκτη. Το ξένο DNA πρέπει στη συνέχεια να μεταδοθεί διαμέσου των γεννητικών κυττάρων προκειμένου κάθε κύτταρο να περιέχει το ίδιο τροποποιημένο γενετικό υλικό και να μπορεί να κληρονομηθεί στις επόμενες γενεές. Η εισαγωγή DNA μπορεί να οδηγήσει στην υπερ- ή υπο-έκφραση συγκεκριμένων γονιδίων ή στην έκφραση νέων γονιδίων για το είδος του ζώου.

Τα οφέλη για τον άνθρωπο από τη χρήση διαγονιδιακών ζώων είναι αρκετά και εντοπίζονται σε πολλούς τομείς. Στην κτηνοτροφία, πλέον, μπορεί να επιταχυνθεί η ανάπτυξη ενός ζώου, να αυξηθεί η παραγωγικότητά του, αλλά και η ανθεκτικότητά του σε ασθένειες. Έχουν δημιουργηθεί ζώα που μπορούν να παράγουν σε σύντομο χρονικό διάστημα μεγαλύτερες ποσότητες γάλακτος, γάλα με μικρότερη περιεκτικότητα σε λακτόζη, μεγάλες ποσότητες μαλλιού, αλλά και ζώα με περισσότερη μυϊκή μάζα ώστε να ικανοποιούνται οι διατροφικές και ενδυματολογικές συνήθειες των ανθρώπων. Στον τομέα της βιομηχανίας οι επιστήμονες κατάφεραν να εισαγάγουν σε κύτταρα αιγών γονίδια αράχνης, με αποτέλεσμα να παράγεται γάλα με ίνες μεταξιού. Το νήμα μπορεί να χρησιμοποιηθεί για την παραγωγή στρατιωτικών στολών ή νημάτων κατάλληλων για χειρουργικές επεμβάσεις, αφού είναι ανθεκτικό, εύκαμπτο και έχει ελάχιστο βάρος. Στον τομέα, όμως, όπου χρησιμοποιούνται κατά κύριο λόγο τα διαγονιδιακά ζώα και στον οποίο καταγράφονται τα περισσότερα οφέλη, είναι αυτός της ιατρικής. Τα ζώα χρησιμοποιούνται ως μοντέλα μελέτης νοσημάτων που πλήττουν τον άνθρωπο, όπως είναι για παράδειγμα ο καρκίνος, στην ανάπτυξη νέων μεθόδων θεραπείας αυτοάνοσων νοσημάτων, για παράδειγμα του παιδικού σακχαρώδους διαβήτη, στη δημιουργία ξενομοσχευμάτων, στην παραγωγή συμπληρωμάτων διατροφής και φαρμακευτικών ουσιών, στη γονιδιακή θεραπεία και, τέλος, στη φαρμακευτική κτηνοτροφία.

Αν και για τους υποστηρικτές του πειραματισμού σε ζώα όλα αυτά φαντάζουν ιδανικά και αναγκαία τόσο για την εξέλιξη, όσο και για την ευζωία του είδους μας, υπάρχουν και εκείνοι που απορρίπτουν την αντίληψη πως ο ρόλος των ζώων στην πρόοδο της ιατρικής έχει υπάρξει σημαντικός και συμπληρώνουν ότι ο πειραματισμός σε ζώα δεν παύει να είναι βάνανσος, επώδυνος, πηγή άγχους και, στις περισσότερες περιπτώσεις, μοιραίος για τα ζώα που γίνονται αντικείμενο των σχετικών πειραμάτων. Στην αντιπαράθεση αυτή

έχουν συμμετάσχει πολλοί σύγχρονοι φιλόσοφοι, κάθε ένας τους εστιάζοντας σε διαφορετική επιχειρηματολογία και βασιζόμενος σε διαφορετικές αρχές. Ο πλέον προβεβλημένος μεταξύ αυτών, ο Peter Singer, σχολιάζει:

Η διαμάχη γύρω από τα οφέλη που προέκυψαν χάρη στον πειραματισμό σε ζώα είναι ουσιαστικά αδύνατο να διευθετηθεί, διότι ακόμα και αν έγιναν ανακαλύψεις με τη χρήση ζώων, δεν μπορούμε να πούμε πόσο επιτυχής θα ήταν η ιατρική έρευνα αν εξαρχής υποχρεωνόταν να αναπτύξει εναλλακτικές μεθόδους έρευνας.

Ο Singer δεν αμφισβητεί το γεγονός ότι έχουν σημειωθεί πρόοδοι στη γνώση και πως κάποιες ανακαλύψεις είτε θα καθυστερούσαν είτε δεν θα επιτυγχάνονταν ποτέ χωρίς τη χρήση ζώων, αλλά θεωρεί πως η ιατρική θα είχε ακολουθήσει διαφορετική πορεία –ενδεχομένως περισσότερο γόνιμη– εάν δινόταν έμφαση στην πρόληψη διά της υγιεινής διαβίωσης και όχι στη θεραπεία.

Την άποψη αυτή συμμερίζεται και η καντιανή φιλόσοφος Christine Korsgaard, η οποία υποστηρίζει ότι ακόμα και αν είχαμε τη δυνατότητα να υπολογίσουμε τον αριθμό όλων εκείνων των ζώων που έχουν γίνει αντικείμενο πειραματισμού από τους ρωμαϊκούς χρόνους –όταν οι πρόγονοί μας γνώρισαν τις βασικές λειτουργίες του σώματός μας– μέχρι και σήμερα, που οι επιστήμονες χρησιμοποιούν ζώα για να βρουν θεραπείες για αρρώστιες που πλήττουν το είδος μας, δεν θα μπορούσαμε να καταλήξουμε στο εάν υπερिशχύουν τα οφέλη ή το κόστος. Ούτε εκείνη αμφισβητεί τον όγκο των γνώσεων που έχουν αποκτηθεί και αναγνωρίζει ότι οι επιστήμονες που διεξάγουν πειράματα με ζώα έχουν ανακαλύψει θεραπείες που διαφορετικά μπορεί να μην είχαν ανακαλυφθεί ή που θα ήταν πιο δαπανηρό να ανακαλυφθούν χωρίς την χρήση ζώων στα σχετικά πειράματα. Εν τούτοις, θεωρεί ηθικώς απαράδεκτο τον πειραματισμό σε ζώα και απορρίπτει κάθε όφελος που ενδέχεται να προκύψει από την εκμετάλλευσή τους.

Σε μια διάλεξή της έθεσε στο ακροατήριό της ένα προκλητικό πείραμα σκέψης, στο οποίο σκιαγραφείται ξεκάθαρα η άποψή της για τα πειράματα στα ζώα:

Εμφανίζεται ένα πέμπτο είδος μεγάλου πιθήκου: οι Krell. Οι Krell μοιράζονται πολλά χαρακτηριστικά με άλλους μεγάλους πιθήκους,

αλλά διαθέτουν περισσότερη λογικότητα, αυτοσυνειδησία και νοημοσύνη από τους ανθρώπους. Σκέφτονται τη συνεργασία και την ισότητα, αλλά δεν μας θεωρούν (εμάς τους ανθρώπους) ίδιους με αυτούς. Βρίσκουν διασκεδαστικό και συναρπαστικό τον συναισθηματικό μας χαρακτήρα και τα ανόητα διανοητικά λάθη στα οποία είμαστε επιρρεπείς. Ωστόσο, βρίσκουν κάποια αξία στους ανθρώπους. Μας χρησιμοποιούν στις εργασίες τους με ορισμένους τρόπους. Η βιολογική μας ομοιότητα μας καθιστά ιδιαίτερα χρήσιμους στην επιστημονική έρευνα. Και είμαστε αρκετά νόστιμοι.

Ακολουθώς έθεσε το ερώτημα αν θα ήταν ηθικώς επιτρεπτό για τους Krell να μας χρησιμοποιούν ως πειραματικά υποκείμενα, ως εργατικό δυναμικό και ως τροφή. Για την Korsgaard η απάντηση είναι ξεκάθαρη: θεωρεί ότι τα ζώα αποτελούν σκοπούς καθαυτά, και ότι ο άνθρωπος οφείλει να τα αντιμετωπίζει κατ' αυτόν τον τρόπο – συνεπώς και οι Krell θα όφειλαν να αντιμετωπίζουν τους ανθρώπους ως αυτοσκοπούς. Τα οφέλη που προκύπτουν για το είδος μας και τη ζωή μας δεν είναι πιο σημαντικά ή πολυτιμότερα από τα αντίστοιχα οφέλη για ένα ζώο ή από την ίδια τη ζωή του: είναι απλώς διαφορετικά. Για τον λόγο αυτόν δεν έχει νόημα να σταθμίζουμε τις βλάβες που υφίσταται μια κατηγορία όντων έναντι των οφελών που προκύπτουν για μια άλλη. Επικαλούμενη την αρχή της συναίνεσης η Korsgaard υποστηρίζει ότι ουδέποτε θα αποσπούσαμε τη συναίνεση ενός ζώου ώστε να το χρησιμοποιήσουμε σε πειράματα με σκοπό την αποκόμιση κάποιου πιθανού οφέλους για εμάς. Είναι σε κάθε περίπτωση ηθικώς απαράδεκτο να υποβάλλουμε πλάσματα με εγγενή αξία σε πειράματα. Το ίδιο πιστεύει και ο Peter Singer, ο οποίος υποστηρίζει:

Σε κάθε περίπτωση, το ηθικό ερώτημα για το αν μπορεί να δικαιολογηθεί ο πειραματισμός σε ζώα δεν μπορεί να απαντηθεί διά της επισήμανσης των οφελών που έχουμε αποκομίσει, ανεξάρτητα από το πόσο πειστική μπορεί να είναι η κατάδειξη αυτών των οφελών. Η ηθική αρχή της ίσης αξιολόγησης των συμφερόντων δεν μπορεί παρά να αποκλείει κάποια μέσα για την απόκτηση της γνώσης.

Συνεχίζει δε υποστηρίζοντας πως είναι σημαντικό να συνειδητοποιήσουμε ότι ένας μεγάλος αριθμός νοσημάτων είναι γνωστό πως μπορούν να θεραπευτούν χάρη στο υπάρχον απόθεμα ιατρικής

γνώσης. Η κατάλληλη διατροφή, η υγιεινή και η θεραπευτική φροντίδα μπορούν να σώσουν χιλιάδες παιδιά που χάνουν τη ζωή τους καθημερινά ανά τον κόσμο χωρίς να απαιτούνται περαιτέρω έρευνες.

Ο Singer τάσσεται υπέρ της συνολικής κατάργησης του πειραματισμού σε ζώα· επειδή, ωστόσο, αναγνωρίζει πως κάτι τέτοιο δεν θα ήταν εφικτό κυρίως στον δυτικό κόσμο, προτείνει να επιχειρηθεί «μια σειρά από τμηματικές αλλαγές» με στόχο τη μείωση του πειραματισμού και την αντικατάστασή του σε ποικίλα πεδία. Έτσι, απευθύνεται σε όλους όσους είναι υπέρ της διακοπής του πειραματισμού και τους παροτρύνει αρχικά να ενημερωθούν, στη συνέχεια να ενημερώσουν τους συμπολίτες τους για τα πειράματα που διεξάγονται στον τόπο τους και, κατ' επέκταση, να επιβάλουν το ζήτημα στην πολιτική ατζέντα. Η επόμενη αλλαγή πρέπει να αφορά τις καταναλωτικές συνήθειες και να στοχεύει στο μπουκοτάζ προϊόντων που έχουν δοκιμαστεί σε ζώα· τέλος, απευθύνεται στους φοιτητές, οι οποίοι θεωρεί πως θα έπρεπε να αρνούνται τη συμμετοχή τους σε πειράματα που εμπλέκουν όντα που αισθάνονται. Το ελπιδοφόρο για τον Singer είναι ότι ήδη σημειώνονται αντιδράσεις για τη χρήση των ζώων σε πειράματα, ότι αυτή καταδικάζεται από πολιτικά κόμματα σε ολόκληρο τον κόσμο και θεωρεί βέβαιο πως οι απόγονοί μας θα αισθάνονται απέχθεια για τον καθ' υπόθεση πολιτισμένο κόσμο του 20^{ου} αιώνα.

Αν και από τότε που δημοσίευσε ο Singer το έργο του *Η απελευθέρωση των ζώων* έχουν μεσολαβήσει πολλές δεκαετίες, δεν έχουν μεταβληθεί αρκετά ούτε οι πρακτικές μας ούτε οι συνειδήσεις μας. Οι ερευνητές εξακολουθούν να χρησιμοποιούν στα πειράματά τους ζώα, οι εταιρείες συνεχίζουν να δοκιμάζουν τα προϊόντα τους σε πειραματόζωα, προτού τα προωθήσουν στους καταναλωτές, το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού θεωρεί ότι ο πειραματισμός σε ζώα είναι αναγκαίος, προκειμένου να ανακαλυφθούν θεραπείες για ανθρώπινες ασθένειες και να βελτιωθεί η ζωή μας, και οι κυβερνήσεις στην επιδίωξή τους να συμβαδίζουν με την κοινή γνώμη δεν έχουν τροποποιήσει –ή έχουν τροποποιήσει ελάχιστα– τη νομοθεσία· το όφελος για τους ανθρώπους εξακολουθεί να υπερτερεί της βλάβης που υφίστανται τα ζώα. Θετικό είναι πως αυξάνονται εκείνοι που συμφωνούν με τον Singer και την Korsgaard, που τάσσονται υπέρ της ολικής κατάργησης της διενέργειας πειραμάτων σε ζώα και συμμετέχουν σε φιλοζωικές οργανώσεις που μάχονται για τα δικαιώματα των ζώων.

Το φιλοζωικό κίνημα μπορεί να έχει ήδη κερδίσει –και να συνεχίζει

να κερδίζει– αρκετές μάχες, με αποτέλεσμα τη μείωση του αριθμού των ζώων που χρησιμοποιούνται σε πειράματα και την αποφυγή του περιττού πόνου που αυτά βιώνουν, αυτό, όμως, δεν βοηθάει τα ζώα εκείνα που εξακολουθούν να βρίσκονται φυλακισμένα στα κλουβιά των εργαστηρίων. Μετά από έντονες πιέσεις που ασκήθηκαν από το φιλοζωικό κίνημα οι συνθήκες κράτησης των ζώων βελτιώθηκαν, αφού θεσπίστηκαν νόμοι που το επέβαλαν. Οι νόμοι που θεσπίζονται από τους ανθρώπους προς όφελος των ιδίων ουδέποτε θα επιτύχουν, όμως, να εξαλείψουν την κακοποίηση που υφίστανται τα ζώα, όσο και αν τη μειώσουν. Τα πειραματόζωα είναι η απόδειξη ότι το ανθρώπινο είδος ασκεί βία σε όντα που αντιλαμβάνεται ως κατώτερα και τους στερεί κάθε ελευθερία ή δικαίωμα, δικαιολογώντας τις πράξεις επί τη βάση της μεγιστοποίησης των συμφερόντων του ανθρώπου.

Το ίδιο σκεπτικό και τις ίδιες στρατηγικές υιοθέτησαν επιστήμονες και ερευνητές στις Ηνωμένες Πολιτείες, όταν κατά τη δεκαετία του 1980 πρότειναν την υποχρεωτική στέρωση, στερώντας το δικαίωμα της αναπαραγωγής σε ανθρώπους που θεωρούσαν κατώτερους, όπως άτομα με νοητική υστέρηση ή παραβατική συμπεριφορά, με σκοπό να διαφυλάξουν και να προαγάγουν τα συμφέροντα των επόμενων γενεών. Η ευγονική, όπως αναπτύχθηκε στις Ηνωμένες Πολιτείες, ενέπνευσε αρχικά γερμανούς επιστήμονες και στη συνέχεια το κίνημα των Ναζί, οι οποίοι επιθυμούσαν την εξάλειψη κάθε φυλής που θεωρούσαν κατώτερη, ώστε να διαφυλαχθεί η φυλετική καθαρότητα. Έτσι, οδήγησαν γυναίκες και παιδιά σε εργαστήρια γενετικής, όπου χρησιμοποιήθηκαν για πειραματικούς σκοπούς, στέρωσαν εκατοντάδες ανθρώπους και σκότωσαν εκατομμύρια για να προστατεύσουν την καθαρότητα της φυλής. Αναγνωρίζοντας στους εαυτούς τους απόλυτη ελευθερία, οι Ναζί χρησιμοποίησαν κάθε μορφή βίας και καταπάτησαν όλα τα ανθρώπινα δικαιώματα.

Ενδέχεται κάποιοι να υποστηρίξουν ότι όλα αυτά συνέβησαν σε περίοδο πολέμου και πως οι άνθρωποι στα πολιτισμένα κράτη δεν διαπράττουν τέτοια εγκλήματα πλέον. Το πείραμα Rhythm 0 της Marina Abramovic αποδεικνύει το αντίθετο. Οι «πολιτισμένοι» συμμετέχοντες στο πείραμα, όταν συνειδητοποίησαν πως διέθεταν απόλυτη ελευθερία, πως ήταν απαλλαγμένοι από κάθε πιθανή επίπτωση για τους ίδιους και πως απολάμβαναν πλήρους ατιμωρησίας, χρησιμοποίησαν βία και προξένησαν βλάβη σε έναν ανυπεράσπιστο άνθρωπο, ο οποίος δεν προέβαλε καμία αντίσταση.

Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με τα πειραματόζωα. Οι «πολιτισμένοι» ερευνητές ως ανώτεροι εξουσιαστές χρησιμοποιούν βίαιες μεθόδους, αφού είναι ελεύθεροι να πειραματίζονται σε πλάσματα που θεωρούνται υποδεέστερα και δεν μπορούν να αντισταθούν στο μαρτύριο που βιώνουν καθημερινά, μέχρι το τέλος της ζωής τους. Όλα αυτά, βέβαια, με σκοπό την επίτευξη της ευζωίας του είδους μας. Προσωπικά θεωρώ ότι είναι ηθικώς απαράδεκτη η χρήση και η θανάτωση οποιουδήποτε πλάσματος με σκοπό τη βελτίωση της ανθρώπινης ζωής, συνεπώς υποστηρίζω την πρόταση περί κατάργησης του πειραματισμού σε ζώα που διατυπώνει ο Gary Francoine, την κατάργηση, δηλαδή, της θεσμοθετημένης εκμετάλλευσης των άλλων ζώων στο πλαίσιο όλων των χρήσεων που σήμερα επιτρέπονται από τον νόμο.

Θα έπρεπε άμεσα και καθολικά, τουλάχιστον στα κράτη εκείνα που σεμνύνονται πως είναι «πολιτισμένα», να καταργηθεί ο πειραματισμός σε ζώα. Αυτό θα ήταν το ιδανικό, αλλά όπως το θέτει και ο Singer, στον δυτικό πολιτισμό οι αλλαγές πρέπει να γίνουν σταδιακά. Αυτό που είναι θετικό και ελπιδοφόρο, είναι πως σήμερα οι άνθρωποι ενδιαφέρονται όλο και περισσότερο για την ευζωία των ζώων, υποστηρίζουν τα δικαιώματά τους και το φιλοζωικό κίνημα κερδίζει διαρκώς έδαφος. Δεν πρέπει, όμως, να ξεχνάμε ότι οι βίαιες ενέργειες πάντα παράγουν βίαια αποτελέσματα, συνεπώς οι αγώνες υπέρ των ζώων θα πρέπει να εναρμονίζονται κατά τρόπο αποφασιστικό και αμετάκλητο με την επιταγή της μη χρήσης βίας, κατά το παράδειγμα των ηγετών των πλέον επιτυχών απελευθερωτικών κινήματων, εκείνων των οποίων ηγήθηκαν οι Mohandas Karamchand Gandhi και Martin Luther King. Μέχρι, όμως, να αδειάσουν όλα τα κλουβιά των εργαστηρίων από ζώα και έως ότου αλλάξει η νοοτροπία μας για τη μεταχείριση των ζώων, «όλοι οι άνθρωποι είμαστε Ναζί, για τα ζώα ο κόσμος είναι μια αιώνια Τρεμπλίνκα».

Βιβλιογραφία

- Βιντιάδη, Ε. (2020): *Τα Ζώα και Εμείς*. Αθήνα: Παπαδόπουλος.
 Iefimerida (2021): «Το γράμμα της Εβραίας στον γιο της πριν από το δρομολόγιο θανάτου Θεσσαλονίκη-Αουσβιτς: Ψάχνω να βρω στη συνείδησή μου τι κακό έχω κάνει για να υποφέρω έτσι...», <https://www.iefimerida.gr/stories/gramma-ebraiopoylas-prin-aoybits>.

- Κουντάκη, Δ. (2019): *Ηθική και Ζώα*. Αθήνα: Σμίλη.
- Patterson, C. (2014): *Αιώνια Τρεμπλίνκα*, μτφρ. Κ. Αλεξίου. Αθήνα: Πράσινο Ινστιτούτο.
- Singer, P. (1995): *Η Απελευθέρωση των Ζώων*, μτφρ. Σ. Καραγεωργάκης. Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη.
- Singer, P., Regan, T., Gruen, L. & Donovan, J. (2012): *Ζώα και Ηθική*, μτφρ. Κ. Αλεξίου, Φ. Αραμπατζίδου, Σ. Καραγεωργάκης, Ε. Κολοβού, Κ. Κουράκης. Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη.
- Το Τσουνάμι (2021): «Rhythm 0 – Το ψυχολογικό πείραμα της Μαρίνα Αμπράμοβιτς», [https:// wp.me/pcEXCU-9n](https://wp.me/pcEXCU-9n).
- Υψηλάντης, Π. (2006): «Διαγονιδιακά Ζώα», <http://www.hva.gr/el/article.php?id=86>.

- Korsgaard, C. (2020): «Medical Research on Animals and the Question of Moral Standing», Harvard Medical School. Center of Bioethics, 01.01.2020, <https://bioethicsjournal.hms.harvard.edu/winter-2020/medical-research-animals-and-question-moral-standing>
- Wilkinson, D. (2014): «Philosophy and Animal Experimentation: Animal Ethics Workshop with Christine Korsgaard», <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2014/12/philosophy-and-animal-experimentation-animal-ethics-workshop-with-christine-korsgaard/>.

Abstract

DO BENEFITS FOR HUMANS JUSTIFY EXPERIMENTATION ON ANIMALS?

This essay outlines the benefits that humans have gained from transgenic animal research to date. Animal experimentation, however, is rejected by the modern philosophers Christine Korsgaard and Peter Singer, while the latter also suggests ways to stop their use. In conclusion, reference is made to the superiority that groups of people feel, not only towards animals but even to other groups of their own species, and the senseless violence they use to offer groups of their advantage, having complete freedom from any kind of punishment.

ΙΑΤΡΙΚΕΣ ΘΕΡΑΠΕΥΤΙΚΕΣ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΕΣ ΜΕ ΤΗ ΧΡΗΣΗ ΖΩΩΝ ΚΑΙ ΗΘΙΚΟΙ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΙ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ*

1. Οι ηθικές παραδόσεις και η προσέγγισή τους σχετικά με τα ζώα

Αν έπρεπε να δοθεί ένας απλουστευμένος ορισμός για τη φιλοσοφία, αυτός θα ήταν ότι πρόκειται για το ερώτημα που θέτουμε σχετικά με τα πράγματα, δηλαδή αν, πώς και γιατί αυτά υπάρχουν. Οι κλάδοι της ασχολούνται με διάφορα ζητήματα, για παράδειγμα η Αισθητική διερωτάται τι είναι όμορφο, ενώ η Μεταφυσική αν υπάρχει θεός.

Αντίστοιχα, η Ηθική θέτει το απλό ερώτημα τι πρέπει να κάνω, το οποίο προκύπτει πολύ συχνότερα σε σχέση με τα προηγούμενα. Το ηθικό αυτό ερώτημα έχει γίνει προσπάθεια να απαντηθεί πρώτα γενικά και ύστερα εξειδικευμένα. Η απόπειρα γενικής απάντησης ονομάζεται σύστημα γενικής κατεύθυνσης και εφόσον αυτή η απάντηση εντοπισθεί, συγκρίνεται με τη συγκεκριμένη εν προκειμένω πράξη για να καταλήξουμε αν η τελευταία είναι καλή ή κακή. Υπάρχουν τρεις γενικοί τρόποι να απαντηθεί τι είναι καλό, οι λεγόμενες ηθικές παραδόσεις, οι οποίες είναι η αρετοκρατία, η δεοντοκρατία και ο ωφελιμισμός. Στο παρόν άρθρο θα απασχοληθούμε με τις δύο τελευταίες που έχουν κυριαρχήσει στη σύγχρονη εποχή.

* Ο Γεώργιος Παπαδημητρίου είναι φοιτητής του ΔΠΜΣ «Ζώα: Ηθική, Δίκαιο, Ευζωία», το οποίο συνδιοργανώνεται από το Τμήμα Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ και το Ελληνικό Ινστιτούτο Παστέρ.

Η δεοντοκρατία είναι το σύστημα που αποκρυσταλλώνεται στη σκέψη του Kant, ο οποίος θεωρείται βασικός και χαρακτηριστικότερος εκπρόσωπός της. Σύμφωνα με την καντιανή παράδοση στην ερώτηση «τι πρέπει να κάνω» για κάποιο θέμα, η απάντηση είναι *κάνε αυτό που εναρμονίζεται με τον ηθικό νόμο*. Σύμφωνα με τον Kant η αναζήτηση του τι αποτελεί τον ηθικό νόμο και πώς αυτό μπορεί να εντοπιστεί παραπέμπει στον Λόγο (όχι στην έννοια του θείου ή της φύσης, όπως πρέσβευαν άλλοι θεωρητικοί της δεοντοκρατίας).¹

Κατά τον Kant, ο ηθικός νόμος εξάγεται από τον Λόγο, σχετίζεται δηλαδή με τη φρόνηση και την έλλογη ιδιότητα του ανθρώπου. Προκειμένου να προσδιοριστούν οι θεμελιώδεις αρχές της Ηθικής που εξειδικεύουν τον ηθικό νόμο, ο Kant προβαίνει στην πρώτη διατύπωση της κατηγορητικής προσταγής του, που ορίζει *Πράττε μόνο βάσει εκείνης της αρχής, διά της οποίας μπορείς ταυτόχρονα να θέλεις να καταστεί αυτή καθολικός νόμος*. Άρα ο ηθικός νόμος προκύπτει από τον Λόγο και λειτουργεί σε κάθε έλλογο σύμπαν ως καθολικός νόμος. Πιο συγκεκριμένα, σε οποιοδήποτε περιβάλλον και αν προέκυπτε το συγκεκριμένο ερώτημα, θα έπρεπε να απαντηθεί με τον ίδιο τρόπο από οποιοδήποτε άτομο το αντιμετώπιζε, ανεξάρτητα αν η εφαρμογή του νόμου προκαλούσε όφελος ή βλάβη σε αυτό.² Για παράδειγμα, σχετικά με το φαινόμενο της κλοπής, θα πρέπει να διερωτηθεί κάποιος αν θα μπορούσε να γίνει καθολικός νόμος η νομιμοποίηση ή η απαγόρευσή της. Εφόσον, όπως αναφέρθηκε, ο ηθικός νόμος συμφωνεί με τη Λογική, μπορεί να γίνει νόμος εκείνο που ταιριάζει σε αυτή. Αν νομιμοποιούνταν η κλοπή, σταδιακά θα εξαφανιζόταν η έννοια της ιδιοκτησίας, κάτι το οποίο αποτελεί παρалоγισμό, άρα δεν είναι συμβατό με τη Λογική. Επομένως, αφού δεν μπορεί να γίνει νόμος η νομιμοποίηση της κλοπής, μπορεί να γίνει νόμος το αντίθετό της, ήτοι η απαγόρευση.

Με δεδομένο ότι η πρώτη διατύπωση της κατηγορητικής προσταγής εμφανίζεται να έχει κάποια σημεία που δεν είναι ιδιαίτερα κατανοητά, ο Kant προχωρά και σε δεύτερη διατύπωσή της. Σε αυτή την περίπτωση ο ηθικός νόμος, που σχετίζεται πάλι με τη Λογική, εξαρτάται από την ίδια την ανθρωπότητα, ήτοι ένα χαρακτηριστικό που αποτελεί από μόνο του αυτοσκοπό. Αναλυτικότερα, όπως ορίζει

1. R. Louden (1986), 473-76.

2. P. Kitcher (2004), 555-60.

η δεύτερη διατύπωση 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 μέσον. Ουσιαστικά, ο Kant προκρίνει ότι η ανθρωπότητα και η ίδια η ανθρώπινη φύση αποτελεί αυτοσκοπό, έχει από μόνη της αυταξία και γι' αυτό ο άνθρωπος δεν θα πρέπει να χρησιμοποιεί κάποιον άλλον μόνο ως μέσο προκειμένου να πετύχει κάποιον σκοπό. Άρα, στο παράδειγμα της κλοπής που προαναφέρθηκε, χρησιμοποιώντας αυτή την εκδοχή της κατηγορητικής προσταγής καταλήγουμε στο ίδιο συμπέρασμα όπως προηγουμένως αλλά από διαφορετική σκοπιά. Δηλαδή, υπ' αυτό το πρίσμα η κλοπή δεν θεωρείται ηθική, γιατί ένα άτομο (ο κλέφτης) χρησιμοποιεί ένα άλλο (τον κλαπέντα), μόνο ως μέσο προκειμένου να αυξήσει την περιουσία του.³

Συνοπτικά, ο Kant συνδέει τον Λόγο με την Ηθική, δεν εξετάζει τι είναι συμφέρον ή ποια η συνέπεια της πράξης, αλλά προκρίνει την τέλεσή της με βάση τις επιταγές του ηθικού νόμου και της Λογικής. Ως κριτήριο ηθικότητας τίθεται η Λογική και ένα πρόσωπο θεωρείται ηθικό επειδή είναι έλλογο ον.⁴

Σε ό,τι αφορά τα ζώα, αυτά για τον Kant και τη γνώση εκείνης της εποχής δεν θεωρούνται έλλογα, άρα δεν είναι ηθικά πρόσωπα, δεν έχουν ηθικές ποιότητες και, επομένως, δεν έχουν ηθικά δικαιώματα. Επίσης, τα ζώα μπορούν να αποτελούν μόνο μέσα για την επίτευξη ενός σκοπού και δεν αποτελούν σκοπό, σε αντίθεση με τον άνθρωπο.⁵ Αυτό θα μπορούσε να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι όλα επιτρέπονται σχετικά με τα ζώα, ωστόσο ο Kant, στο πλαίσιο της δεοντοκρατικής του οπτικής, δεν τα αφήνει έρμαια, καθώς θεωρεί ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά απέναντί τους εμπίπτει σε ηθική κρίση και αξιολόγηση. Αρχικώς γίνεται δεκτό ότι η φύση των ζώων είναι ανάλογη με αυτή των ανθρώπων, υπό την έννοια ότι ενδέχεται να έχουν ψυχολογικές καταστάσεις αντίστοιχες με αυτές του ανθρώπου. Εντούτοις, καθώς δεν είναι έλλογα όντα ούτε ηθικά υποκείμενα, δεν μπορεί να γίνει λόγος για άμεσα καθήκοντα προς αυτά. Μπορεί, όμως, να γίνει λόγος για έμμεσα καθήκοντα απέναντί τους, τα οποία εδράζονται σε υποχρεώσεις που έχουμε είτε στον εαυτό μας είτε σε

3. M. Sandel (2011), 152-73.

4. G. Fletcher (1987), 535-42.

5. Δ. Κουντάκη (2019), 46-47.

άλλους. Στην περίπτωση των δεσποζόμενων ζώων τα σχετικά καθήκοντα απέναντί τους βασίζονται στην υποχρέωση που έχουμε προς τους ιδιοκτήτες τους ή σε όσους επηρεάζονται από ό,τι κάνουμε σε αυτά.⁶ Πρόκειται, δηλαδή, για έμμεση προστασία, στο πλαίσιο εκείνης της εποχής, προκειμένου να θεμελιωθεί μια ευμενής συμπεριφορά. Το πρόβλημα, ωστόσο, αναφύεται όταν το ζώο είναι αδέσποτο ή ζει άγριο μέσα στη φύση, όπου εκεί δεν υπάρχει ιδιοκτήτης. Σε αυτή την περίπτωση ο Kant κάνει λόγο για καθήκον προς τον εαυτό, προς τον ίδιο τον σκοπό της ανθρωπότητας, γιατί η κακομεταχείριση του ζώου πρακτικά βλάπτει τις ευγενικές πτυχές της ψυχής και οδηγεί σε σκλήρυνση εκείνο το κομμάτι της που σχετίζεται με την ανάπτυξη της ηθικότητας.

Εν συντομία, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η δεοντοκρατία του Kant δεν μπορεί να θεμελιώσει δικαιώματα για τα ζώα, προσπαθεί ωστόσο με έναν ευαίσθητο τρόπο, μέσω λογικών αλμάτων, να δικαιολογήσει κάποια καθήκοντα των ανθρώπων απέναντί τους.⁷

Το αντίπαλο δέος της δεοντοκρατίας αναγνωρίζεται στον ωφελιμισμό, ένα σύστημα που καθιερώθηκε από τον Jeremy Bentham. Ο τελευταίος επηρεασμένος από τις αρχές των ηδονιστών καταλήγει ότι στην ερώτηση «τι πρέπει να κάνω;» η απάντηση είναι να πράττουμε αυτό που έχει τις καλύτερες συνέπειες, δηλαδή εκείνες στο πλαίσιο των οποίων μεγιστοποιείται η ευδαιμονία και μειώνεται ο πόνος. Η ευδαιμονία στην οποία αναφέρεται είναι γενική και όχι προσωπική, δηλαδή όλων των εμπλεκόμενων φορέων που επηρεάζονται από τη δική μου επιλογή· δεν περιορίζεται σε ατομικό επίπεδο. Πρακτικά, η έννοια της ωφέλειας αντιστοιχεί στην επίτευξη του μεγαλύτερου δυνατού ποσοστού απόλαυσης για τον μεγαλύτερο δυνατό αριθμό ανθρώπων.

Καθώς, λοιπόν, το ερώτημα αν μία πράξη μπορεί να θεωρηθεί ηθική εξαρτάται από τις συνέπειες που επιφέρει, ο ωφελιμισμός αναφέρεται και ως συνεπειοκρατία. Ως θεωρία, ο ωφελιμισμός του Bentham είναι τελολογικός, αφού κριτήριο αποτελεί το είδος της συνέπειας, είναι σχετικός, αφού δεν θεωρεί *a priori* κάποιες πράξεις ηθικές ή ανήθικες, είναι μεγιστοποιητικός, αφού στοχεύει στην ύψιστη απόλαυση, και αμερόληπτος, αφού δεν προκρίνεται η απόλαυση κάποιου ατόμου

6. A. Broadieetal (1974), 376-79.

7. I. Kant (1997), 27: 459.

ως ανώτερη από την απόλαυση κάποιου άλλου.⁸ Για παράδειγμα, αν ο Α ρωτήσει τον Β για το αν τα μαλλιά του είναι ωραία, με βάση τις αρχές του ωφελιμισμού η απάντηση πρέπει να είναι αυτή που θα φέρει τη μεγαλύτερη ευτυχία και στις δύο πλευρές. Αν υποθεθεί ότι ο Β δεν βρίσκει την κώμη θελκτική, σε περίπτωση που πει ψέματα, τότε αμφότερα τα μέρη θα είναι χαρούμενα ή έστω μη δυστυχημένα. Αντίθετα, αν ειπωθεί η αλήθεια, θα προκληθεί δυσφορία στο ένα μέρος και τουλάχιστον αμηχανία στο άλλο. Εν προκειμένω το μεγαλύτερο ποσοστό απόλαυσης υπάρχει στην περίπτωση που θα γίνει μια αναληθής δήλωση, οπότε αυτή θα είναι και η ηθική επιλογή.

Ανάμεσα στα προβλήματα του ωφελιμισμού εντοπίζεται ένα δομικό, δηλαδή το ότι ένα μέρος καλείται να αποφασίσει στο παρόν υπολογίζοντας τις συνέπειες των πράξεων που θα επέλθουν στο μέλλον, κάτι που προφανώς είναι αμφίβολη διαδικασία. Δυστυχώς, δεν είναι δυνατό να ληφθεί μία απόφαση τώρα, γιατί δεν είναι γνωστά τα μελλοντικά αποτελέσματα, τα οποία μπορούν να εκτιμηθούν μόνο κατά προσέγγιση. Άρα, η λήψη απόφασης μπορεί να γίνει με την πρόθεση μεγιστοποίησης της ωφέλειας, ωστόσο η μελλοντική έκβαση ίσως έχει αντίθετα αποτελέσματα.

Ομοίως, αντίστοιχες ενστάσεις έχουν εγερθεί αναφορικά με τον αποκλεισμό εννοιών όπως τα ανθρώπινα δικαιώματα. Δεδομένου ότι ο ωφελιμισμός αποσκοπεί στη μεγιστοποίηση της ευτυχίας για την πλειοψηφία του πληθυσμού, η μειοψηφία, όσο μικρή ή μεγάλη και αν είναι, θα υποχρεωθεί να υποστεί κάποια βλάβη που ενδέχεται να προσβάλει δικαιώματά της, ενδεχομένως ακόμα και τα θεμελιώδη. Επί παραδείγματι, αν ένα άτομο ισχυριζόταν ότι θα σταματούσε όλους τους πολέμους προκειμένου η ανθρωπότητα να ζει ήρεμα με αντάλλαγμα τον βασανισμό 10 παιδιών, αυτό θα οδηγούσε έναν ωφελιμιστή στο να αποδεχθεί πιθανώς αυτή τη συμφωνία, αφού στη ζυγαριά κόστους-οφέλους αυτό θα οδηγούσε δισεκατομμύρια ανθρώπους να ευτυχίσουν και μόλις 10 άτομα να δυστυχίσουν. Ωστόσο, σε μία τέτοια περίπτωση, η μειοψηφία (ή ακόμα και το άτομο ως μονάδα) αποστερείται πλήρως κάθε δικαιώματος, εν προκειμένω των θεμελιωδών, όπως η μη υποβολή σε βασανιστήρια. Φαίνεται έτσι ότι στην προσπάθεια ενός ωφελιμιστή να μεγιστοποιήσει την ευδαιμονία των πολλών αγνοείται η ύπαρξη της μειοψηφίας. Παράλληλα, τίθεται

8. M. Dimmock et al. (2017), 13-15.

εν αμφιβολία η απόδοση σε αυτή δικαιωμάτων ή αξιών και ουσιαστικά συνθλίβεται η έννοια της αξίας του ατόμου.

Μία άλλη προβληματική πτυχή αναφορικά με τον ωφελιμισμό έγκειται στην προσπάθεια μέτρησης των ωφελειών σε μία κλίμακα με τη χρήση ενός «ενιαίου νομίσματος». Ωστόσο, η μέτρηση και η σύγκριση αξιών διαφορετικής φύσεως σε ενιαία κλίμακα δημιουργεί διάφορα ηθικά ζητήματα. Για παράδειγμα, ας υποθέσουμε ότι το κόστος συντήρησης ενός γηροκομείου με άπορους υπέργηρους που απασχολούνται με ψυχαγωγικές δραστηριότητες είναι Χ ευρώ. Ένας πολιτικός προτείνει την αλλαγή του προγράμματος ώστε αυτό να περιλαμβάνει δραστηριότητες ανάπτυξης επαγγελματικών δεξιοτήτων. Με αυτόν τον τρόπο οι τρόφιμοι δεν θα ψυχαγωγούνται αλλά θα εκπαιδεύονται επαγγελματικά ώστε μέσω της εργασίας τους να καλύπτουν ένα ποσό των δαπανών του κράτους για αυτούς (υποθετικά $X - 100$ ευρώ). Κάτι τέτοιο θα μπορούσε να θεωρηθεί αποδεκτό με βάση την ωφελιμιστική προσέγγιση, αφού μειώνονται τα έξοδα λειτουργίας του ιδρύματος, άρα επιβαρύνονται λιγότερο χιλιάδες φορολογούμενοι. Αντίθετα, οι μόνοι που υφίστανται κάποια βλάβη είναι οι λίγοι τρόφιμοι που πλέον θα επιδίδονται σε επαγγελματικές δραστηριότητες αντί για ψυχαγωγικές. Όμως είναι αμφίβολο αν μπορούν να συγκριθούν ανόμοια πράγματα, ήτοι η ψυχική ευζωία υπέργηρων ατόμων με την οικονομική ελάφρυνση κάποιων άλλων, προκειμένου να αποφασιστεί αν είναι ηθική η αλλαγή των δραστηριοτήτων. Ομοίως αμφίβολη φαίνεται να είναι η άποψη ότι τα χρήματα μπορούν να αποτελέσουν το «ενιαίο νόμισμα» για την εκτίμηση των ανθρωπινων αξιών.⁹

Αδιαμφισβήτητα, ο ωφελιμισμός του Bentham αποτελεί την πλέον φιλική παράδοση της Ηθικής απέναντι στα ζώα, πράγμα που αντανακλάται στην εμβληματική φράση του: *το ερώτημα δεν είναι αν μπορούν [τα ζώα] να σκεφτούν ή να μιλήσουν, το ερώτημα αν είναι αν μπορούν να υποφέρουν*. Πρακτικά η ικανότητα των ζώων να νιώθουν πόνο ή οδύνη, δηλαδή η ικανότητά τους να αισθάνονται, να αντιλαμβάνονται ερεθίσματα και να ανταποκρίνονται ανάλογα προς αυτά, ανάγεται σε κρίσιμο στοιχείο. Η συμπερίληψη των ζώων σε ζητήματα ηθικής αποσυνδέεται πλέον από τη νοητική ή γλωσσική τους ικανότητα, η φαινομενική ανυπαρξία των οποίων τα είχε

9. M. Sandel (2011), 54-72.

αποκλείσει από την απόδοση σε αυτά της έννοιας του ηθικού υποκειμένου. Ως εκ τούτου, τα ζώα, εφόσον μπορούν να υποφέρουν από πράξεις δυσμενείς προς αυτά και στο μέτρο που προσπαθούν να αποφύγουν κάθε τέτοια συγκυρία, τίθενται σε ανάλογη θέση με αυτή του ανθρώπου ο οποίος προσπαθεί να αποφύγει την οδύνη και να αυξήσει την ευδαιμονία του.

Η συγκεκριμένη προσέγγιση αποτελεί την πρώτη προσπάθεια να απεχδυνθούν τα ζώα την ταύτιση με τα άψυχα αντικείμενα, η οποία επικρατούσε μέχρι εκείνη την εποχή. Έκτοτε έχει χρησιμοποιηθεί προκειμένου να προαχθεί η απόδοση ηθικής υπόστασης σε αυτά και να τους αναγνωρισθούν δικαιώματα. Σε κάθε περίπτωση, θα πρέπει να αποσαφηνιστεί ότι ο Bentham δεν ήταν αρνητικός στη χρήση ζώων για κτηνοτροφικές, γεωργικές ή ιατρικές υπηρεσίες, αλλά η περίφημη φράση του αναφέρεται στην πλήρη απαγόρευση του βασανισμού των ζώων. Ουσιαστικά, κάθε έντονος πόνος ή δυσφορία που προκαλείται στο ζώο και δεν δικαιολογείται στο πλαίσιο της χρήσης του για τους προαναφερθέντες σκοπούς, θεωρείται βασανιστήριο και δεν επιτρέπεται.¹⁰ Πρακτικά, η προσέγγιση αυτή θέτει τη βάση για την αρχή της ανθρώπινης μεταχείρισης των ζώων και οδήγησε μεταγενέστερους στην υιοθέτηση σχετικών νομοθετημάτων για την προστασία τους στις ΗΠΑ και το Ηνωμένο Βασίλειο.¹¹

Σε παρόμοια κατεύθυνση, ο Peter Singer, ένας σύγχρονος ωφελιμιστής φιλόσοφος, αναπτύσσει περαιτέρω τη θεωρία του Bentham ότι η ικανότητα ενός ζώου να υποφέρει το καθιστά άξιο ηθικής θεώρησης. Με αυτό το πρόταγμα καταλήγει ότι, αν το κρίσιμο στοιχείο που ερευνάται είναι ο πόνος και η συναίσθησή του, δεν υπάρχει λόγος να εξετάζεται αν αυτός διαφοροποιείται. Εφόσον ο πόνος είναι ίδιος, ποιοτικά και ποσοτικά, σε ανθρώπους και ζώα, πρέπει να γίνεται ίση συνεκτίμηση των συμφερόντων, χωρίς αυτό να σημαίνει όμως και ίση μεταχείριση. Συνεπώς, δεν θα πρέπει να αγνοείται το γεγονός ότι ένα ζώο έχει συμφέρον στην αποφυγή του πόνου και του βασανισμού του.¹² Επίσης, θεωρεί ότι η ύπαρξη νοητικών ικανοτήτων αποτελεί επισφαλές κριτήριο για την απόδοση ηθικής υπόστασης και δεν μπορεί να αιτιολογήσει την εκμετάλλευση και θανάτωση των ζώων.

10. R. Boddice (2010), 461-63.

11. G. Francione (2004), 7-12.

12. M. Fox (1978), 106-09.

Χαρακτηριστικά, καθώς ορισμένα είδη ζώων εμφανίζουν υπέρτερες ή ανάλογες νοητικές δυνατότητες με συγκεκριμένες κατηγορίες ανθρώπων, για παράδειγμα τα άτομα με σοβαρές διανοητικές παθήσεις, δεν κρίνεται εύλογο να θεωρούνται *a priori* όλοι οι άνθρωποι ίσης αξίας και υπέρτερης ηθικής ικανότητας από τα μη ανθρώπινα ζώα.¹³

Τέλος, ο Singer παίρνει θέση και για το θέμα του ειδισμού – όρος που αναφέρεται στη διάκριση μεταξύ διαφορετικών ειδών και πιο συγκεκριμένα στη διακριτική αντιμετώπιση των μελών ενός είδους σε σχέση με μέλη άλλων ειδών. Μέσω του ειδισμού φανερώνεται μια συμπεριφορά ανάλογη με αυτή του σεξισμού ή του ρατσισμού, φαινόμενα τα οποία δεν είναι ηθικώς δικαιολογημένα και συνεπώς προτείνει την κατάργηση της προνομιακής μεταχείρισης του ανθρώπινου είδους σε σχέση με τα ζώα.¹⁴

2. Η χρήση ζώων σε ιατρικές δραστηριότητες και θεραπευτικές διαδικασίες

Η πρώτη χρήση ζώων σε θεραπείες καταγράφεται τον 18^ο αιώνα στο Quaker's York Retreat της Αγγλίας. Συγκεκριμένα, στο εν λόγω άσυλο ψυχικά ασθενών υπήρχαν προαύλιοι χώροι με κήπους και μικρά ζώα, όπως πουλερικά και λαγούς. Ανάμεσα σε άλλα, η φροντίδα των ζώων θεωρήθηκε ως κατάλληλη μέθοδος προκειμένου οι τρόφιμοι να αναπτύξουν αντίληψη του κόσμου και αυτοέλεγχου. Πρακτικά, η αποδοχή και η αίσθηση του φυσικού περιβάλλοντος αποτέλεσαν τη βάση της ανθρώπινης μεταχείρισης τέτοιων ασθενών που χρησιμοποιείται ακόμα και σήμερα.¹⁵ Ακολούθως, ο Freud φέρεται να επέτρεπε περιστασιακά την παρουσία σκύλων κατά τη διάρκεια των συνεδριών του. Η πρώτη, όμως, επίσημη εισαγωγή ζώων σε θεραπείες και η δημοσίευση των σχετικών επιστημονικών ευρημάτων έγινε από τον Boris Levinson τη δεκαετία του 1960, ο οποίος υποστήριξε ότι η χρήση σκύλων κατά τη συνεδρία με παιδιά διευκόλυνε τη σύσφιξη σχέσεων και την ανάπτυξη επικοινωνίας ανάμεσα στον θεραπευτή και τον ασθενή, αποτελώντας πηγή κινήτρου για τον δεύτερο.¹⁶

13. P. Singer (2009), 567-76.

14. P. Singer (1987), 4.

15. D. Moore (1984), 37-38.

16. B. Rothberg (2017), 204.

Από τη δεκαετία του 1990 η οργάνωση Delta Foundation στις ΗΠΑ υπό την καθοδήγηση του γιατρού Michael McCulloch προσπάθησε να χρησιμοποιήσει τον θεραπευτικό ρόλο των ζώων προς όφελος της ανθρώπινης υγείας. Για τον λόγο αυτόν ανέλαβε να συστηματοποιήσει την εκπαίδευση εθελοντών και επαγγελματιών υγείας με σκοπό τη συμμετοχή τους σε θεραπείες και δραστηριότητες που διενεργούνται με τη βοήθεια ζώων. Η οργάνωση (πλέον Pet Partners) αποτελεί σήμερα τον μοναδικό φορέα στις ΗΠΑ που μπορεί να πιστοποιήσει τη συμμετοχή εκπαιδευμένου προσωπικού ή ζώου σε τέτοιες θεραπείες. Ακόμα πιο σημαντικό, το 1996 προχώρησε στην έκδοση σχετικού εγχειριδίου προκειμένου να συγκεκριμενοποιήσει κάποιες σχετικές θεμελιώδεις έννοιες στον τομέα αυτόν.¹⁷

Σύμφωνα με το προαναφερθέν εγχειρίδιο, ο γενικότερος όρος *Παρέμβαση με τη βοήθεια ζώων* [Animal Assisted Intervention, εφεξής AAI] συμπεριλαμβάνει περισσότερες έννοιες, όπως τις διάφορες *Δραστηριότητες με τη βοήθεια ζώων* [Animal Assisted Activities, εφεξής AAA] και βεβαίως τη *Θεραπεία με τη βοήθεια ζώων* [Animal Assisted Therapy, εφεξής AAT]. Σημειώνεται, ότι οι όροι αυτοί συχνά συγχέονται και χρησιμοποιούνται ταυτόσημα.

Ως AAA εννοούνται δραστηριότητες όπως οι επισκέψεις από χειριστές και ζώα σε ιδρύματα, νοσοκομεία, σχολεία και άλλες διαδικασίες παρόμοιου τύπου. Πρόκειται για ενέργειες με κοινωνικό χαρακτήρα και δεν αποτελούν εξατομικευμένες θεραπευτικές παρεμβάσεις ούτε προϋποθέτουν επίτευξη ορισμένου στόχου ή επίβλεψη της πορείας του ασθενούς. Ουσιαστικά, αποσκοπούν στη γενικότερη βελτίωση της ποιότητας ζωής μέσω της παροχής των κατάλληλων εκπαιδευτικών ή ψυχαγωγικών ερεθισμάτων και παρέχονται σε διάφορα πλαίσια από επαγγελματίες ή εθελοντές, με τη συμμετοχή εκπαιδευμένων ζώων.¹⁸

Αντίθετα, η *θεραπεία με τη βοήθεια ζώων* (AAT) είναι διαδικασία με ορισμένο στόχο που επιδιώκεται αναφορικά με τον εκάστοτε ασθενή, όπου η πρόοδος και τα αποτελέσματα καταγράφονται. Το ίδιο το ζώο πρέπει να ανταποκρίνεται σε ορισμένες προϋποθέσεις ώστε να συμμετάσχει και λαμβάνει την απαραίτητη εκπαίδευση αποτελώντας αναπόσπαστο κομμάτι της διαδικασίας. Οι χειριστές των ζώων είναι επαγγελματίες που δουλεύουν με αυτά προκειμένου

17. M. Crimi et al. (2005), 46-47.

18. K. Kruger et al. (2004), 3-14.

να αναπτύξουν παρεμβάσεις στον τομέα ειδίκευσής τους. Επί παραδείγματι, ένας κοινωνικός λειτουργός μπορεί να χρησιμοποιήσει την ΑΑΤ ως μέρος αφηγηματικής θεραπευτικής προσέγγισης όπου η αφήγηση ιστοριών του ζώου θα χρησιμεύσει ως εφελκυστικό για το παιδί-ασθενή ώστε να εκφράσει τα δικά του αισθήματα. Η ΑΑΤ μπορεί να χρησιμοποιηθεί τόσο αυτοτελώς ως εναλλακτική θεραπεία αλλά και συμπληρωματικά.¹⁹

Σε αμφοτέρους τις περιπτώσεις, η χρήση ζώων περιλαμβάνει σκύλους, άλογα, δελφίνια, τρωκτικά, πουλιά και γάτες, ενώ οι διαδικασίες μπορούν να απευθύνονται σε πληθυσμό όλων των ηλικιών, με διαφορετικές πολιτισμικές καταβολές και ανάγκες. Οι θετικές επιπτώσεις που έχουν αποδοθεί στις διάφορες μορφές ΑΑΙ είναι ψυχολογικές (μείωση άγχους, αυτοέλεγχος, αυτοεκτίμηση), κοινωνικές (έλεγχος συμπεριφοράς, ανάπτυξη κοινωνικών δεξιοτήτων) αλλά και σωματικές (μικρότερη αρτηριακή πίεση, χαμηλότεροι καρδιακοί σφυγμοί).²⁰ Ωστόσο, η αποτελεσματικότητα και η αξία αυτών των θεραπειών έχει προκαλέσει διχογνωμία στους ειδικούς.

Από τη μία πλευρά υπάρχουν επιστήμονες που αμφισβητούν τη συμβολή των ΑΑΤ στην επίτευξη μακροχρόνιων στόχων σχετικά με διάφορες ασθένειες και κυρίως στις περιπτώσεις ατόμων με ψυχικές ασθένειες²¹ αλλά και παιδιών στο φάσμα του αυτισμού.²² Ειδικά στην περίπτωση της χρήσης δελφινιών για τη θεραπεία παιδιών με αυτισμό αμφισβητείται η αποτελεσματικότητα, η διάρκεια των αποτελεσμάτων αλλά και η σύνδεσή τους με τη χρήση του συγκεκριμένου ζώου. Παράλληλα, τονίζεται ότι η επένδυση σε αμφιλεγόμενες μορφές ΑΑΤ δημιουργεί προβλήματα, όπως η χρήση μίας πολυέξοδης μορφής θεραπείας αντί της επιλογής κάποιας άλλης συμβατικής με αποδεδειγμένα αποτελέσματα. Έτσι ελλοχεύει ο κίνδυνος ο ασθενής να αποκλεισθεί πρακτικά από τη χρήση μιας συμβατικής μεθόδου για οικονομικούς λόγους.²³ Παράλληλα, υπάρχει πάντοτε το ενδεχόμενο ο ασθενής να τραυματιστεί από το ζώο, σε περίπτωση που συμπεριφερθεί ακατάλληλα ή εφόσον το ζώο για δικό του λόγο επιδείξει επιθετική συμπεριφορά. Τέλος, ακόμη και αν υποθεθεί πως η χρήση

19. N. Evans et al. (2012), 601-03.

20. M. Stanley-Hermanns et al. (2002), 71-75.

21. D. Yuhás (2015), 31.

22. T. Davis et al. (2015), 324-26.

23. S. Lilienfeld et al. (2008), 78-79.

ζώων σε θεραπείες μπορεί να έχει κάποια θετικά αποτελέσματα, τονίζεται ότι δεν αποτελεί μία απλή διαδικασία καθώς συγκεκριμένες παράμετροι, που συχνά είναι δύσκολο να προβλεφθούν, θα πρέπει να ληφθούν υπόψη ώστε να εξασφαλιστεί η επιτυχία της. Χαρακτηριστικά, η επιλογή του ζώου πρέπει να είναι κατάλληλη και να ταιριάζει με τις ανάγκες του ασθενή. Ομοίως, η χρονική στιγμή πρέπει να ενδείκνυται για την έναρξη τέτοιας θεραπείας, το ζώο θα πρέπει να μην έχει κάποια μεταδοτική ασθένεια, ο ασθενής να μην έχει αλλεργία σε αυτό αλλά και να συμπαθεί εν γένει τα ζώα.

Αντίθετα, άλλες επιστημονικές πηγές αποδέχονται την αιτιώδη συνάφεια ανάμεσα στη χρήση ζώων σε AAT και την επίτευξη θετικών αποτελεσμάτων. Χαρακτηριστικά, έχει γίνει δεκτό ότι η χρήση σκύλων σε θεραπείες ατόμων που πάσχουν από σχιζοφρένεια, ενδέχεται να βοηθήσει στην αντιμετώπιση της ανηδονίας. Ομοίως, θεωρείται ότι επιφέρει θετικά αποτελέσματα και στην κλινική εικόνα των ασθενών, οι οποίοι επέδειξαν τα κατάλληλα αισθήματα και συμπεριφορές στη σχέση τους με το ζώο κατά τη διάρκεια των συνεδριών.²⁴

Αντίστοιχα είναι τα ευρήματα για τη χρήση τρωκτικών σε διάφορες δραστηριότητες που διοργανώνονται από σύμβουλους ψυχικής υγείας σε σχολικές μονάδες. Συγκεκριμένα, αυτή σχετίζεται είτε με την επίσκεψη και παραμονή ενός ζώου σε τάξη (AAA) είτε με την ανάληψη της φροντίδας ενός τρωκτικού από μεμονωμένο άτομο (AAT). Μάλιστα, οι προαναφερθείσες διαδικασίες έχουν συνδεθεί με την ανάπτυξη και βελτίωση των κοινωνικών ικανοτήτων των μαθητών, την μείωση των προβλημάτων συμπεριφοράς αλλά και την ενδυνάμωση της σχέσης του συμβούλου με τον μαθητή.²⁵

Επιπροσθέτως, η χρήση σκύλων σε εκπαιδευτικά ιδρύματα για την υποβοήθηση μαθητών κατά την ανάγνωση (μέσω του διαβάσματος ενός βιβλίου από το παιδί στον σκύλο) θεωρείται ομοίως ως επιτυχημένη μέθοδος. Αναλυτικότερα, όχι μόνο αναπτύσσονται οι ικανότητες ανάγνωσης του παιδιού, το οποίο αντιλαμβάνεται το διάβασμα ως διασκεδαστική διαδικασία, αλλά προκύπτουν θετικά ψυχολογικά αποτελέσματα όπως μείωση του άγχους, καταπολέμηση της δυσανεξίας και ανάπτυξη μηχανισμών διαχείρισης καταστάσεων.²⁶

24. I. Nathans-Barel et al. (2005), 31-35.

25. B. Flom (2005), 469-71.

26. H. Lane et al. (2013), 87-89.

Συνοψίζοντας, από περισσότερες πηγές προκύπτει ότι η *θετική επίδραση των ΑΑΤ* σε περιπτώσεις ατόμων με ψυχικές και νοητικές ασθένειες, όπως κατάθλιψη, άνοια, αυτισμό και σχιζοφρένεια, *δεν μπορεί να αμφισβητηθεί*. Εντούτοις και σε αυτή την περίπτωση είναι επιβεβλημένη η διεξαγωγή *εκτεταμένης έρευνας* για την ακριβή αντίληψη του ρόλου των ζώων σε θεραπείες αυτού του είδους προκειμένου να ξεπεραστούν τα σχετικά εμπόδια και οι όποιες αμφιβολίες.²⁷

3. Ηθικά ζητήματα για την χρήση ζώων σε θεραπευτικές δραστηριότητες

Αναπόφευκτα, η χρήση ζώων σε θεραπείες και δραστηριότητες δημιουργεί εύλογα ηθικά ερωτήματα. Φερ' ειπείν, είναι σωστό ένα ζώο να αφαιρείται από το φυσικό του περιβάλλον και να τοποθετείται εφ' όρου ζωής σε ένα τεχνητό; Ας σκεφτούμε στο σημείο αυτό ένα δελφίνι, το οποίο αποκόβεται από το κοπάδι του και μεταφέρεται σε κάποια πισίνα, όπου θα ζήσει μέχρι το τέλος της ζωής του, με ανύπαρκτη ή ελάχιστη πρόσβαση σε άλλα μέλη του είδους του. Ομοίως, είναι ηθικό ένα ζώο να λαμβάνει κάποιου είδους εκπαίδευση, η οποία είναι άσχετη προς τη φύση του, ώστε να μπορεί να ανταποκρίνεται στις βασικές προϋποθέσεις που καθιστούν τη συμμετοχή του σε τέτοια προγράμματα δυνατή; Όσο υπάκουος και αν είναι ένας σκύλος, δεν μπορούμε να απαιτήσουμε από αυτόν να συμπεριφέρεται πάντα όπως τον έχουμε εκπαιδεύσει. Τελευταίο αλλά όχι λιγότερο σημαντικό είναι το εξής ζήτημα: είναι ηθικό να θεωρούνται τα ζώα ως υπάλληλοι ή εργαζόμενοι; Πώς μπορούμε να διασφαλίσουμε ότι η συμμετοχή του ζώου είναι πάντα οικειοθελής, ότι συμμετέχει χωρίς να βαριέται, ότι δεν εργάζεται εκτεταμένα χωρίς διάλειμμα με αποτέλεσμα να παραβιάζεται η ευζωία του και να κινδυνεύει η ζωή του;

Αν κληθούμε να απαντήσουμε στα προαναφερθέντα ερωτήματα, χρησιμοποιώντας τα «εργαλεία» που μας δίνει η δεοντοκρατική προσέγγιση του Kant θα ήταν αναμενόμενη η απάντηση ότι η χρήση των ζώων σε θεραπείες είναι ηθική. Τα ζώα, άλλωστε, μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως μέσα για την επίτευξη ενός σκοπού, ήτοι της ανθρώπινης ευημερίας. Παρά ταύτα θα πρέπει να εξασφαλίζεται η τήρηση των έμμεσων καθηκόντων που έχουν οι άνθρωποι. Πρακτικά

27. K. Koukourikos et al. (2019): 1900-1903.

αυτό συνεπάγεται ότι οι χειριστές των ζώων οφείλουν να μεριμνούν για την ευζωία τους, μέσω της πλήρους κάλυψης των βιολογικών και άλλων αναγκών προκειμένου αυτά να διάγουν μία φυσιολογική ζωή. Κάτι τέτοιο προϋποθέτει διαβίωση σε καλές συνθήκες, τακτική πρόσβαση σε τροφή, ξεκούραση, επικοινωνία με άλλα άτομα του είδους, ψυχαγωγία και έλεγχο της υγείας τους. Τηρουμένων των προαναφερθείσων προϋποθέσεων, η καντιανή παράδοση θα αποδεχόταν τη χρήση των ζώων σε ιατρικές θεραπείες ως ηθική.

Η απάντηση στο ίδιο ηθικό ερώτημα από τη μεριά των ωφελιμιστών φαίνεται πιο περίπλοκη. Ένας ακόλουθος του Bentham, πιστός στην αρχή της ανθρώπινης μεταχείρισης των ζώων, της αποφυγής του βασανισμού τους και της μη δικαιολογημένης πρόκλησης πόνου μάλλον θα ήταν σύμφωνος με τη χρήση τους σε θεραπείες. Τα ζώα πιθανότατα δεν αισθάνονται πόνο κατά τη συμμετοχή τους, τουναντίον επικοινωνούν με ανθρώπους και φαίνονται να μη δυσανασχετούν. Άρα, εφόσον δεν τους προκαλείται πόνος, που θα μπορούσε να θεωρηθεί ως υποβολή τους σε βασανιστήριο, η χρήση τους σε θεραπείες μπορεί να δικαιολογηθεί. Στο ακραίο σενάριο που τα ζώα ένιωθαν πόνο, λόγω χάρη επειδή ο ασθενής σε μία κρίση συμπεριφέρθηκε επικίνδυνα, θα πρέπει να εξετασθεί το μέγεθος του πόνου, η ένταση και διάρκειά του αλλά και το αν η ύπαρξή του είναι αναπόσπαστο στοιχείο της ίδιας της διαδικασίας και άρα δεν μπορεί να αποφευχθεί. Σε αυτή την περίπτωση, θεωρητικά, θα πρέπει να ζυγιστούν αυτές οι παράμετροι για να εξακριβωθεί αν ο πόνος ξεπερνάει το όριο ή δεν μπορεί να αιτιολογηθεί μετατρέποντας έτσι τη διαδικασία σε βασανισμό του ζώου, το οποίο θα την καθιστούσε ηθικά μη επιτρεπτή.

Ωστόσο τι θα συμβεί στην περίπτωση που ένας οπαδός του Singer έδινε απάντηση στο ίδιο ερώτημα; Ενδεχομένως, η εξέταση του κριτηρίου αν το ζώο αισθάνεται πόνο να μην έμενε μόνο στην εκτίμηση του σωματικού πόνου αλλά να εξέταζε και τον ψυχικό, τον οποίο το ζώο θα υποστεί λόγω του ότι ζει μια μη φυσιολογική ζωή, απομακρυσμένο από την οικογένειά του και υποχρεωμένο να εργάζεται. Όπως έχει σημειωθεί, ο Singer δεν θεωρεί ότι διαφοροποιείται ο πόνος ανάμεσα σε ζώα και ανθρώπους. Άρα, η ίση εκτίμηση των συμφερόντων του ζώου θα απαιτούσε πιθανότατα και τη μη υποβολή του σε ψυχικό πόνο, την οποία θα επέφερε η απαγωγή του και η υποχρέωσή του να ζει φυλακισμένο, ώστε να ικανοποιεί ανθρώπινες ανάγκες άσχετες προς τη φύση του. Μάλιστα, αν λάβουμε υπόψη ότι ο ειδισμός δεν

επικροτείται ως πρακτική από τον Singer, άρα η ανθρώπινη ζωή δεν μπορεί να θεωρηθεί *ipso facto* ανώτερη από αυτή του ζώου, εγείρονται σοβαρές αμφιβολίες αν η χρήση των ζώων θα θεωρούνταν ηθική υπό το συγκεκριμένο πρίσμα ηθικής φιλοσοφίας.

4. Επίλογος

Είναι εύλογο ότι σε έναν τομέα όπως αυτός των θεραπειών και δραστηριοτήτων που υποβοηθούνται με τη χρήση ζώων εμφανίζονται ηθικά ζητήματα που χρήζουν απάντησης. Ανάλογα με τις καταβολές που έχει κάθε ηθική προσέγγιση και με την πλευρά που κάποιο άτομο έχει υιοθετήσει, το αν η χρήση ζώων είναι θεμιτή διαφέρει ανά περίπτωση. Είναι σημαντικό ότι, παρά τις διαφορετικές προσεγγίσεις, εμφανίζεται ως δεδομένο ότι ακόμα οι υποστηρικτές της χρήσης ζώων δίνουν μεγάλη σημασία στην ευζωία και τα συμφέροντά τους ενώ δεν υιοθετούν μία αμιγώς ανθρωποκεντρική προσέγγιση. Πιθανώς, η γενική αλήθεια να είναι αντίστοιχη με αυτή της χρήσης των ζώων σε πειράματα εργαστηρίου, για την οποία γίνεται αποδεκτό από κάποιους ότι μέχρι την εξεύρεση εναλλακτικής λύσης, αυτή αποτελεί «αναγκαίο κακό». Αναμφισβήτητα, μέχρι τότε, ο απόλυτος σεβασμός της αυταξίας των ζώων, η προστασία της ευζωίας τους, εφόσον πρέπει να χρησιμοποιούνται, και η ελάχιστη δυνατή παρέμβαση στην ζωή τους είναι απολύτως επιβεβλημένες.

Βιβλιογραφία

- Κουντάκη, Δ. (2019): *Ζώα και ηθική, μία μη ανθρωποκεντρική προσέγγιση*. Αθήνα: Σμίλη.
- Sandel, M. (2011): *Δικαιοσύνη, τι είναι το σωστό;* μτφρ. Α. Κιουπκόλης, Αθήνα: Πόλις.
- Boddice, R. (2010): «The Moral Status of Animals and the Historical Human Cachet», *JAC* 30, 3-4: 457-89.
- Broadie, A., & E. M. Pybus (1974): «Kant's Treatment of Animals», *Philosophy* 49, 190: 375-83.
- Crimi, M. et al. (2005): «The Veterinarian's Role in Preventing and Controlling Disease in Exotic Animals in Assisted-Care Facilities», *Journal of Avian Medicine and Surgery* 19, 1: 46-55.

- Davis, T. et al. (2015): «Animal Assisted Interventions for Children with Autism Spectrum Disorder: A Systematic Review», *Education and Training in Autism and Developmental Disabilities* 50, 3: 316-29.
- Dimmock, M., & A. Fisher (2017): *Ethics for A-Level*, Cambridge, Open Book Publishers.
- Evans, N., & C. Gray (2012): «The Practice and Ethics of Animal-Assisted Therapy with Children and Young People: Is It Enough That We Don't Eat Our Co-Workers?», *The British Journal of Social Work* 42, 4: 600-617.
- Fletcher, G. (1987): «Law and Morality: A Kantian Perspective», *Columbia Law Review* 87, 3: 533-58.
- Flom, B. (2005): «Counseling with Pocket Pets: Using Small Animals in Elementary Counseling Programs», *Professional School Counseling* 8, no. 5: 469-71.
- Fox, M. (1978): «Animal Liberation: A Critique», *Ethics* 88, 2: 106-18.
- Francione, G. (2004): *Animals. Property or Persons?*, Faculty Paper, Rutgers University School of Law.
- Kant, I. (1997): «Lectures on Ethics», in: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, edited by P. Heath & J. Schneewind, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kitcher, P. (2004): «Kant's Argument for the Categorical Imperative», *Noûs* 38, 4: 555-84.
- Koukourikos, K. et al. (2019): «Benefits of Animal Assisted Therapy in Mental Health», *International Journal of Caring Sciences* 12, 3: 1898-1905.
- Kruger, K. et al. (2004): *Can Animals Help Humans Heal? Animal-Assisted Interventions in Adolescent Mental Health*, Conference Paper. Center for the Interaction of Animals and Society University of Pennsylvania School of Veterinary Medicine.
- Lane, H., & S. D.W. Zavada (2013): «When Reading Gets Ruff: Canine-Assisted Reading Programs», *The Reading Teacher* 67, 2: 87-95.
- Lilienfeld, S., & H. Arkowitz (2013): «Can Animals Aid Therapy?», *Scientific American Mind* 19, 3: 78-79.
- Louden, R. (1986): «Kant's Virtue Ethics», *Philosophy* 61, 238: 473-489.
- Moore, D. (1984): «Animal Facilitated Therapy: A Review», *Children's Environments Quarterly* 1, 3: 37-39.
- Nathans-Barel, I. et al. (2005): «Animal-Assisted Therapy Ameliorates

- Anhedonia in Schizophrenia Patients: A Controlled Pilot Study», *Psychotherapy and Psychosomatics* 74, 1: 31-35.
- Rothberg, B. (2017): «Scapedog: The Scapegoat Phenomenon and Other Group Dynamics Applied to a Service Dog», *Group* 41, no. 3: 203-12.
- Singer, P. (1987): «Animal Liberation or Animal Rights?», *The Monist* 70, 1: 3-14.
- (2009): «Speciesism and Moral Status», *Metaphilosophy* 40, 3-4: 567-81.
- Stanley-Hermanns, M., & J. Miller (2002): «Animal-Assisted Therapy», *The American Journal of Nursing* 102, 10: 69-76.
- Yuhas, D. (2015): «Pets: Why Do We Really Have Them?», *Scientific American Mind* 26, 3: 28-33.

Abstract

MEDICAL PROCESSES DEPENDENT ON THE USE OF ANIMALS AND MORAL CONSIDERATIONS

The use of animals in medical activities and therapeutical programs has flourished in recent decades. Most scientists attribute positive results to all these processes, although further research is needed to validate them. This paper analyzes different approaches of moral philosophy and refers to their perspective on animals, animal value, and animal relationship with man. The various forms of medical intervention using animals and views on their effectiveness are examined, while emphasis is placed on the ethical issues that arise. Finally, we argue that individual schools of moral philosophy may differ in their perception regarding the ethical nature of animal use in medical processes.

ΥΠΟΧΡΕΩΤΙΚΗ ΣΤΕΙΡΩΣΗ ΖΩΩΝ ΣΥΝΤΡΟΦΙΑΣ: ΜΕΤΑΞΥ ΩΦΕΛΕΙΑΣ, ΚΑΘΗΚΟΝΤΟΣ ΚΑΙ ΣΕΒΑΣΜΟΥ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ

ΒΛΑΣΙΟΣ ΣΑΛΑΤΑΣ, ΑΘΗΝΑ ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΥ, ΕΛΕΝΗ ΛΑΖΟΥ-ΓΙΑΛΑΜΑ*

1. Εισαγωγή

Βασικό χαρακτηριστικό των εξημερωμένων ζώων συντροφιάς είναι η συνεχής εξάρτηση για φροντίδα από τον άνθρωπο. Οι ανάγκες, τα συμφέροντα και οι προτιμήσεις των ζώων αυτών εξαρτώνται απόλυτα από τον ανθρώπινο παράγοντα.¹ Η στείρωση σε σχέση με την αναγνώριση της εγγενούς αξίας των ζώων συντροφιάς απασχολεί τη σύγχρονη ηθική συζήτηση και προκαλεί έντονη αντιπαράθεση για τη νομοθέτηση της υποχρεωτικότητάς της για όλα τα ζώα συντροφιάς. Σύμφωνα με την προσφάτως καταργηθείσα νομοθεσία (Ν.4039/2012) ο ιδιοκτήτης όφειλε να μεριμνά για τη στείρωση του ζώου, εφόσον δεν επιθυμούσε τη διατήρηση νεογέννητων ζώων ή δεν μπορούσε να τα διαθέσει σε νέους ιδιοκτήτες (άρθρο 5 Ν.4039/2012 όπως τροποποιήθηκε από το άρθρο 46 του Ν.4235/2014). Οι ελλείψεις και η ολιγωρία που παρουσιάστηκαν στην εφαρμογή του νομοθετικού πλαισίου ίσως αποτέλεσαν τροχοπέδη στον αποτελεσματικό έλεγχο των αδέσποτων που συνεχίζουν να αποτελούν μια πραγματικότητα. Με το νέο νομοθετικό πλαίσιο (Ν.4830/2021, σε εφαρμογή από την 01/03/2022) οι ιδιοκτήτες σκύλου ή γάτας υποχρεούνται είτε να

* Ο Βλάσιος Σαλάτας, η Αθηνά Αγγελοπούλου και η Ελένη Λάζου-Γιαλαμά είναι φοιτητές του ΔΠΜΣ «Ζώα: Ηθική, Δίκαιο, Ευζωία», το οποίο συνδιοργανώνεται από το Τμήμα Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ και το Ελληνικό Ινστιτούτο Παστέρ.

1. S. Donaldson & W. Kymlicka (2021), 125.

στειρώσουν το ζώο τους είτε να αποστείλουν δείγμα γενετικού υλικού στο υπό ίδρυση Εργαστήριο Φύλαξης και Ανάλυσης Γενετικού Υλικού Ζώων έναντι παραβόλου. Αναμφίβολα και οι δύο κανονιστικές υποχρεώσεις μπορούν να θεωρηθούν μορφές «ήπιας» αντιμετώπισης του προβλήματος των αδέσποτων σε σχέση με την επιλογή της ευθανασίας, όπως συμβαίνει σε άλλες χώρες.

Στο πλαίσιο αυτό γίνεται στη συνέχεια μια προσπάθεια να εξεταστούν με την αξιοποίηση σύγχρονων ιατρικών δεδομένων οι σημαντικές ηθικές προεκτάσεις και τα σχετικά ζητήματα που θέτουν τα κυριότερα ηθικά συστήματα. Ειδικότερα, επισημαίνονται οι βασικές αρχές των υποστηρικτών των δικαιωμάτων των ζώων, οι οποίοι υποστηρίζουν την εγγενή αξία των ζώων και κατ' επέκταση το δικαίωμά τους να διατηρούν αφενός τη σωματική τους ακεραιότητα και αφετέρου την αναπαραγωγική τους ικανότητα. Ακολουθούν η ωφελιμιστική προσέγγιση, με την αναζήτηση του οφέλους ως μέγιστης ευτυχίας για τα ίδια τα ζώα και τη σύγχρονη ανθρώπινη κοινωνία, και η δεοντοκρατική θεωρία, με τη διερεύνηση του κατά πόσο η στείρωση μπορεί να αποτελέσει ηθική υποχρέωση του ανθρώπου προς αυτά.

2. Η ιατρική προσέγγιση της στείρωσης

Η εφαρμογή της στείρωσης στα ζώα στις σύγχρονες αστικές κοινωνίες έχει ως βασικό στόχο της τον περιορισμό των αδέσποτων. Παράλληλα, όμως, νεότερα επιστημονικά στοιχεία αναφέρουν θετικές αλλά και αρνητικές συνέπειες για την υγεία των ζώων.

Παθήσεις της μήτρας, των ωοθηκών και του κόλπου καθώς και νεοπλασίες των μαστών αποτελούν παραδείγματα ασθενειών που προλαμβάνονται μέσω της στείρωσης.² Αντίστοιχα, στα αρσενικά ζώα παρατηρείται μείωση της επιθετικότητας και της πιθανότητας νεοπλασίας των όρχεων. Επιπρόσθετα γίνεται αναφορά στη σημαντική συμβολή της στείρωσης στον έλεγχο των φυλο-ορμονοεξαρτώμενων παθήσεων και στην επίτευξη μεγαλύτερου προσδόκιμου ζωής.³ Ενώ και στο πεδίο της συμπεριφοράς επισημαίνεται ότι τα ζώα μετά τη στείρωση γίνονται πιο ευάγωγα και υπάκουα.⁴

2. I. M. Reichler (2009), 29-35· A. N. Smith (2014), 965-75.

3. A. M. Oberbauer, J. M. Belanger, & T. R. Famula (2019), 397· P. N. Olson, M. V. Kustritz, & S. D. Johnston (2001), 223-232.

4. E. Heidenberger & J. Unshelm (1990), 69-75.

Εντούτοις, άλλες επιστημονικές μελέτες αμφισβητούν τα οφέλη αυτά. Αναφέρουν ότι οι παθήσεις του αναπαραγωγικού συστήματος δεν εμφανίζουν μεγάλη συχνότητα ώστε να δικαιολογούν την επέμβαση. Επιπροσθέτως ο αριθμός των ωφελούμενων ζώων είναι περιορισμένος λόγω του ότι η επέμβαση αυτή πραγματοποιείται σε συγκεκριμένη ηλικία του ζώου. Ακόμα και η ίδια η διαδικασία (χειρουργική επέμβαση, επιπλοκές κ.ά.) μπορεί να επιφέρει κινδύνους (άγχος, φόβος, πόνος, δυσφορία) και βλάβες (τραυματισμό, θάνατο).⁵ Παράλληλα, έχει καταγραφεί σε στερωμένα ζώα η αύξηση ορισμένων άλλων παθήσεων όπως οι νεοπλασίες (οστά, καρδιά κ.ά.), ο υποθυρεοειδισμός, οι φοβίες και οι δυσπλασίες.⁶ Τέλος, αμφισβητείται ευθέως και η αποτελεσματικότητά της στον έλεγχο μεγάλου πληθυσμού ζώων (αδέσποτων και δεσποζόμενων) λόγω υψηλής αναγκαιότητας πόρων (ιατρικών, οικονομικών κ.ά.).⁷

3. Η στείρωση σε σχέση με τα δικαιώματα και την ευζωία

Αντιπροσωπευτικό επιχείρημα των υποστηρικτών της ύπαρξης ηθικών δικαιωμάτων στους έμβιους οργανισμούς είναι η απόρριψη οποιασδήποτε βλάβης του ατόμου προς όφελος της ευημερίας των πολλών. Στο πλαίσιο της θεωρίας των δικαιωμάτων και σύμφωνα με τον κύριο εκφραστή της Tom Regan, τα θηλαστικά ζώα (ηλικίας άνω του ενός έτους) κατέχουν το κριτήριο του υποκειμένου της ζωής, δηλαδή ένα είδος ψυχοφυσικής ταυτότητας, από το οποίο απορρέει το δικαίωμα μεταχείρισής τους με σεβασμό. Κατ' επέκταση ο σεβασμός ουσιαστικά της εγγενούς αξίας ενός ζώου ανεξάρτητα από τη χρησιμότητά του, απαιτεί την αποφυγή της βλάβης του ακόμα και αν τελικά επιφέρουμε τις καλύτερες συνολικές συνέπειες για όλους.⁸

Επιπρόσθετο καθήκον των ηθικών υποκειμένων αποτελεί όχι μόνο η αποτροπή της παραβίασης των δικαιωμάτων των άλλων, αλλά και η υποστήριξη εκείνων των οποίων τα δικαιώματα απειλούνται να παραβιαστούν. Η ζωή και το σώμα ενός ζώου ανήκουν στο ίδιο και σε κανέναν άλλο⁹ – συνθήκη που αδιαμφισβήτητα δικαιολογεί την

5. D. Boonin (2003), 1-4· K Jana & P.K Samanta (2007), 390-400.

6. M. Spivak (2015).

7. A. Hassan & A. F. Merga (2017), 758-770.

8. A. C. Abbate (2018), 34.

9. D. Demetriou & Bob Fischer (2018), 49-73.

πλήρη αντίθεση σε κάθε πρακτική που θίγει το δικαίωμα της σωματικής ακεραιότητας άλλων έμβιων όντων.¹⁰

Δεν λείπουν, όμως, και οι ακραίες –για κάποιους– σκέψεις ότι μια καθολική επιτακτική υιοθέτηση αυτής της πρακτικής, της στειρώσεως, θα μπορούσε στο πλαίσιο των εκφραστών των δικαιωμάτων των ζώων, καθ' υπερβολή, να θεωρηθεί πράξη «γενοκτονίας», κατ' αντιστοιχία με τον ορισμό που δίνεται στην πρώτη Συνθήκη για τα ανθρώπινα δικαιώματα σχετικά με την επιβολή μέτρων για την πρόληψη των γεννήσεων εντός της ομάδας με στόχο τον φυσικό περιορισμό/αφανισμό της (Σύμβαση για τη Γενοκτονία, 1948, ΟΗΕ).¹¹

Αναμφίβολα, η χρήση του όρου «δικαιώματα» επιδέχεται βάσιμης και τεκμηριωμένης κριτικής, η οποία προέρχεται από την προσπάθεια της ερμηνείας των κοινωνιών των ζώων με όρους των αντίστοιχων ανθρώπινων. Πρόκειται για μια άκρως ανθρωποκεντρική προσέγγιση που αμφισβητεί ευθέως την αντίληψη της διαχρονικής υπόστασης των ζώων (πρόσωπα) και κατ' επέκταση τη συμμετοχή τους στη σύμβαση της ηθικής ως ηθικών προσώπων και ως κατόχων ηθικών δικαιωμάτων.¹²

Ανατρέχοντας στην πιο ήπια λογική της ευζωίας του Rollin Bernard παρατηρούμε τον περιορισμό της ανθρώπινης δραστηριότητας ώστε να ασκείται μικρότερη επιρροή στο τέλος του ζώου (αριστοτελικού τέλους), δηλαδή τις στρατηγικές που έχουν τα ζώα να λύνουν τα εγγενή προβλήματα στη ζωή τους όπως αυτά που έχουν σχέση με τη διατροφή, τις αισθήσεις, την αναπαραγωγή. Έτσι, βάσει ενός αρχαίου συμβολαίου που έχουμε με τα κατοικίδια ζώα να μας συντροφεύουν και να μας χαρίζουν ψυχική ευεξία, θα μπορούσαμε να πούμε ότι δεν είναι ηθικά ευπρεπές να τους στερούμε τη σωματική ακεραιότητα και τη σεξουαλική και αναπαραγωγική δραστηριότητα, δηλαδή τη ζωή που τους αξίζει.¹³

Επίσης, σύμφωνα με τη Martha Nussbaum, η οποία αναγνωρίζει την αξιοπρέπεια σε κάθε μορφή ζωής με ανάγκες και ικανότητες, ο σεβασμός θεωρείται ως αυτοσκοπός για τα αισθανόμενα ζώα ώστε να είναι ελεύθερα να αναπτύξουν τις δυνατότητές τους. Ακόμα και

10. D. Boonin (2003), 4-8.

11. United Nations (1948).

12. E. D. Protopapadakis (2012), 279-291· E. Δ. Πρωτοπαπαδάκης (2011), 299-300.

13. Σ. Καραγεωργάκης (2019), 240.

με τη χρήση πολιτικών δεσμευτικών αρχών, όπως η διατήρηση της σωματικής ακεραιότητας.¹⁴

Δεν θα ήταν παράλογο να ισχυριστεί κανείς ότι η συγκεκριμένη πρακτική μπορεί να μας οδηγήσει σε μια επικρατούσα μεν, υποβόσκουσα δε, θεώρηση καρτεσιανής προέλευσης για τα κατοικίδια ζώα ως μηχανές, από τις οποίες κατά το δοκούν και για την προσωπική μας διευκόλυνση ή ευχαρίστηση αφαιρούμε ένα μηχανικό μέρος τροποποιώντας τις ικανότητες και τη συμπεριφορά τους. Με αυτόν τον τρόπο γίνεται έκδηλη και η ασέβεια για τις φυσικές πρωταρχικές ανάγκες του ζώου, όπως η αναπαραγωγή (διαίτιση του είδους) αλλά και η εκδήλωση της ανεξάρτητης σεξουαλικής συμπεριφοράς.¹⁵

Αδιαμφισβήτητα βλάπτοντας και μειώνοντας την αξία του υποκειμένου δηλώνουμε την εργαλειακή μας στάση συνολικά απέναντι σε ένα είδος ή σε ολόκληρη την κατηγορία (κατοικίδια ζώα) φανερώνοντας τη βαθιά ειδικτική και πραγματιστική θεώρησή μας για αυτά ως αναλώσιμα αντικείμενα.

Ανακεφαλαιώνοντας, τα οφέλη που προκύπτουν από αυτή την πρακτική δεν καθίστανται ικανά να παρέχουν ηθική εγγύηση για μια τέτοια συμπεριφορά ιδιαίτερα για τους υποστηρικτές των δικαιωμάτων των ζώων, εφόσον παραβιάζονται εμφανώς τα δικαιώματα του ζώου με σκοπό την αποφυγή παραβίασης των μελλοντικών δικαιωμάτων των (πιθανών) απογόνων του.

4. Η στείρωση ως όφελος

Ο ωφελιμισμός ως μια σύγχρονη ηθική θεωρία ταυτίζει το καλό με την ευτυχία. Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία, την οποία ανέπτυξαν οι Jeremy Bentham και John Stuart Mill, οφείλουμε να πράττουμε με τέτοιο τρόπο ώστε να επιτευχθεί το μεγαλύτερο/περισσότερο καλό για τον μεγαλύτερο αριθμό ατόμων. Η αποδεκτή συμπεριφορά δεν βλάπτει τους άλλους αλλά αυξάνει την ευτυχία ή το «όφελος».¹⁶

Ο Peter Singer, κατεξοχήν σύγχρονος ωφελιμιστής, πρότεινε τον ωφελιμισμό των προτιμήσεων και συγκεκριμένα διατύπωσε ότι το εγγενώς πολύτιμο είναι αυτό που προάγει τα συμφέροντα, τις επιθυμίες και τις προτιμήσεις εκείνων που επηρεάζονται. Η ευχαρίστηση και ο

14. Στο ίδιο.

15. F. De Waal (1995), 82-88.

16. J. Driver, (2014)· T. Beauchamp (2019)· D. Brink, (2018).

πόνος έχουν σημασία, επειδή είναι μέρος αυτού που οι άνθρωποι και οι μη ανθρώπινοι οργανισμοί επιθυμούν ή προτιμούν ή επιδιώκουν να αποτύγουν.

Στο έργο του *Animal Liberation* ο Peter Singer προτείνει την αρχή της ίσης εκτίμησης των συμφερόντων, στην οποία υποστηρίζει ότι για οποιοδήποτε ον που έχει συμφέροντα, αυτά πρέπει να θεωρούνται αντίστοιχα ηθικά σημαντικά με τα ίδια συμφέροντα ενός άλλου όντος. Ο Singer εφαρμόζει αυτήν την αρχή σε όλα τα αισθανόμενα όντα και χρησιμοποιεί την αίσθηση [sentience] ως το κρίσιμο χαρακτηριστικό για τη δυνατότητα εισδοχής στην ηθική κοινωνία.

Κατά τον προσδιορισμό των συνεπειών των ενεργειών, ο Singer υποστηρίζει ότι πρέπει να δώσουμε ίση προσοχή στα ίσα συμφέροντα. Η αντίληψή του για ίση εκτίμηση δεν σημαίνει ότι τα ζώα τυγχάνουν ίσης μεταχείρισης και δεν αποκλείει την ηθική μιας απόφασης εκμετάλλευσης ανθρώπου ή μη ανθρώπου. Εφόσον τα συμφέροντα ενός ζώου τυγχάνουν δίκαιης εκτίμησης, ικανοποιείται η αρχή της ισότητας κι έτσι επιτυγχάνεται η συμμετοχή των ζώων στην ηθική κοινότητα.¹⁷

Λαμβάνοντας υπόψη τον ωφελιμισμό και τη μέγιστη ευτυχία, όπως ορίζεται, η στείρωση των ζώων συντροφιάς με σκοπό την πρόληψη ασθενειών και τη βελτίωση της ποιότητας ζωής τους μπορεί να θεωρηθεί αποδεκτή πράξη. Παρά το γεγονός ότι μπορεί να είναι μια σχετικά επώδυνη διαδικασία, η στείρωση έχει οφέλη, τα οποία πολλαπλασιάζονται όταν εφαρμόζεται στην πλειονότητα των ζώων, υπακούοντας έτσι στη θεωρία του ωφελιμισμού. Η στείρωση δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως ειδικτική προσέγγιση καθώς τελείται με γνώμονα την καλή τους υγεία και όχι επειδή αντιμετωπίζονται ως κατώτερα όντα (ίση εκτίμηση των συμφερόντων). Επίσης, ανάλογες χειρουργικές επεμβάσεις έχουν εφαρμοστεί και στον άνθρωπο με σκοπό την πρόληψη ή θεραπεία ασθενειών, όπως για παράδειγμα η ωοθηκυστερεκτομή σε γυναίκες με αυξημένο κίνδυνο εμφάνισης καρκίνου των ωοθηκών, με επακόλουθο την απώλεια της αναπαραγωγικής δυνατότητας.

Εκτιμώντας ότι τα αδέσποτα ζώα βιώνουν «πόνο» κι όχι ευτυχία λόγω των άσχημων συνθηκών διαβίωσης, ο έλεγχος του πληθυσμού τους μέσω εφαρμογής προγραμμαμάτων στείρωσης μπορεί από μόνος του να θεωρηθεί όφελος για τη συνολική υγεία των ζώων, καθώς και

17. Σ. Καραγεωργάκης (2019), 91-109· G. Francione 2003, 24.

για τη δημόσια υγεία μέσω της παύσης μετάδοσης ζωνοδίων και ζωοανθρωποδίων.

5. Η στείρωση ως έμμεσο ή άμεσο ηθικό καθήκον

Σύμφωνα με τη δεοντοκρατική θεωρία του Kant κριτήριο για την ένταξη στην ηθική κοινότητα είναι η ύπαρξη του λόγου. Ταυτόχρονα, ο Kant εισάγει την έννοια της καθολικής προσταγής σύμφωνα με την οποία η εκάστοτε ηθική συμπεριφορά του έλλογου και ταυτόχρονα ελεύθερου όντος είναι αυτή που μπορεί να εφαρμοστεί ως καθολικός νόμος. Το έλλογο ον υπερβαίνοντας τις προσωπικές του επιδιώξεις και συμφέροντα, αντιμετωπίζει τα υπόλοιπα έλλογα όντα ως σκοπούς και όχι ως μέσα.¹⁸

Η ικανότητα του έλλογου όντος να νομοθετεί ηθικούς νόμους μέσα από τους οποίους αξιώνει τον σεβασμό, ενώ ταυτόχρονα έχει ηθικά καθήκοντα έναντι των άλλων, διαμορφώνει ένα σύστημα ηθικής αμοιβαιότητας. Στην καθαρά ανθρωποκεντρική θεωρία του Kant ο άνθρωπος θεωρείται ο μοναδικός αυτοσκοπός, ενώ τα ζώα λειτουργούν ως μέσα για την επίτευξη των σκοπών του. Η ηθική ανθρωπινή απόφαση και πράξη επιτελούν πάντα ένα καθήκον προς την ανθρωπότητα. Έτσι, μια βάνανυση μεταχείριση των ζώων από τον άνθρωπο δεν δικαιολογείται σε καμία περίπτωση, γιατί κάτι τέτοιο θα ήταν αντίθετο με την ηθική τελειώσή του. Η ορθολογική αντιμετώπισή τους είναι ένα ηθικό χρέος για την ανθρωπότητα. Προκύπτουν με αυτόν τον τρόπο έμμεσα καθήκοντα απέναντι στα ζώα.¹⁹

Αντιμετωπίζοντας το ηθικό δίλημμα μεταξύ της στείρωσης αφενός και της διατήρησης της σωματικής ακεραιότητας και της ικανότητας απόκτησης απογόνων αφετέρου, στο πλαίσιο μιας δεοντοκρατικής ηθικής θεώρησης η στείρωση δύναται να εμφανιστεί ως ένα έμμεσο ηθικό καθήκον. Δηλαδή, θα μπορούσε να αποτελέσει μια ηθική πράξη με γνώμονα την προάσπιση της υγείας, την ορθή μεταχείριση και διαβίωση των κατοικίδιων ζώων με το να τα προφυλάσσει από μια δύσκολη και με άσχημη κατάληξη ζωή, ως αδέσποτα.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το επιχείρημα της C. Korsgaard, η οποία έχοντας ως αφετηρία την ηθική θεωρία του Kant καταλή-

18. Θ. Πελεγρίνης (2015), 81-82.

19. Δ. Κουντάκη (2019), 46-47.

γει πως τα ζώα είναι και αυτά αυτοσκοποί και έχουν εγγενή αξία. Αναγνωρίζοντας τον λόγο ως τη μοναδική ειδοποιό διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώων, επεκτείνει την ανθρωποκεντρική καντιανή ηθική σε μια εξισωτική θεώρηση όλων των έμβιων όντων και υπερβαίνει την ανάγκη για ηθική αμοιβαιότητα. Ως έλλογο ον ο άνθρωπος αιτιολογεί τις πράξεις του και θεμελιώνει το αξιακό του σύστημα με γνώμονα το φυσικό του καλό. Τα έμβια γίνονται αυτοσκοποί κατέχοντας ένα φυσικό καλό με καλή ή άσχημη κατάληξη, το οποίο αποτελεί την εγγενή τους αξία.²⁰ Αποτελούν οργανικά συστήματα που επιδιώκουν να ικανοποιήσουν τις επιθυμίες τους και τις ανάγκες τους και αποφεύγουν οτιδήποτε δυσάρεστο.²¹

Σύμφωνα με την Korsgaard, λοιπόν, η στείρωση των ζώων θα μπορούσε να αποτελεί ηθική υποχρέωση εφόσον είναι άμεσα συνδεδεμένη με την καλή υγεία των ζώων και τις κατάλληλες συνθήκες ευζωίας τους. Ακόμη και αν αυτά είναι προορισμένα να αναθρέψουν νέους απογόνους, οφείλουμε να προσφέρουμε στα κατοικίδια μας μια αξιοπρεπή ζωή μέσα στο πλαίσιο διαβίωσης που έχει ήδη διαμορφωθεί. Η αναγνώριση της εγγενούς αξίας τους δεν προϋποθέτει απαραίτητα την αυτονομία τους, ενώ ταυτόχρονα η διατήρηση ζώων συντροφιάς συνεπάγεται άμεσες ηθικές υποχρεώσεις απέναντι σε αυτά.²²

6. Νομοθετικός προεκτάσεις

Το νέο νομοθετικό πλαίσιο (Ν.4830/2021), όπως αναφέρθηκε, καθιστά τη στείρωση των κατοικίδιων ζώων (σκυλού, γάτας) υποχρεωτική με κύρια βασική εξαίρεση τα ζώα εκείνα των οποίων γενετικό υλικό έχει αποσταλεί σε εξειδικευμένο κέντρο με την καταβολή παραβόλου. Επιπροσθέτως, άλλα βασικά στοιχεία που συμπεριλαμβάνονται, εκτός από τον ορισμό των κυρώσεων για τις παραβάσεις, είναι οικονομικά κίνητρα από τους δήμους προς τους ιδιοκτήτες για τη στείρωση των ζώων τους αλλά και επιμορφωτικά ή εκπαιδευτικά προγράμματα για την ενημέρωση σε ατομικό ή συλλογικό επίπεδο (φορέων, αρχών κ.ά.) και την προώθηση της φιλοζωίας.

Σίγουρα η δημιουργία ενός συστήματος καταχώρησης-αναγνώρισης γενετικού υλικού αποτελεί καινοτόμο αποτρεπτικό μέτρο για την πά-

20. Στο ίδιο, 46-47, 113-115.

21. C. Korsgaard (2004), 77-110.

22. J. Birch (2018), 252.

ταξη της παραβατικής συμπεριφοράς κατά των ζώων. Από την άλλη, όμως, δεν πρέπει να παραβλέψουμε ότι η αναγκαιότητα σημαντικών πόρων (οικονομικοί κ.ά.) για τη δημιουργία αλλά και λειτουργία του συστήματος αποτελεί μεγάλη πρόκληση για τη βιωσιμότητά του.

Επίσης, θετικό πρόσημο έχει η νομοθετική πρόβλεψη επιλογής ή όχι εφαρμογής της στείρωσης από τον ιδιοκτήτη-κηδεμόνα του ζώου. Ωστόσο, η καταβολή παραβόλου (δεν συμπεριλαμβάνεται στα κίνητρα από τους δήμους) για την αποφυγή της υποχρεωτικότητας περιορίζει ενδεχομένως αυτή την επιλογή σε όσους έχουν την οικονομική ευχέρεια, αποτελώντας πλήγμα στο ηθικό οικοδόμημα της επιχειρηματολογίας υπέρ της στείρωσης, αφού έναντι ενός χρηματικού ποσού αυτό τίθεται υπό αμφισβήτηση-ακύρωση.

Παρά τη νομοθετική σαφή αναφορά για επιμόρφωση και εκπαίδευση με στόχο την ενημέρωση και προώθηση της φιλοζωίας στις διάφορες βαθμίδες εκπαίδευσης αλλά και στους εμπλεκόμενους με τα ζώα (πολίτες, φορείς, αρχές κ.ά.), επισημαίνεται ότι σε αυτό το πλαίσιο της υποχρεωτικότητας της στείρωσης δεν έχει δοθεί ανάλογη βαρύτητα στην ενημέρωση και εκπαίδευση των ιδιοκτητών των ζώων, η οποία παραμένει σαφώς προαιρετική και συνεπώς ελλιπής.

Συνάμα προβληματίζει η απουσία μιας διαδικασίας αξιολόγησης βάσει κάποιων κριτηρίων των μελλοντικών έστω ιδιοκτητών πριν από την απόκτηση ενός ζωντανού οργανισμού. Κατ' αυτόν τον τρόπο για ακόμα μια φορά φανερώνεται η βαθιά εργαλειακή μας αντίληψη σε σχέση με τα ζώα και η πραγματική αξία που τους προσδίδουμε. Όλοι ανεξαρτήτως ικανότητας ή δυνατότητας μπορούν είναι ιδιοκτήτες μια άλλης «μορφής ζωής».

7. Συμπερασματικές σκέψεις

Παρ' όλα αυτά το δίλημμα για τη στέρηση της αναπαραγωγικής δυνατότητας των ζώων συντροφιάς παραμένει ισχυρό τόσο στα πλαίσια της κτηνιατρικής κοινότητας με τα υπέρ και τα κατά για την υγεία των ζώων, όσο και εντός της ηθικής συζήτησης με γνώμονα τα συμφέροντα και την αποδοχή ή μη δικαιωμάτων τους.

Η ωφελιμιστική θεώρηση του ζητήματος επιχειρηματολογεί υπέρ της εφαρμογής της στείρωσης, εφόσον προκύπτουν οφέλη, συνεκτιμώντας τα συμφέροντα ανθρώπων και ζώων. Η δεοντοκρατική άποψη προσεγγίζει τη στείρωση ως ηθικό καθήκον του ανθρώπου απέναντι

στα ζώα, ενώ οι υποστηρικτές των δικαιωμάτων των ζώων θεωρούν ότι μια τέτοια πράξη παραβιάζει τα δικαιώματά τους στην αναπαγωγή και τη σωματική ακεραιότητα.

Σαφώς η νομοθέτηση καθολικής υποχρεωτικής στείρωσης παρακάμπτοντας ή περιορίζοντας υπό συγκεκριμένες προϋποθέσεις τη βούληση του κατεξοχήν νομικού και ηθικού προσώπου του ιδιοκτήτη-κηδεμόνα του ζώου δημιουργεί έντονο προβληματισμό.

Αναμφίβολα, ο σεβασμός της αξιοπρέπειας και της εγγενούς αξίας των όντων αυτών προϋποθέτει την πλήρη κατανόηση των αναγκών, των επιθυμιών και των συμφερόντων τους. Η επιστημονική κοινότητα, η πολιτεία και η κοινωνία οφείλουν να επιλέγουν ως σημείο σύγκλισης τον πιο ορθολογικό και ηθικό τρόπο ώστε άνθρωποι και ζώα συντροφιάς να συνυπάρχουν αρμονικά στις σύγχρονες κοινωνίες.

Βιβλιογραφία

- Donaldson, S., & W. Kymlicka (2021): *Ζωόπολις. Μια πολιτική θεωρία για τα δικαιώματα των ζώων*, μτφρ. Γ. Μολύβας, Αθήνα: Πόλις.
- Καραγεωργάκης, Σ. (2019): *Ζώα στα πλοκάμια της ανθρωπίνης ηθικής*, Αθήνα: Ευτοπία.
- Κουντάκη, Δ. (2019): *Ζώα και ηθική. Μια μη ανθρωποκεντρική προσέγγιση*, Αθήνα: Σμίλη.
- Πελεγρίνης, Θ. (2015): *Ηθική φιλοσοφία*, Αθήνα: Πεδίο.
- Πρωτοπαπαδάκης, Ε. Δ. (2011): «Δικαιώματα των ζώων: Υπάρχει κάτι τέτοιο;», στο Α. Λυδάκη & Γ. Μπασκόζος (επιμ.): *Περί ζώων... Με λογική και συναίσθημα*, Αθήνα: Ψυχογιός.
- Abbate, A. C. (2018): «Harming (Respectfully) Some to Benefit Others: Animal Rights and the Moral Imperative of Trap-Neuter-Release Programs Between the Species», *A Journal for the Study of Philosophy and Animals* 21, no. 1: 94-127.
- Beauchamp, T. (2019): «The Principle of Beneficence in Applied Ethics», in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/principle-beneficence/>.
- Birch, J. (2018): «The Place of Animals in Kantian Ethics: Christine M. Korsgaard, *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*»,

- Biology & Philosophy* 35, no. 1: 7-19. Doi: <https://doi.org/10.1007/s10539-019-9712-0>.
- Boonin, D. (2003): «Robbing PETA to Spay Paul: Do Animal Rights Include Reproductive Rights», *Between the Species* 13, no. 3: 1-9, <https://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss3/1/>
- Brink, D. (2018): «Mill's Moral and Political Philosophy», in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/mill-moral-political/>.
- De Waal, F. B. (1995): «Bonobo Sex and Society», *Scientific American* 272, no. 3: 82-88. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/7871411/>
- Demetriou, D. & B. Fischer (2018): «Dignitarian Hunting: A Rights-based Defense», *Social Theory and Practice* 44, no. 1: 49-73. Doi: <https://doi.org/10.5840/soctheorpract.201811928>.
- Driver, J. (2014): «The History of Utilitarianism», in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/utilitarianism-history/>
- Francione, G. (2003): «Animal Rights Theory and Utilitarianism: Relative Normative Guidance», *Between the Species* 13, no. 3: 1-29.
- Hassan, A., & A. F. Merga (2017): «Review on Chemical Sterilization of Male Dogs», *International Journal of Advanced Research* 5: 758-770. Doi: <https://doi.org/10.21474/IJAR01/5828>.
- Heidenberger, E. & J. Unshelm (1990): «Changes in the Behavior of Dogs after Castration», *Tierärztliche Praxis* 18, no. 1: 69-75.
- Jana, K. & P. K Samanta (2007): «Sterilization of Male Stray Dogs with a Single Intratesticular Injection of Calcium Chloride: A Dose-Dependent Study», *Contraception* 75, no. 5: 390-400. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.contraception.2007.01.022>.
- Korsgaard, C. (2004): «Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals», *Tanner Lectures on Human Values* 24: 77-110.
- Oberbauer, A. M., J. M. Belanger & T. R. Famula (2019): «A Review of the Impact of Neuter Status on Expression of Inherited Conditions in Dogs», *Frontiers in Veterinary Science* 6: 1-11. Doi: <https://doi.org/10.3389/fvets.2019.00397>.
- Olson, P. N., M. V. Kustritz & S. D. Johnston (2001): «Early-Age Neutering of Dogs and Cats in the United States (a Review)», *Journal of Reproduction and Fertility - Supplement* 57: 223-232.
- Protopapadakis, E. D. (2012): *Animal Ethics: Past and Present Perspectives*, Berlin: Logos.

- Smith, A. N. (2014): «The Role of Neutering in Cancer Development», *The Veterinary Clinics of North America. Small Animal Practice* 44, no. 5: 965-975. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.cvsm.2014.06.003>.
- Spivak, M. (2015): «Recent Research Raises Concerns Regarding Early Spaying/Neutering», Doi: <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.4791.9449>.
- United Nations (1948): *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, <http://hrweb.org/legal/genocide.html>.
- Verlag, R. I. M. (2009): «Gonadectomy in Cats and Dogs: A Review of Risks and Benefits», *Reproduction in Domestic Animals. Zuchthygiene* 44, no. 2: 29-35. Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1439-0531.2009.01437.x>.

Abstract

COMPULSORY NEUTERING OF PETS: BETWEEN BENEFITS, DUTIES, AND RESPECT FOR RIGHTS

In the context of the debate that has arisen regarding the obligation to neuter pets, an attempt is being made to explore the ethical arguments on its necessity. Increasing the life expectancy of neutered animals and protecting public health through the control of stray animals advocate its legislative implementation. On the other hand, the appearance of some diseases and the possible physical and psychological effects on neutered animals from the operation process cause skepticism. We discern important moral foundations through utilitarianism for the continuation of this practice in the interest of animals, in the context of improving their health and reducing overall pain, as strays. In the context of deontology, neutering arises as an indirect or direct moral duty to animals. However, the violation of the right to physical integrity, reproduction and sexual activity of even one animal for the future benefit of many, makes the act unacceptable, while mandatory universal enforcement of the measure could be characterized by animal rights activists even as “Genocide”.

ΜΙΑ ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΣΤΟ ΠΟΙΗΜΑ *ΦΙΔΙ* ΤΟΥ DAVID HERBERT LAWRENCE

ΜΑΡΙΑ ΣΤΟΥΜΠΟΥ, ΙΩΑΝΝΑ ΤΑΓΑΡΑ*

Later someone entered the garden
and bashed the snake's brains in with a rock.
Basically everyone stood around among the long black cars
in a state of shock.
Everything got sad, sad as a wind chime, sad as streamers,
sad as a single lost sock.
There are many snakes, many trees,
many gardens to unlock.

Nick Cave, *The Snake Became a Serpent*¹

1. Εισαγωγή

Ο David Herbert Lawrence γεννήθηκε το 1885 και πέθανε το 1930. Θεωρείται από τους πιο σημαντικούς και επιδραστικούς συγγραφείς του 20ού αιώνα. Το ποίημα *Φίδι* συμπεριελήφθη στην ανθολογία με τίτλο *Birds, Beasts and Flowers*, που εκδόθηκε το 1923, και την οποία έγραψε όσο διέμενε στην Ταορμίνια της Σικελίας, στην Ιταλία. Η ανθολογία αυτή εστιάζει αποκλειστικά στις διαφορετικές εκφάνσεις του φυσικού κόσμου, καθώς και στα άλλα έμβια όντα, φέρνοντας τον αναγνώστη αντιμέτωπο με μια διαφοροποιημένη αντίληψη του φυσικού κόσμου, σε μια εποχή κατά την οποία η εκβιομηχάνιση και η ανθρώπινη ματαιοδοξία για την υποταγή της φύσης ήταν το κυρί-

* Η Μαρία Στούμπου και η Ιωάννα Ταγάρα είναι φοιτήτριες του ΔΠΜΣ «Ζώα: Ηθική, Δίκαιο, Ευζωία», το οποίο συνδιοργανώνεται από το Τμήμα Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ και το Ελληνικό Ινστιτούτο Παστέρ.

1. N. Cave (2016).

αρχο αφήγημα. Στα έργα του Lawrence βρίσκουμε τη μετάβαση από τη ρομαντική ποίηση του 19ου αιώνα στον μοντερνισμό του 20ού.²

2. Μοντερνισμός

Η χειραφέτηση ξεκινά όταν αμφισβητήσουμε την αντίθεση ανάμεσα στη θέαση και τη δράση, όταν κατανοήσουμε ότι τα προφανή δεδομένα που δομούν τις σχέσεις ανάμεσα στον λόγο, την παρατήρηση και την πράξη ανήκουν τα ίδια στη δομή της κυριαρχίας και της υποταγής.
Jacques Rancière³

Από το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα διαφάνηκε στον ευρωπαϊκό χώρο η αμφισβήτηση του παραδοσιακού αστικού πολιτισμού, ο οποίος βασιζόταν στις αρχές και τις αξίες του Διαφωτισμού και του ορθού λόγου. Το 1914 ξεσπά ο Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος, ενώ το 1917 η Οκτωβριανή Επανάσταση στη Ρωσία. Από τα δύο αυτά γεγονότα αναδύθηκε ένας διαφορετικός κόσμος σε όλους τους τομείς, καθώς άσκησαν καταλυτική επίδραση στις δύο δεκαετίες που ακολούθησαν, με τραγική κατάληξη τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Στις νέες συνθήκες που διαμορφώθηκαν ο άνθρωπος εξέλαβε διαφορετικά τον κόσμο, τόσο στο επίπεδο της αντιληπτικής διαδικασίας όσο και στο επίπεδο της αυτοσυνείδησης.⁴ Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Lyotard,

το γνωστικό υποκείμενο της μοντέρνας κατάστασης είναι το *cogito*, δηλαδή αποκλειστικά και μόνο ο άνθρωπος ως έλλογο ον, πράγμα που σημαίνει ότι από τη γνωστική διαδικασία έχουν αποκλειστεί μια σειρά από δημιουργικές ικανότητες του ανθρώπου, είτε πρόκειται για τη φαντασία είτε για την κριτική ικανότητα [*Urteilskraft*].⁵

Για τον Max Weber, διαβάζουμε στον Lyotard, κύριο χαρακτηριστικό του μοντέρνου είναι ο διαχωρισμός του οργανικού παραδοσιακού όλου σε τρεις αυτόνομες σφαίρες αξιών (την επιστήμη, την ηθική και το δίκαιο, και την τέχνη) και η ταυτόχρονη εμφάνιση αξιολογικών

2. D. H. Lawrence (1923).

3. Ζ. Ρανσιέρ (2015).

4. Στο ίδιο, 13.

5. Στο ίδιο.

δεσμευτικών αποφάσεων για κάθε μία από αυτές τις σφαίρες.⁶

Οι λογοτέχνες, θέλοντας να αποδώσουν την αναδυόμενη κοινωνία, στρέφονται στη φαντασία και τον πειραματισμό. Μεταφορές, εικόνες, συμβολισμοί, κατάργηση των κανόνων και της φόρμας καθώς και η επιρροή της ψυχανάλυσης προτάσσουν και απελευθερώνουν την φαντασία και το όνειρο, υποδηλώνοντας την κατάρρευση της λογικής συνοχής του κόσμου. Ο μοντερνισμός εξελίχθηκε γνωρίζοντας ότι το αυθεντικό δεν υπάρχει, η μία αλήθεια δεν ισχύει.⁷ Για τον Baudelaire, «το καινούριο είναι το εφήμερο, το φευγαλέο, το τυχαίο, το ήμισυ της τέχνης, της οποίας το άλλο ήμισυ είναι το αιώνιο και αμετάβλητο».⁸

Ο Τζώνος αναφέρει πως ο μοντερνισμός χαρακτηρίζει όλες τις εκφάνσεις της πνευματικής παραγωγής: επιστήμη, φιλοσοφία, οπτικές τέχνες, μουσική, λογοτεχνία, θέατρο, κινηματογράφο. Περιλαμβάνει φιλοσοφικά, επιστημονικά και πολιτιστικά ρεύματα όπως: διαλεκτικός υλισμός, θεωρία της εξέλιξης των ειδών, θεωρία της σχετικότητας, κβαντική μηχανική, ρασιοναλισμός, ποζιτιβισμός, ρεαλισμός, αυτόματη γραφή, ιμπρεσιονισμός, αφαίρεση, κυβισμός, εξπρεσιονισμός, αφηρημένος εξπρεσιονισμός, σουρεαλισμός, νταντά, ατονική μουσική, νεοκλασικισμός, μεταρομαντισμός.⁹ Ο Einstein, ο Nietzsche, ο Freud, ο Marx είναι ορισμένοι από τους στοχαστές που, σύμφωνα με τον M. H. Abrams, αμφισβητούν «τις βεβαιότητες στις οποίες κατά παράδοση στηριζόταν η κοινωνική οργάνωση, η θρησκεία και η ηθική, καθώς και οι παραδοσιακοί τρόποι με τους οποίους αντιλαμβανόταν ο άνθρωπος τον εαυτό του».¹⁰

3. Το Φίδι. Ανάλυση

Some have their reason in thinking,
others in feeling.
Both are servants of Logos,
and in secret become worshipers of the serpent.
Carl Jung¹¹

6. Στο ίδιο, 13-14

7. Κ. Καρακάση, Μ. Σπυριδοπούλου & Γ. Κοτελίδης (2015), 262.

8. C. Baudelaire (2005), 250· Καρακάση κ.ά (2015), 266.

9. Π. Τζώνος (2008-2009).

10. M. H. Abrams (2007), 272-274.

11. C. G. Jung (2009), 280.

Το ποίημα είναι γραμμένο σε πρώτο πρόσωπο και αφηγείται τη συνάντηση ενός άνδρα με ένα φίδι, μπροστά σε μια γούρνα με νερό. Η ημέρα είναι καυτή, διψάνε και οι δύο και έχουν πάει να πιούν νερό. Το νερό, κατά τις Γραφές, συμβολίζει τη ζωογόνο δύναμη με την οποία ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο,¹² είναι το σύμβολο του Αγίου Πνεύματος, που ζωογονεί τον κόσμο και τους ανθρώπους.¹³ Ο άνθρωπος αναζητά την πηγή της ζωής, τον Θεό.¹⁴ Ο άνδρας-άνθρωπος θεωρεί τη γούρνα, την πηγή της ζωής, ως προσωπική του ιδιοκτησία. Το φίδι (= η φύση) θέλει απλώς να πιει νερό και να ξεδιψάσει. Ο άνθρωπος έχει περιχαρακώσει με τείχος τη γούρνα, την έχει οικειοποιηθεί και θέλει να τη νέμεται μόνος. Από την άλλη, το φίδι θέλει να ξεδιψάσει, έτσι εισβάλλει στον περιχαρακωμένο χώρο και σπάει τους περιορισμούς προκειμένου να πιεί νερό.

Ο άντρας είναι στην κατοικία του,¹⁵ φοράει τις πιτζάμες του, τα ρούχα που χρησιμοποιεί στις ιδιωτικές προσωπικές του στιγμές. Ο άνθρωπος είναι το μόνο πλάσμα που με δική του απόφαση άλλαξε την όψη του και ντύθηκε, τόσο για να προστατευθεί όσο και για να συμμορφωθεί με τις επιταγές του πολιτισμού του. Ο άντρας-σύγχρονος άνθρωπος, για να εκπληρώσει τη δική του φυσική ανάγκη για ικανοποίηση της δίψας, πρέπει να οργανώσει τις κινήσεις του και να κατέχει ιδιοκτησία, τη στάμνα και τη γούρνα. Το φίδι, βασισμένο στην αρχέγονη φύση του, πίνει νερό, όταν διψάει και το βρει διαθέσιμο. Ο άντρας, βλέποντας το φίδι να πίνει νερό, το συγκρίνει με μοσχάρι – τον μόσχο τον σιτευτό.¹⁶ Ο άνθρωπος έχει καθυποτάξει και

12. Αγία Γραφή (1993), *Γένεσις* 1, 1: «Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν».

13. Στο ίδιο, *Γένεσις* 2, 10-11: «ποταμὸς δὲ ἐκπορεύεται ἐξ Ἑδὲμ ποτίζειν τὸν παράδεισον· ἐκεῖθεν ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς· ὄνομα τῷ ἐνὶ Φισῶν· οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν Εὐιλάτ, ἐκεῖ οὗ ἔστι τὸ χρυσίον».

14. Στο ίδιο, *Γένεσις* 3, 17: «τῷ δὲ Ἀδὰμ εἶπεν· ὅτι ἤκουσας τῆς φωνῆς τῆς γυναικός σου καὶ ἔφαγες ἀπὸ τοῦ ξύλου, οὗ ἐνετείλάμην σοι τοῦτου μόνου μὴ φαγεῖν, ἀπ' αὐτοῦ ἔφαγες, ἐπικατάρκτος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου· ἐν λύπαις φαγῇ αὐτὴν πᾶσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου».

15. M. Heidegger (2006) και (2021). Κατά τον Heidegger, «οι θνητοί κατοικούν με τέτοιο τρόπο ώστε να μεριμνούν το τετραμερές στην ουσία του». Οι «θνητοί κατοικούν», όταν αυτοί «σώζουν τη γη». Οι «θνητοί κατοικούν», όταν αυτοί «υποδέχονται τον ουρανό». Οι «θνητοί κατοικούν», όταν «προσμένουν τις θεότητες». Οι «θνητοί κατοικούν», όταν «οδηγούν την ύπαρξή τους προς τον θάνατο».

16. Αγία Γραφή (1993), *Κατά Λουκάν* 15: 11-32.

χρησιμοποιεί τα μοσχάρια από τις πρώιμες κοινωνίες, το φίδι όμως είναι διαφορετικό, είναι πλάσμα της ανυπόταχτης φύσης και αψηφά το περιεχόμενο της καθημερινής ανθρώπινης εμπειρίας.

Ο ίδιος ο Χριστός, γράφει ο Jung, σύγκρινε τον εαυτό του με φίδι και τον αδελφό του στην κόλαση, τον Αντίχριστο, με τον παλαιό δράκο.¹⁷ Το φίδι που έχει έρθει στη γούρνα του άνδρα είναι το χρυσαφί δηλητηριώδες φίδι και όχι το μαύρο και άκαχο. Η οχιά, το σύμβολο του Σατανά! «Ο όφις, ο μέγας, ο αρχαίος, ο αποκαλούμενος Διάβολος και Σατανάς», «ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὄλην»,¹⁸ το ζώο που στην Παλαιά Διαθήκη είναι το αρχέγονο κακό. Το φίδι, αντιθέτως, που ο Μωυσής υψώνει στη έρημο είναι χάλκινο, ένα ομοίωμα χωρίς το δηλητήριο της αμαρτίας, ένα νεκρό φίδι, όχι το σύμβολο του Σατανά. Γιατί ο Χριστός δεν μπορεί να είναι ο όφις, είναι αυτός που μπορεί να νικήσει και να σκοτώσει τον δηλητηριώδη όφι. Το καλό πρέπει να θριαμβεύσει του κακού, η φωνή της διαπαιδαγώγησης υπαγορεύει στον αφηγητή ότι πρέπει να το θανατώσει. Στο ποίημα αναφέρεται ότι το ζώο ήταν εκεί πριν από τον άνθρωπο. «Κάποιος ήταν πριν από μένα στη γούρνα μου. Και εγώ, σαν δεύτερος ελθών». Το «ζώο» ήταν εκεί πριν από τον άνθρωπο. Τα ζώα ήταν εκεί πριν από κάθε άνθρωπο και κατά τη Γένεση, έτσι ώστε, όταν ο άνθρωπος εμφανίστηκε, τα ζώα πήραν ονόματα που αυτός τους απέδωσε. Και τους δόθηκαν ρόλοι, όπως στο κριάρι κατά την θυσία του Ισαάκ.

Ο Derrida μας λέει για το ζώο που είναι εκεί πριν από εμάς, μπροστά από εμάς, μετά το οποίο ερχόμαστε εμείς. Το ζώο που μας περιβάλλει, που έχει το πλεονέκτημα να είναι εκεί πριν από εμάς και που μας επιτρέπει να το κοιτάξουμε αναμφίβολα, αλλά μας κοιτάει και αυτό και διαθέτει τη δική του οπτική. Την οπτική του απόλυτου Άλλου.¹⁹ Το φίδι του Lawrence ως άλλος μας κοιτά και συλλογίζεται.

Το φίδι ένας άγριος αγνώμων. Ο απόλυτος άλλος που κοιτάζει τον άνθρωπο, μυρίζει τον άνθρωπο, δεν παύει όμως να τους χωρίζει μια άβυσσος μη κατανόησης. Ο άνθρωπος παρατηρεί το ζώο, το ίδιο

17. C. G. Jung (2019), 318: «Christ himself compared himself to a serpent, and his hellish brother, the Antichrist, is the old dragon himself».

18. Αγία Γραφή (1993), *Αποκάλυψις* 12, 9.

19. J. Derrida (2008), 11: «In all cases, if I am after it, the animal therefore comes before me, earlier than me. The animal is there before me, there next to me, there in front of me – I who am after it. And also, therefore, since it is before me, it is behind me. It surrounds me».

όμως κάνει και αυτό. Η γυμνή αλήθεια του κάθε βλέμματος, η αλήθεια που μου επιτρέπει να δω και να ιδωθώ μέσα από το βλέμμα του άλλου.²⁰ Το ζώο του Derrida ως Άλλος έχει τη δική του οπτική. Ο Berger από την άλλη, μας λέει πως αν η φύση έχει αξία,

η ζωή ενός άγριου ζώου μετατρέπεται σε ιδανικό, ένα ιδανικό εσωτερικευμένο ως ένα αίσθημα που περιβάλλει μια καταπιεσμένη επιθυμία. Η εικόνα ενός άγριου ζώου γίνεται η αφετηρία μιας ονειροπόλησης: ένα σημείο απ' όπου ο ονειροπόλος ξεκινάει με την πλάτη του γυρισμένη.²¹

Το φίδι για τον Lawrence δεν είναι απλά το ουδέτερο ζώο χωρίς πρόσωπο, είναι ένας θεός, το χρυσό γιγάντιο φίδι, ο Κύριος του Χάους, ο Απόφης,²² ο χθόνιος θεός των Αιγυπτίων. Ένας θεός που δεν ανήκει στη σφαίρα της ύπαρξης και που έρχεται από τα σκοτάδια της γης. Ένας θεός ή η ονειροπόληση του Berger, που μας τιμά με το να έρθει στη γούρνα μας. Ότι και αν είναι ωστόσο, το χέρι του αφηγητή θα κινηθεί από κάποια μισητή ανθρωπινή διαπαιδαγώγηση και θα κάνει αυτή την πράξη. Την πράξη όλο κακία, να χτυπήσει το φίδι, καθώς «η βία που ασκείται στα ζώα δεν γίνεται να μην έχει έντονους αντίκτυπους στην εικόνα που έχουν οι άνθρωποι για τον εαυτό τους».²³ Ένωσα απέχθεια για μένα. Απέχθεια, φόβος, τιμή. Όλα τα συναισθήματα είναι εδώ στη θέα και στη συνδιαλλαγή με ένα άγριο ζώο.

Και αν, όπως αναφέρει ο Chomsky, οι φωνές της ανθρωπίνης φύσης, αυτή η συλλογή, αυτή η μάζα των σχηματοποιήσεων, των έμφυτα οργανωτικών αρχών, που καθοδηγούν την κοινωνική, διανοητική και ατομική συμπεριφορά μας²⁴ καλούν τον άντρα να σκοτώσει το φίδι, ο ίδιος διστάζει, γιατί έχει πια γνωρίσει, φιλοξενήσει και αποδεχθεί αυτό το κομμάτι της άγριας ζωής, που τώρα μπροστά στα μάτια του χάνεται πάλι σε μια σκοτεινή μαύρη τρύπα, σε μια

20. Στο ίδιο: «What does it “say” to me, demonstrating quite simply the naked truth of every gaze, when that truth allows me to see and be seen through the eyes of the other, in the seeing and not just seen eyes of the other?»

21. J. Berger (2019), 22.

22. Βικιπαιδεία (2021).

23. J. Derrida (2005), 174.

24. E. Fons (1974).

φουκωική ετεροτοπία,²⁵ επιστρέφοντας στον μυστηριώδη κόσμο σαν εξόριστος βασιλιάς που ετοιμάζεται να ξαναφορέσει το στέμμα του. Και έμεινε ο άνθρωπος μικροπρεπής μετά την αποτυχημένη σθεναρή προσπάθεια του να σκοτώσει το φίδι, να τιμωρείται σαν τον γέρο ναυτικό του Coleridge που σκότωσε το άλμπατρος²⁶ και καταδυναστεύτηκε από τις τύψεις, το σκοτάδι και το παράξενο άρωμα που του άφησε ο χωρισμός του από το ανυπότακτο κομμάτι της φύσης, που του έμαθε να αναγνωρίζει και να απεχθάνεται τον εαυτό του και τις φωνές της καταραμένης ανθρωπίνης εκπαίδευσης.

Κάποτε τα ζώα ήταν ιερά, ήταν θεοί ή ήταν τα φερέφωνα του θεϊκού λόγου και της θεϊκής βούλησης για τον άνθρωπο. Κάποτε τα όρια μεταξύ ανθρώπου, ζώου και θεού δεν ήταν σαφή, ούτε οι κόσμοι των θεών και των θνητών, και μόνο οι σαμάνοι ήταν αυτοί που μπορούσαν να μιλάνε μαζί τους και να περνάνε από το ένα βασίλειο στο άλλο. Οι σαμάνοι, όμως, και όλοι οι άνθρωποι που μιλούσαν με τα ζώα έχουν πια χαθεί. Και ο άντρας θεωρεί σχεδόν διαστροφή τη λαχτάρα του να μιλήσει στον επισκέπτη του.

Η εικόνα του *άρχοντα του κάτω κόσμου*, η εικόνα του άγριου ζώου είναι οι χαμένες αναμνήσεις μας, αυτές που κάνουν να συρρικνώνεται το ανθρώπινο «εγώ» και να σταματάει το «είμαι». Το

25. Μ. Φουκώ (1984), 46-49: «Υπάρχουν εξίσου, και αυτό ίσως συμβαίνει σε κάθε κουλτούρα, σε κάθε πολιτισμό πραγματικοί τόποι, τόποι λειτουργικοί, τόποι που έχουν σχεδιαστεί εντός του θεσμού ακόμη και της ίδιας της κοινωνίας, και οι οποίοι αποτελούν κάποιο είδος αντι-θέσεων, είδος ουτοπιών που έχουν γίνει πράξη, εντός των οποίων οι πραγματικές θέσεις, όλες οι υπόλοιπες πραγματικές θέσεις που μπορεί κανείς να βρει στο εσωτερικό μιας κουλτούρας αντιπροσωπεύονται ταυτόχρονα, αμφισβητούνται και ανατρέπονται. Υπάρχουν είδη τόπων που βρίσκονται έξω από όλους τους τόπους, ακόμη και αν είναι εύκολο να προσδιοριστεί η τοποθεσία τους. Επειδή οι τόποι αυτοί είναι τελείως διαφορετικοί από όλες τις άλλες θέσεις τις οποίες αντανακλούν και στις οποίες αναφέρονται, θα τους αποκαλώ, σε αντίθεση με τις ουτοπίες, ετεροτοπίες. Πιστεύω ότι μεταξύ των ουτοπιών και των υπολοίπων εντελώς διαφορετικών θέσεων, αυτών των ετεροτοπιών, υπάρχει προφανώς ένα είδος μεικτής, ενδιάμεσης εμπειρίας, ένα είδος καθρέφτη».

26. Σ. Τ. Κόλεριτζ (1999). Στο ποίημα μια θύελλα οδηγεί το πλοίο του γερο-ναυτικού στην Ανταρκτική. Ένα άλμπατρος εμφανίζεται και βοηθά τους χαμένους άντρες να ξαναβρούν τον δρόμο τους. Κι ενώ οι ναυτικοί δοξάζουν το άλμπατρος, ο γερο-ναυτικός το σκοτώνει. Η συνέχεια είναι εφιαλτική. Το άλμπατρος είναι ο ξένος που, για κάποιον απροσδιόριστο λόγο, μισούμε. Ένα συναίσθημα που τελικά οδηγεί στην αυτοκαταστροφή μας.

άγριο αρχίζει να εισχωρεί στην ύπαρξή μας, να μας περιβάλλει και να μας ξαναγυρίζει στον μη εξημερωμένο άνθρωπο, τον ελεύθερο και άγριο. Σε αυτό το ζώο που ήμασταν πριν αυτοεξημερωθούμε. Η εικόνα του εαυτού μας γίνεται αυτό που είμαστε πραγματικά, ένα μικρό και ζωντανό κομμάτι ύλης των μεγάλων και παλιών δυνάμεων που υπάρχουν γύρω μας. Το ζώο θα είναι πάντα εκεί πριν από εμάς, θα είναι εκεί για να καθρεφτιζόμαστε μέσα στο βλέμμα του, για να μπορούμε να δούμε τον εαυτό μας γυμνό. Το ζώο είναι αυτό που οι άνθρωποι κάποτε ονόμαζαν Θεό ή Βασιλιά.

4. Επίλογος

Η πορεία του ανθρώπου μέσα στον χρόνο έχει δημιουργήσει διάφορες συσχετίσεις με τα άλλα είδη. Οι τρόποι με τους οποίους αυτά έχουν συσχετιστεί δεν είναι άσχετοι με αυτό που συναντάμε σήμερα. Το χάσμα, όμως, που χωρίζει τον άνθρωπο από τα άλλα είδη φαντάζει πια αγεφύρωτο. Ο άνθρωπος βρίσκεται σε μια διαρκή σύγκρουση με τη φύση και τα άλλα πλάσματα προσπαθώντας να τα καθυποτάξει. Και, όμως, για χιλιάδες χρόνια οι πρόγονοί μας δεν ξεχώριζαν τον εαυτό τους από αυτά. Μόνο όταν ετεροκαθόριστηκαν τα έκαναν αφηγήματα ή θεούς. Κάποιοι, λοιπόν, κατάγονταν από ζώα ή ακόμα παντρευόταν ζώα. Τα ζώα τότε είχαν πρόσωπα, όπως έχει το φίδι του Lawrence που είναι «αυτός». Ο αφηγητής του Lawrence βιώνει μια εσωτερική πάλη που διέρχεται τα στάδια της μεταβαλλόμενης σχέσης ανθρώπου και ζώου. Από την άλλη, η φύση ως φίδι συνεχίζει το έργο της προσπαθώντας να προσαρμοστεί στη διαρκώς αυξανόμενη ανθρώπινη πίεση. Ο Schiller στο έργο του *Περί της αισθητικής παιδείας του ανθρώπου*, συγκρίνει τις δύο καταστάσεις του ανθρώπου: τη φυσική ή αισθησιακή κατάσταση, στην οποία πρωτοεμφανίζεται ο άνθρωπος, και την έλλογη ή ηθική κατάσταση, την οποία πρέπει να διαμορφώσει υποκινούμενος από την ελευθερία του. Για τον Schiller η ανώτατη ηθικότητα στην οποία φιλοδοξεί να φτάσει ο άνθρωπος δεν μπορεί να επιτευχθεί με το να απαρνηθεί την αισθησιακή του φύση, αλλά μονάχα με το να την οδηγήσει σε μια ανώτερη σύνθεση.²⁷

27. Φ. Φ. Σίλλερ (2006)· Π. Πούλος (2008-2009).

Βιβλιογραφία

- Abrams, M. H. (2007): *Λεξικό λογοτεχνικών όρων*, μτφρ. Σ. Χατζη-
ωαννίδου & Μ. Δεληβοριά, Αθήνα: Πατάκης.
- Αγία Γραφή (1993): *Παλαιά Διαθήκη και Καινή Διαθήκη*, Αθήνα:
Ελληνική Βιβλική Εταιρεία.
- Baudelaire, C. (2005): *Αισθητικά δοκίμια*, μτφρ. Μ. Ρέγκου, Αθήνα:
Printa.
- Berger, J. (2019): *Γιατί να κοιτάμε τα ζώα*, μτφρ. Χ. Βασιλοπούλου,
Αθήνα: Κυναυγή.
- Βικιπαιδεία (2021): «Απέπ», [https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%91%
CF%80%CE%AD%CF%80](https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%91%CF%80%CE%AD%CF%80) [ανάκτηση 24/05/2021].
- Bulliet, R. (2012): *Κυνηγοί, βοσκοί και χάμπουργκερ*, μτφρ. Ν.
Κούρκουλος, Αθήνα: Εκδόσεις του εικοστού πρώτου.
- Derrida, J. (2005): *Συνομιλίες για το αύριο*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος,
Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Heidegger, M. (2006): *Η τέχνη και ο χώρος*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας,
Αθήνα: Ίνδικτος.
- (2021): *Αισθητική και φιλοσοφία κατά τον Heidegger*. Ση-
μειώσεις μαθήματος ΤΕΙ Αθήνας, [http://www.teiath.gr/userfiles/
eadsa_web_admin/lessons/st_semester/](http://www.teiath.gr/userfiles/eadsa_web_admin/lessons/st_semester/Martin_Heidegger.pdf) Martin Heidegger.pdf [ανά-
κτηση 10/05/2021].
- Καρακάση, Κ., Σπυριδοπούλου, Μ. & Κοτελίδης, Γ. (2015): *Ιστορία
και θεωρία των λογοτεχνικών ειδών και γενών*, Αθήνα: Ελληνικά
Ανοιχτά Ηλεκτρονικά Ακαδημαϊκά Συγγράμματα και Βοηθήμα-
τα, [https://repository.kallipos.gr/bitstream/11419/1989/2/ Istoria_
kai_Theoria_twn _Logotexnikwn_Genwn_kai_Eidwn_PDF_inter-
active-KOY.pdf](https://repository.kallipos.gr/bitstream/11419/1989/2/Istoria_kai_Theoria_twn_Logotexnikwn_Genwn_kai_Eidwn_PDF_inter-active-KOY.pdf) [ανάκτηση 30/04/2021].
- Καστοριάδης, Κ. (2017): *Για τον Κορνήλιο Καστοριάδη «Είμαστε
υπεύθυνοι για την Ιστορία μας»*, επιμ. Τ. Παπαδοπούλου, Αθή-
να: Γνώση.
- Κόλεριτζ, Σ. Τ. (1999): *Η μπαλάντα του γέρου-ναυτικού*, μτφρ. Β.
Αθανασόπουλος, Αθήνα: Χατζηνικολή.
- Lawrence, D. H. (1923): *Φίδι*, [https://www.youtube.com/watch?v=4d4T-
KOZqTyc](https://www.youtube.com/watch?v=4d4TKOZqTyc).
- Λυοτάρ, Ζ. Φ. (1993): *Η μεταμοντέρνα κατάσταση*, μτφρ. Κ. Πα-
παγιώργης, Αθήνα: Γνώση.
- Πούλος, Π. (2008-2009): *Θεωρία και ιστορία της Τέχνης*. Σημειώσεις

- μαθημάτων ΑΣΚΤ, <http://eclass.asfa.gr/modules/document/file.php/TMB100/Plato1.pdf> [ανάκτηση 28/05/2021].
- Ρανσιέρ, Ζ. (2015): *Ο χειραφετημένος θεατής*, μτφρ. Α. Κιούπκιολης, Αθήνα: Εκκρεμές.
- Σίλλερ Φ. (2006): *Περί της αισθητικής παιδείας του ανθρώπου*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Ιδεόγραμμα.
- Τζώνος, Π. (2008-2009): *Μοντερνισμός. Διάλεξη στο Μακεδονικό Μουσείο Σύγχρονης Τέχνης στο πλαίσιο της σειράς μαθημάτων «14+3 Μαθήματα για το Μοντερνισμό»*. <http://users.auth.gr/~tzonos/lectures/monternismos.pdf> [ανάκτηση 25/04/2021].
- Φουκώ, Μ. (1984): *Περί αλλοτινών χώρων (Des espaces autres)*, *Ετεροτοπίες*, (1967), *Architecture, Mouvement, Continuité* 5 (1984), 46-49. Διαθέσιμο στο https://biennale1.thessalonikibiennale.gr/pdf/MICHEL_FOUCAULT_HETEROTOPIAS_GR.pdf.
- Cave, N. (2016): «The Snake Became a Serpent», in (album): *One more Time with Feeling*.
- Chomsky, N. & M. Foucault (1974): *On Human Nature*, <https://www.youtube.com/watch?v=3wfnI2L0Gf8> [ανάκτηση 26/05/2021].
- Derrida, J. (2008): *The Animal That Therefore I am*, New York: Fordham University Press.
- Fons, E. (1974): *Reflexive Water. The Basic Concerns of Mankind*, London: Souvenir Press.
- Jung, C. G. (2009): *The Red Book: Liber Novus*, New York: WW Norton & Co.

Abstract

A READING OF SNAKE BY D. H. LAWRENCE

In this article an analysis of D.H. Lawrence's poem *Snake* is attempted. The first part of the article offers a brief introduction to the realia of the poem, and then an outline of the socio-political framework which shaped the conditions of the emergence of Modernism as a distinct movement of intellectual production. The third part of the article provides an analysis of the key elements that compose Lawrence's poem.