

10. Υφίστανται άμεσα καθήκοντά μας έναντι των ζώων;

10.1 *Θεωρίες.* Στις προηγούμενες ενότητες είδαμε τί *δεν* δύνανται να πράξουν οι άλλοι, σεβόμενοι ακριβώς το *απαραβίαστο* του προσώπου μας. Συνάγεται άραγε *εξ αντιδιαστολής* ότι είμαστε κατά τα λοιπά αδέσμευτοι να μεταχειριζόμαστε κατά το δοκούν τα *απρόσωπα* ζώα ως *πράγματα*¹ (§ 2.1); Σύμφωνα με τις πλέον *έγκριτες* ηθικές αξιολογήσεις μας (§ 1.11), φαίνεται ότι, ως πρόσωπα, έχουμε κάποια καθήκοντα *και* έναντι των ζώων· ωστόσο, ποιά είναι η κανονιστική υφή τους και πώς δικαιολογούνται τα καθήκοντα αυτά; Το ερώτημα δεν αναδιατυπώνει παρά το δυσεπίλυτο ζήτημα του ηθικού *status* των ζώων.

Οι σχετικές, ως προς τα καθήκοντά μας έναντι των ζώων, θεωρίες διακρίνονται κατά βάση σε δύο κατηγορίες: αφ' ενός μεν σε εκείνες που υποστηρίζουν ότι υφίστανται *άμεσα* καθήκοντά μας προς τα ζώα, απευθυντέα προς τα ζώα *καθ' εαυτά*, αφ' ετέρου δε σε εκείνες που υποστηρίζουν ότι τα καθήκοντά μας προς τα ζώα είναι *έμμεσα*· είναι, δηλαδή, καθήκοντά μας απευθυντέα προς πρόσωπα, πρωτίστως προς τον εαυτό μας, αλλά *και* προς τους άλλους: εφ' όσον τα ζώα αποτελούν ήδη αντικείμενο *κυριότητας*, η υποχρέωσή μας να μη τα βλάπτουμε είναι υποχρέωση έναντι του *κυρίου* τους. (Ίσως όμως και ως *αδέσποτα* δεν νομιμοποιούμαστε να τα *βλάπτουμε*, εν όψει της κανονιστικής δυνατότητας *μονομερούς ιδιοποιήσεώς* τους, ως απλώς εξ αντικειμένου χρήσιμων για τον άνθρωπο *πραγμάτων*²).

Οι θεωρίες περί άμεσων καθηκόντων μας προς τα ζώα είναι μεν κυρίως *ωφελιμιστικές* (ή *συνεπειοκρατικές*), ωστόσο, υφίστανται και ανταγωνιστικές τους *δικαιωματοκεντρικές* (λαμβάνοντας υπ' όψιν μας τη μάλλον κακή σχέση ωφελιμισμού και δικαιωμάτων³), κατά τις οποίες τα ζώα είναι φορείς δικαιωμάτων⁴ (όχι όμως και καθηκόντων...), όπως τα ανίκανα (προς δικαιοπραξία) πρόσωπα (ή ίσως το έμβρυο [και πάλι §§ 2.1, 15.6]), τα οποία,

¹ Για τα καθήκοντά μας έναντι της εν γένει απρόσωπης φύσης βλ. τη συμβολή μου «Βιοτεχνολογία, εγγενείς αξίες και κατηγορική προστακτική», ιδίως 105 επ.

² Βλ. τη μονογραφία μου, *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, § 2.2.

³ Βλ. ανωτέρω τις αναπτύξεις της τελικής σημ. της § 7.3.

⁴ Πρβλ. Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983), 200 επ. Ως προς το ίδιο ζήτημα, των δικαιωμάτων των ζώων, βλ. τη συλλογή των Cass R. Sunstein και Martha Nussbaum (eds), *Animal Rights: Current Debate and New Directions* (Oxford: Oxford University Press, 2004), και από την ελληνική βιβλιογραφία Κώστα Μ. Σταμάτη, *Φιλοσοφία και οικολογική ηθική* (Αθήνα: Νήσος, 2013), 219 επ. Για την προνεωτερική σύλληψη των ζώων ως υποκειμένων δικής (εναγομένων όμως ή κατηγορουμένων...) βλ., ευσύνοπτα, Hampton L. Carson, «The Trial of Animals and Insects: A Little Known Chapter of Mediæval Jurisprudence», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 56 (1917), 410 επ.

ωστόσο, συνδέονται μαζί μας μέσω *αμοιβαίων νοητών* καθηκόντων. Στις θεωρίες των έμμεσων καθηκόντων μας προς τα ζώα ανήκουν, βεβαίως, εν πρώτοις οι παραδοσιακές *θεολογικές*⁵. Κατά τον Θωμά Ακινάτη, ο οποίος και εδώ (§ 1.6) ακολουθεί τη διδασκαλία του Αριστοτέλους ως προς την *ιεράρχηση* των έμβιων όντων (που αντιστοιχεί, θα λέγαμε στη διατροφική αλυσίδα), εφ' όσον τα ζώα δεν διαθέτουν λόγο και αυτοσυνείδηση και, συνεπώς, δεν δύνανται να διάγουν μιá έστω υποτυπώδη μορφή *βίου*, *υπόκειται* σε καθοδήγηση και σε εξουσιασμό· αποτελούν *πράγματα*, εργαλεία, δηλαδή, στην υπηρεσία του ανθρώπου επί της Γης. Συνεπώς, από τη σκοπιά αυτή, τα καθήκοντά μας έναντι των ζώων δεν δύνανται παρά να είναι *έμμεσα*⁶. Τέτοιες θεωρίες (έμμεσων καθηκόντων) είναι όμως, όπως θα διαπιστώσουμε (§ 10.5), και οι *συμβολαιοκρατικές* (*contractarian*), κατά τις οποίες τα ζώα δεν συμβάλλονται, βέβαια, ούτε αντιπροσωπεύονται κατά τη σύναψη του *κοινωνικού συμβολαίου*, καθώς και η ηθική θεωρία του Kant (όχι όμως και όλες οι *εμπνεόμενες* από το έργο του [§ 10.7]).

10.2 *Bentham και Kant*. Κατά τον Bentham⁷, τα ζώα αισθάνονται *πόννο* και *ηδονή* (§ 7.4), μερικά δε *είδη* εξ αυτών είναι ασφαλώς πιό *ορθολογικά* από ορισμένα ανθρώπινα όντα, π. χ. από τα νεογνά ή τους πάσχοντες από σοβαρή ψυχική ή διανοητική διαταραχή. Το κρίσιμο ερώτημα, επομένως, δεν έγκειται στο αν τα ζώα είναι έλλογα, αν έχουν τη *γλωσσική* ικανότητα επικοινωνίας κ. τ. τ., αλλά στο αν *υποφέρουν* από πόνο. Γι' αυτό κάθε *άνιση* μεταχείρισή τους σε σύγκριση προς τους ανθρώπους αποτελεί απλώς ηθική *προκατάληψη*. Έχουμε, λοιπόν, *άμεσα* καθήκοντα έναντι των ζώων. Η θέση αυτή θα αναπτυχθεί από τον Peter Singer, σχεδόν δύο αιώνες αργότερα, ως ζήτημα μιáς ουσιαστικής και πλήρους *ισότητας*.

Αντιθέτως, κατά τις *Παραδόσεις* του Kant (§ 4.7)⁸, τα ζώα, ως μη έχοντα αυτοσυνείδηση, δεν αποτελούν παρά *μέσα* για την επίτευξη ενός *εξωτερικού* προς αυτά σκοπού: τα ζώα *υπηρετούν* τα πρόσωπα. Το ερώτημα *σε τί χρησιμεύουν τα ζώα*; είναι ηθικά νοητό και θεμιτό, όχι όμως και το ερώτημα *σε τί χρησιμεύει ο άνθρωπος*; Τα καθήκοντά μας έναντι των ζώων αποτελούν *έμμεσα* καθήκοντά μας προς την *ανθρωπότητα* (προς τους άλλους ή προς τον εαυτό μας⁹).

Ωστόσο, παρακινούμενοι από τις πλέον καλλιεργημένες ηθικές πεποιθήσεις μας ως προς τη *βαρβαρότητα*, η σύγχρονή μας *ανθρωπογενής κατάσταση* των ζώων, π. χ., η μαζική εκτροφή και παραγωγή τους για τις ανάγκες της καταναλώσεώς τους, η χρήση τους σε πειράματα, που τα υποβάλλουν σε ακρωτηριασμούς, ασθένειες κ. λπ. βλάβες και τα καταδικάζουν σε μιá *μίζερη* και σύντομη ζωή, δεν μας αρκεί άραγε για να συμερισθούμε

⁵ Βλ., π. χ., Χρήστου Γιανναρά, *Αλφαβητάρι της πίστης* (Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος, 1983), 85 επ.

⁶ Βλ., ενδεικτικά, *Summa Theologiae*, Ia.IIae.64.1, -3, και *Summa Contra Gentiles*, III.2.112.13.

⁷ Βλ. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London: University of London - The Athlon Press, 1970), 283 σημ. b.

⁸ *In Kant's gesammelte Schriften*, τ. 27^{ος}, 459 επ.

⁹ Πρβλ. T. M. Scanlon, *Moral Dimensions*, 166.

την εν λόγω αξιολόγηση του ωφελιμισμού (*ανεξαρτήτως* της ελκυστικότητάς του ως ηθικού δόγματος); Κάτι φαίνεται πως *ήδη* οφείλουμε προς τα ζώα *καθ' εαυτά*. (Εν τούτοις, ο ωφελιμισμός δεν φαίνεται ότι είναι κατάλληλη ηθική θεωρία *ούτε* για τα ζώα, εφ' όσον επιτρέπει μιá σοβαρή βλάβη σε ένα από αυτά χάριν της αποτροπής μιáς καθ' εαυτήν ασήμαντης σε πολλά¹⁰.) Από την άλλη πλευρά, νοείται μήπως η *στάθμιση* της ζωής ενός ανθρώπου με εκείνη ενός ζώου; Π. χ., στην περίπτωση μιáς πυρκαϊάς, αντιμετωπίζει άραγε ο πυροσβέστης *γνήσιο* ηθικό δίλημμα ως προς το αν θα σώσει τη ζωή του (*μη ορθολογικού*) νεογνού ή εκείνη του ευφυούς τετραπόδου της οικογένειας που αντιμετωπίζει τον θανάσιμο κίνδυνο; Ο πυροσβέστης που επιλέγει τη διάσωση του τετραπόδου θα αποτελούσε άραγε *ηθικό υπόδειγμα* ηρωισμού, εφ' όσον υπερέβη τις ανθρώπινες (πολύ ανθρώπινες) ηθικές προκαταλήψεις του; (Οπωσδήποτε πάντως δεν μας επιτρέπεται να θέσουμε *κατά πρόσωπο*, π. χ., στη μητέρα του ανορθολογικού τέκνου το ερώτημα σε τί αυτό διαφέρει από ένα τετράποδο και τούτο μάλλον για γνήσια *ηθικούς* λόγους¹¹.)

10.3 *Δύο αντιλήψεις της εμμεσότητας*. Στη θέση του Kant ως προς την *εμμεσότητα* των καθηκόντων μας έναντι των ζώων (ως καθηκόντων έναντι της *ανθρωπότητας*) μάλλον συγχέονται δύο *αντιλήψεις* της που πρέπει να τις διακρίνουμε με τρόπο περισσότερο αυστηρό:

α) Κατά την πρώτη αντίληψη, τα καθήκοντά μας έναντι των ζώων είναι *γνήσιως* έμμεσα· συμβάλλουν ως *μέσα* στην εκπλήρωση των καθηκόντων μας προς τον εαυτό μας και, περαιτέρω, έναντι των συνανθρώπων μας¹². Η εκπλήρωση, δηλαδή, των καθηκόντων μας αυτών έχει πρωτίστως *παιδαγωγική* αξία· μας υποστηρίζει στην ηθική καλλιέργεια και τελείωσή μας. Αντιθέτως, η άσκηση βίας κατά των ζώων (η χρησιμοποίηση, π. χ., μιáς γάτας αντί της στρογγυλής θεάς σε έναν ποδοσφαιρικό αγώνα) φθείρει την ηθική *ακεραιότητά* μας και αποδυναμώνει την ικανότητά μας ηθικής *κρίσεως*· γι' αυτό οι εκδοροσφαγείς – επισημαίνει ο Kant¹³ – δεν πρέπει να διορίζονται ως ένορκοι, καλούμενοι να κρίνουν ιδίως υποθέσεις *ανθρωποκτονίας*, όπως – ορθώς – στην Αγγλία (της εποχής του).

β) Κατά τη δεύτερη αντίληψη της εμμεσότητας, τα καθήκοντά μας έναντι των ζώων είναι *καταχρηστικώς* έμμεσα ή απλώς *μη άμεσα*· είναι, δηλαδή, *ανάλογα* προς τα καθήκοντά μας έναντι των ανθρώπων¹⁴. Αυτό σημαίνει ότι *αμφότερα* πηγάζουν από τις ίδιες αρχές (ότι, δηλαδή, συντρέχουν *λόγοι*

¹⁰ Πρβλ. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 42.

¹¹ Πρβλ. την απάντηση της Eva Feder Kittay προς τον Peter Singer, «The Personal Is Philosophical Is Political: A Philosopher and Mother of a Cognitively Disabled Person Sends Notes from the Battlefield», in της ίδιας και Licia Carlson, *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy* (Oxford: Wiley Blackwell, 2010), 408.

¹² Πρβλ. Jens Timmerman, «When the Tail Wags the Dog: Animal Welfare and Indirect Duty in Kantian Ethics», *Kantian Review* 10 (2005), π. χ., 140.

¹³ Ο. π. (σημ. 8), 459.

¹⁴ Βλ., αναλυτικά, Patrick Kain, «Duties Regarding Animals», in Lara Denis (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 210 επ.

καθηκόντων μας, όχι απλώς χάριν των ζώων¹⁵, αλλά προς τα ζώα καθ' εαυτά – πράγμα που δεν συμβαίνει, π. χ., με τα έργα τέχνης¹⁶.) Ο Kant συναφώς επικαλείται¹⁷ ότι αποτελεί *ανήθικη* (καθ' εαυτή) πράξη η εγκατάλειψη ενός πιστού σκύλου στα βαθιά γεράματα του από τον κύριό του (επειδή αδυνατεί πιά να τον υπηρετεί), η θανάτωση ζώων ως αθλητική δραστηριότητα, η *άσκοπη* χρήση τους σε πειραματισμούς κ. λπ.

Από τις προκείμενες δύο αντιλήψεις της κρίσιμης εμμεσότητας φαίνεται ότι η δεύτερη είναι καταλληλότερη (§ 10.7). Η πρώτη μάλλον αποδεικνύεται, κατά ηθικώς απαράδεκτο τρόπο, (δηλαδή από έστω προηγμένη *φιλαυτία*) ως εξαρτημένη από τη *συγκυρία*: αν η άσκηση βίας προς τα ζώα φθείρει την ηθική ακεραιότητά μας κ. τ. τ., τότε, χωρίς τον κρίσιμο *καταμερισμό εργασίας* (ο οποίος επιτρέπει στους πολλούς να αφήνουν να διεκπεραιώνουν – αντ' αυτών – άλλοι τη βρώμικη αποστολή¹⁸), μάλλον θα οφείλαμε να *απέχουμε* από τη σφαγή των ζώων και, κατ' αποτέλεσμα, από την *κρεοφαγία*¹⁹. Εν πάση περιπτώσει, το ηθικώς επιτρεπτόν της κρεοφαγίας, ακόμη και ως *παρά φύσιν*²⁰, θα αποτελούσε ζήτημα *εμπειρικό*²¹. (Εν όψει των καθηκόντων *διατηρήσεως στη ζωή, αναπτύξεως της προσωπικότητας* κ. λπ., δοθέντος ότι, κατά τον Kant, δεν υφίσταται κανονιστική δυνατότητα *συγκρούσεως καθηκόντων* [§ 9.6]: εκπληρώνω άραγε τα εν λόγω καθήκοντά μου, καθιστώντας τον βίο μου *χειρότερο*, συμμορφούμενος προς ένα καθήκον *τελειώσεως* του προσώπου μου²², κατά τρόπο *ασκητικό*;)

10.4 Η *απαγόρευση των διακρίσεων*. Ενώ κατά τον Kant δεν τίθεται ζήτημα ισότητας μεταξύ προσώπων και ζώων (*μόνον* πρόσωπα είναι μεταξύ τους ισότιμα ως *αυτόνομα υποκείμενα*), μία αντίληψη ισότητας ως προς την (απρόσωπη) *ευημερία* (πρβλ. § 15.4) φαίνεται ότι αποτελεί τη βάση της *ωφελιμιστικής* θεωρίας ως προς την ισχύ *άμεσων* καθηκόντων μας έναντι των ζώων. Η ωφελιμιστική ιδέα έχει εν ολίγοις ως εξής:

Έστω ότι, καθ' υπόθεσιν, τα ανθρώπινα *συμφέροντα* υπερτερούν των συμφερόντων των ζώων για κάποιους λόγους. Αν οι λόγοι αυτοί, ωστόσο, δεν

¹⁵ Πρβλ. T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 177 επ.

¹⁶ Πρβλ. F. M. Kamm, *Intricate Ethics*, 228 επ.

¹⁷ Ο. π. (σημ. 8), 459.

¹⁸ «Αλλά πάλι άμα ξέρανε τί είναι η δουλειά που κάνω, ότι σπάω κεφάλια, πάλι με σιχασιά θα με κοιτάγανε, παρόλο που την κάνω άξια. Αυτά που αηδιάζει ο κόσμος δεν τον πειράζει να γίνονται, αρκεί να μην τα βλέπει και να τα κάνει άλλος. Να μπορούνε να βγαίνουνε σενιαρισμένοι αλαμπρατσέτα με τις κυράδες τους και να μη βρωμάνε, να πιάνουνε τα μαχαιροπίρουνα με χέρια που δεν είναι πρησμένα απ' το αίμα και να κόβουνε τη μπριζόλα χωρίς να λερωθούνε. Αυτό πάει να πει να 'σαι σιβιλίζιντ. Να πατάς στα σιατά με αφηλό τακούνι» (Δημήτρης Παπαμάριος, «Νόκτερ», *Γκιάκ* [Αθήνα: Αντίποδες, 2014], 117).

¹⁹ Κατά τον Kant, *Metaphysik der Sitten*, 443, η σφαγή των ζώων πρέπει να είναι ακαριαία (χωρίς βασανισμό).

²⁰ Βλ., π. χ., ως προς τη συναφή επιχειρηματολογία του Πλουτάρχου εν συγκρίσει προς σύγχρονες αντιλήψεις, Stephen T. Newmyer, *Animals, Rights, and Reason in Plutarch and Modern Ethics* (New York: Routledge 2006),

²¹ Πρβλ. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 36.

²² Πρβλ. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, 444 επ.

είναι ηθικά παραδεκτοί, προκειμένου να δικαιολογήσουν διακρίσεις μεταξύ των ανθρώπων, τότε, επί ποινή ασυνέπειας, πρέπει να επεκτείνουμε την αρχή της ίσης προστασίας των συμφερόντων και στα ζώα (ως φορείς των ίδιων, βέβαια, συμφερόντων). Διαφορετικά, είμαστε έκθετοι στη μομφή της *ειδοκρατίας* (*speciesism*). (Ωστόσο, η ειδοκρατία καθ' εαυτήν θέτει ηθικούς περιορισμούς μόνο στους ανθρώπους· η *ωφελιμιστική* αρχή της ισότητας δεν έχει άραγε εκ προοιμίου υπονομευθεί, αν δεν αντισταθμίζεται επαρκώς το εν λόγω *μειονέκτημα* των ανθρώπων έναντι του συναφούς *πλεονεκτήματος* των ζώων²³;)

Κρίσιμες κατά την ωφελιμιστική επιχειρηματολογία²⁴ είναι μερικές αβέβαιες και δυσεπίλυτες περιπτώσεις ως προς τη ζητούμενη προστασία απλώς ανθρώπινων *συμφερόντων*. Απονέμοντας, δηλαδή, οι ίδιοι ως ηθικοί νομοθέτες, την ιδιότητα του *προσώπου* (μόνο) στους *ανθρώπους*, καλούμαστε να αντιμετωπίσουμε κάποιες *γκρίζες ζώνες*, όπως εκείνες των εμβρύων (έστω μετά το στάδιο της βιωσιμότητάς τους [§§ 1.10, 2.7, 15.6]), των νεογνών, αυτών που πάσχουν από σοβαρή ψυχική ή νοητική *διαταραχή* κ. λπ. Η κατάσταση του επιχειρήματος έχει ως εξής:

- i. Μόνον οι άνθρωποι είναι ίσοι (μεταξύ τους), λόγω ακριβώς της ιδιότητας I_1 που μόνον άνθρωποι έχουν (όχι και τα ζώα).
- ii. Μερικοί άνθρωποι όμως δεν έχουν την ιδιότητα I_1 .
- iii. Την ιδιότητα I_2 που έχουν *όλοι* οι άνθρωποι έχουν, ωστόσο, και τα ζώα.
- iv. Συνεπώς, δεν δικαιολογείται *όλοι* και *μόνον* οι άνθρωποι να απολαμβάνουν ενός ισότιμου ηθικού καθεστώτος (ως προς την προστασία των συμφερόντων τους).

Αν η κρίσιμη ιδιότητα I_1 είναι, π. χ., η ικανότητα έλλογης κρίσης, ορισμένα ανθρώπινα όντα δεν την έχουν ακόμη (π. χ. τα νεογνά ή τα έμβρυα), ή την έχουν χάσει προσωρινά (π. χ. οι ευρισκόμενοι σε κώμα ασθενείς) ή δεν την έχουν πιά (π. χ. οι πάσχοντες από προχωρημένη γεροντική άνοια) ή δεν την είχαν εκ γενετής. Εν τούτοις, τα άτομα αυτά τα μεταχειριζόμαστε ως ισότιμα (ως απλώς ανθρώπινα όντα). Γιατί όχι και τα ζώα; Αρνούμαστε, κατά τον *ωφελιμισμό*, την *ίση* μεταχείρισή τους, δηλαδή τη *διεύρυνση* του πεδίου της ηθικής μέριμνάς μας και ως προς αυτά, γιά λόγους *ηθικά* απορριπτέους: γιατί απορρίπτουμε τον *φυλετισμό* (: *πρώτα οι λευκοί!*), τον *σεξισμό* (: *πρώτα οι άνδρες!*), τον *εθνικισμό* (: *πρώτα οι Έλληνες!*), τον *εγωισμό* (: *πρώτα ο Φ. Β.!*) κ. λπ.; (Είναι, ωστόσο, άραγε η συμπεριφορά μας απέναντι στα ζώα πράγματι *αναλόγως* προκατειλημμένη²⁵;) Κατά τον Bentham, όπως προαναφέραμε (§ 10.2), η μόνη κρίσιμη ιδιότητα είναι η ικανότητα του να αισθάνεσαι *πόνος* (και ηδονή).

²³ Κατά τον Spinoza, *Ethica: ordine geometrico demonstrata*, IV § 37 σχόλ. 1^ο, η υπεροχή του ανθρώπου έναντι των ζώων βασίζεται στην *ωφέλεια* του είδους μας και στο ισχυρότερο *δικαίωμα* μας επ' αυτών.

²⁴ Βλ. ιδίως Peter Singer, *Practical Ethics*, 55 επ., 110 επ.

²⁵ Πρβλ. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana, 1985), 118 επ.

και τα ζώα *αισθάνονται* πόνο (και ηδονή), αν και χωρίς αντίληψη του πόνου (της έννοιας του πόνου)²⁶. (Η θέση αυτή πάντως δεν είναι θεωρητικά αναμφίλεκτη· ο Καρτέσιος άραγε δεν συνέβαλε αποφασιστικά στη θεώρηση των ζώων ως μηχανών, ως *αυτομάτων*²⁷;))

Σύμφωνα, λοιπόν, με την ωφελμιστική (αντ)επιχειρηματολογία, το επιτρεπτό ή μη της θανατώσεως, π. χ., ενός ζώου αντί ενός ανθρώπινου όντος, για την εκπλήρωση ενός ορισμένου σκοπού, εξαρτάται από τη *στάθμιση* των εκατέρωθεν συρρεόντων *συμφερόντων*, ώστε το καθαρό άθροισμα της *συνολικής* ωφέλειας στον σύμπαντα κόσμο να μεγιστοποιείται. Δεν υφίσταται *κατ' αρχήν* προτεραιότητα στην ικανοποίηση των απλώς ανθρώπινων συμφερόντων, εκτός αν η ίδια η ανθρώπινη ιδιότητα (π. χ., το *εμπειρικό* γεγονός ότι ο άνθρωπος, επειδή έχει αυτοσυνείδηση, αισθάνεται *κατά* περίπτωση *περισσότερο* πόνο από ό,τι ένα ζώο στη θέση του) *διαφοροποιεί* δικαιολογημένα τα ανθρώπινα συμφέροντα. Τα συμφέροντα των ανθρώπων και των ζώων είναι πλήρως *αντικαταστατά*. Πρέπει, ωστόσο, να διακρίνουμε την *έννοια* του συμφέροντος από την ιδιαίτερη (ωφελμιστική) αντίληψή της του *να μη υποφέρει*, δηλαδή, *κανείς από πόνο*. Όπως επισημαίνει ο Dworkin (στα συγκείμενα των αμβλώσεων που εξετάσαμε στο Κεφάλαιο Α')²⁸:

...Κάποιος ενεργεί εναντίον των συμφερόντων μου..., ακόμη και αν οι ενέργειές του δεν μου προκαλούν φυσικό πόνο ούτε έχω καν αντιληφθεί ότι πράγματι έλαβαν χώρα. Τα συμφέροντά μου είναι ενεργά σε αυτές τις περιστάσεις, όχι λόγω της ικανότητάς μου να αισθάνομαι πόνο, αλλά λόγω ενός διαφορετικού και πιο περίπλοκου συνθέματος ικανοτήτων: να απολαμβάνω ή να αποτυγχάνω να απολαύσω, να αισθάνομαι στοργή και συγγιήσεις, να ελπίζω και να προσδοκώ, να υποφέρω από απογοητεύσεις και διαψεύσεις. Εφ' όσον ένα πλάσμα ενδέχεται να θανατωθεί χωρίς πόνο, ακόμη και ύστερα από την απόκτηση της ικανότητας να αισθάνεται πόνο, είναι αυτές οι πιο σύνθετες ικανότητες (όχι απλώς η ικανότητα να αισθάνεται πόνο) που δικαιολογούν ένα συμφέρον του πλάσματος να συνεχίσει να ζει.

Εν πάση περιπτώσει, γιατί στα συνυπολογιζόμενα, *κατά* τον περιώνυμο *felicific calculus*, συμφέροντα να μη περιλαμβάνονται *και* τα συμφέροντά μας από την κατανάλωση κρέατος ζώου, ιδίως δε αν το θανατώνουμε *χωρίς φυσικό πόνο*²⁹; Για μιά *πλήρη* προστασία των ζώων έναντι της σφαγής τους προς κατανάλωση του σώματός τους, πρέπει να τα αντιμετωπίσουμε, όχι απλώς ως φορείς συμφερόντων, αλλά ως *πρόσωπα*. (Υφίσταται όμως άραγε *ωφελμιστική* έννοια του προσώπου; Αν όλα τα συμφέροντα των άλλων αδιακρίτως αποτελούν *κατ' αρχήν* λόγους προς το πράττειν, πώς είναι δυνατή η συγκρότηση των προσώπων στο *ανταγωνιστικό* πεδίο της ελευθερίας³⁰;))

²⁶ Πρβλ. John McDowell, *Mind and World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), 22, 50, 114 επ.

²⁷ Βλ., αντί πολλών, Peter Harrison, «Do Animals Feel Pain?», *Philosophy* 66 (1991), 25 επ.

²⁸ Πρβλ. Ronald Dworkin, *Life's Dominion*, 17 επ.

²⁹ Πρβλ. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 282 επ. σημ. b.

³⁰ Βλ. *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, §§ 1.2, 2.2.

Περαιτέρω, αναρωτιέται κανείς μήπως η θέση του Kant παρέχει κατ' αρχήν ευρύτερη προστασία στα ζώα (σε σύγκριση προς εκείνη του ωφελιμισμού). Όπως επισημάνθηκε (§ 10.3), αν η άσκηση βίας προς τα ζώα φθείρει την ηθική ακεραιότητά μας, τότε μάλλον οφείλουμε – κατ' αρχήν ανεπιφύλακτα – να απέχουμε από την κακοποίησή τους, τη σφαγή τους κ. τ. τ. Διαθέτουμε, λοιπόν, ήδη ένα ισχυρό μάλλον *τελειοκρατικό* (καθότι αφορά στην ηθική *καλλιέργεια και τελείωσή* μας) επιχείρημα υπέρ της *χορτοφαγίας*.

10.5 Ένα συμβολαιοκρατικό αντεπιχείρημα. Τα κρίσιμα συμφέροντα πάντως (κατά τις πλέον έγκριτες ηθικές πεποιθήσεις μας) πρέπει να βασιζονται σε *αρχές δικαιοσύνης*. Και πάλι από τη σκοπιά της *ρωλσιανής* (όχι απαραίτητως του ιδίου του Rawls³¹) θεωρίας της δικαιοσύνης (§§ 4.10 και 16.6), κατά την επιλογή των αρχών, σε μιá *πρωταρχική θέση*, μας επιτρέπεται, ή καλύτερα, μας *επιτάσσεται* για λόγους *ακριβοδικίας* (*fairness*), να έχουμε στη διάθεσή μας *μόνο* τις *γενικές* γνώσεις και τις *εύλογες* πεποιθήσεις ως προς την πορεία και τις περιπέτειες του (*ανθρώπινου* – ταυτολογία;) βίου (το δόγμα της *μετεμψυχώσεως* ανθρώπων και ζώων μάλλον δεν συμπεριλαμβάνεται σε αυτό το απόθεμα γνώσεων και πεποιθήσεων). Εν όψει αυτής της *αβεβαιότητας* και του κινδύνου των επιλογών που αυτή συνεπάγεται, η *ορθολογική* επιλογή των αντιπροσώπων μας (ως προς τις αρχές της δικαιοσύνης) δεν δύναται παρά να βασισθεί στον κανόνα επιλογής του *μεγίστου των ελαχίστων* (*maximin = maximum minimorum*)· να είναι, δηλαδή, *συντηρητική*· να διασφαλίζει τα κρίσιμα συμφέροντά μας σε κάθε περίπτωση, δηλαδή *κάποια πρωταρχικά αγαθά*.

Μεταξύ των εν προκειμένω *γενικών* γνώσεων των αντιπροσώπων δεν συντρέχει, συνεπώς, λόγος να *μη* (αν δεν επιβάλλεται να) περιλαμβάνονται και οι στοιχειώδεις (μη εριζόμενες) γνώσεις μας ως προς τα *στάδια* της ανθρώπινης ζωής (από τη σύλληψη του εμβρύου μέχρι τον θάνατο του προσώπου), ότι οι αρχές της δικαιοσύνης απευθύνονται σε όντα που *γεννιούνται* από ανθρώπους (εναλλακτική δυνατότητα *γεννήσεως* προσώπων [§ 3.7] μάλλον δεν υφίσταται), ότι ενδέχεται οι αντιπροσωπευόμενοι να γεννηθούν με μειωμένες διανοητικές κ. λπ. ικανότητες ή να τις απολέσουν κατά τη διάρκεια της ζωής τους ή να μη τις έχουν εκ γενετής κ. τ. τ., ή να φέρουν στον κόσμο τέκνα με τα ίδια κρίσιμα μειονεκτήματα κ. λπ. Κατά τη μόνη ορθολογική (*rational*) και εύλογη (*reasonable*)³² επιλογή μας, οι αρχές της δικαιοσύνης δεν δύναται παρά να καταλαμβάνουν και τις κρίσιμες *γκρίζες ζώνες* των ωφελιμιστικών *αντιπαραδειγμάτων*³³· συνεπώς, η βρεφοκτονία, π. χ., *δεν* είναι επιτρεπτή³⁴. (Η

³¹ Από τη στιγμή που ο Rawls, π. χ., *Justice as Fairness*, 52 επ., περιορίζει το πεδίο των αρχών της δικαιοσύνης στη δίκαιη βασική δομή της κοινωνίας ως *σχήματος συνεργασίας*, η μέριμνά μας προς πρόσωπα που δεν διαθέτουν (από *ηθικά αυθάρτους* λόγους) την ικανότητα να συμμετάσχουν στο σχήμα αυτό (π. χ., οι εκ γενετής πνευματικά διαταραγμένοι) απαιτεί τη *διεύρυνση* του πεδίου των αρχών. Ωστόσο, η μέριμνά μας προς αυτά τα πρόσωπα είναι εν προκειμένω *επιτακτικότερη* (βλ. τις σχετικές επιφυλάξεις μου, *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, §§ 10.5 επ., 11.1 επ.).

³² Για τη διάκριση βλ. John Rawls, *ό. π.*, 6 επ.

³³ Πρβλ. Jeffrie G. Murphy, «Rights and Borderline Cases», *Arizona Law Review* 19 (1977), 237 επ. Για μιá κριτική της συμβολαιοκρατικής αντίληψης βλ. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*:

εν λόγω συλλογιστική θεμελιώνει έναν θεμιτό *πατερναλισμό* ως προς τους ανθρώπους³⁵. Από την άλλη πλευρά, τα ζώα αδυνατούν να λάβουν νοητώδες μέρος στη διαδικασία συνάψεως των αρχών της δικαιοσύνης. *Άμεσα καθήκοντα* έχουμε πάντως μόνο προς τους νοητώδες αντισυμβαλλομένους μας.)

Περαιτέρω, υπερασπιζόμενος ο Rawls τους *φυσικούς θεμελιωτικούς λόγους* της ισότητας, ουσιωδώς ένα *minimum* φυσικών ικανοτήτων ως προς τη σύλληψη ορθολογικών σχεδίων ζωής και την εφαρμογή αρχών δικαιοσύνης, ευλόγως *αρκείται*, ως προς την ισότητα μεταξύ *ανθρώπων*, σε μία *ίση ιδιότητα φάσματος*:

Ο ορισμός των μερών στην πρωταρχική θέση είναι εκείνος που προσδιορίζει μία τέτοια ιδιότητα φάσματος, και οι αρχές δικαιοσύνης διασφαλίζουν ότι οποιεσδήποτε διακυμάνσεις των ικανοτήτων μεταξύ ανθρώπινων όντων πρέπει να αντιμετωπίζονται όπως κάθε άλλο φυσικό χάρισμα... Όσοι μπορούν να απονεύμουν δικαιοσύνη δικαιούνται προστασία σύμφωνα με τη δικαιοσύνη³⁶.

Τα ζώα, σε ένα τέτοιο ερμηνευτικό σχήμα, *δεν* είναι όντα *λιγότερο ευνοημένα*, αντικείμενο, δηλαδή, μιάς κατά προτεραιότητα μέριμνας (§ 16.6), ούτε η κατάστασή τους προσομοιάζει με μιά προσωρινή ή μόνιμη απώλεια των ικανοτήτων της *ηθικής προσωπικότητας*, η οποία αποτελεί για τα ανθρώπινα όντα ένα *ηθικά αυθαίρετο* (τυχαίο) γεγονός.

Η προστασία των ζώων προϋποθέτει, βάσει των προκειμένων, την *επέκταση* του συμβολαιικού επιχειρήματος³⁷, όχι μιά ριζικά διαφορετική θεμελίωσή του (εν όψει, άλλως, της απορρίψεώς του). (Αν πρόκειται, ωστόσο, απλώς περί *συνέπειας* στις αξιολογήσεις μας, τότε γιατί, αντί της αντιμετώπισης των ζώων ως προσώπων, δεδομένων των ορθολογικών και ανεύλογων *συνεπειών* της, να μη αντιμετωπίζουμε απλώς τους ολιγόνοες και τα νεογνά ως ζώα³⁸; Μιά εξομοίωση, ωστόσο, της μόνιμης απώλειας (ή απουσίας) των ικανοτήτων της ηθικής προσωπικότητας με την *ισχύουσα* θεσμική κατάσταση των ζώων θα συνιστούσε κίνδυνο που «θα ήταν υπερβολικά μεγάλος ως προς τους δίκαιους θεσμούς»³⁹.) Η τυχόν αδυνατότητα αντικαταστάσεως ενός ήδη *συνεκτικού* συστήματος αρχών, καθώς και η αδυναμία *συνεπούς* τηρήσεως ενός εναλλακτικού, δεν θα σήμαινε παρά ότι η πολιτική κοινωνία, αν προβίβαζε τα ζώα σε πρόσωπα, μάλλον θα *αδικούσε* (θα προκαλούσε *βλάβη*,

Disability, Nationality, Species Membership (Cambridge, Mass.: Belknap Press / Harvard University Press, 2006), ιδίως (ως προς το θέμα μας), 96 επ., 325 επ.

³⁴ Πρβλ., ωστόσο, Peter Singer, *Practical Ethics*, 181 επ.

³⁵ Πρβλ. John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, 297 επ.

³⁶ John Rawls, *ό. π.*, 577, 580.

³⁷ Βλ. John Rawls, *ό. π.*, 582.

³⁸ Πρβλ. Robert Nozick, «Do Animals Have Rights?», in *Socratic Puzzles* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), 307.

³⁹ John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, 575.

δηλαδή, σε) κάποια πλήρη μέλη της. Ένα καθήκον, το καθήκον έννοιας προς τους άλλους ανθρώπους⁴⁰, θα είχε παραβιασθεί.

10.6 Η αμιγής ηθική σκοπιά. Έστω ότι μόνο πρόσωπα είναι άξια απόλυτου σεβασμού. Αποτελούν άραγε όλοι οι άνθρωποι πρόσωπα; Αν η απάντησή μας στο ερώτημα του ποιά όντα (υπαρκτά στον χωροχρόνο) οφείλουμε να τα μεταχειριζόμαστε ως πρόσωπα ήταν εξεζητημένη, δηλαδή εξαρτημένη αποκλειστικά από τη χρήση θεωρητικών έννοιών, θα ήταν μάλλον ηθικά αυθαίρετη. Το ζήτημά μας, ωστόσο, δεν είναι θεωρητικό, αλλά πρακτικό⁴¹. Υποστηρίζεται⁴², λοιπόν, ότι η μεταχείριση όλων των ανθρώπινων όντων ως προσώπων αποτελεί μεν ηθική αρχή, με την επίκληση όμως για τη θεμελίωση της ισχύος της του ενδημικού στη βιοηθική επιχειρήματος του ολισθηρού κατήφορου (§§ 7.3, 12.2 και 12.4) (στο τέλος του οποίου βρίσκονται οι βάρβαρες εθνικοσοσιαλιστικές πρακτικές). Από συνεπειοκρατική σκοπιά, θα προσέθετε κανείς, π. χ., τον κίνδυνο να αντιμετωπίσουμε ως πράγματα τα πρόσωπα που απλώς δεν δύνανται να επικοινωνήσουν μαζί μας (όπως ο φρικτά τραυματισμένος στρατιώτης στην έξοχο κινηματογραφική ταινία *Johnny Got his Gun*). Και όμως, η πλήρης δικαιολόγηση της αρχής στην ονομαστική αξία της επιτάσσει την επίκληση αμεσότερων λόγων:

Εν προκειμένω, η ρήτρα *ανθρώπινα όντα* δεν σημαίνει τόσο όντα προερχόμενα από μας, αλλά είδος⁴³ που εμείς, ως ηθικά πρόσωπα, ανήκουμε με μόνη τη γέννησή μας (§ 3.7) σε αυτό⁴⁴. Από την καντιανή οπτική γωνία, μόνη η ηθική σκοπιά καθιστά νοητή τη σύλληψη όντων που η ίδια η φύση τους καθιστά αδύνατη την αυτονομία τους. (Η ικανότητα λόγου ίσως δεν έχει εναλλακτική μορφή χωροχρονικής υπάρξεως από εκείνη του κατάλληλου εγκεφάλου, όχι του κατ' ανάγκην ανθρώπινου. Από θεωρητική σκοπιά, γιατί ένας άκρως προηγμένος ηλεκτρονικός υπολογιστής να διαφέρει από τον εγκεφαλο του ηθικού προσώπου⁴⁵; Από την ίδια σκοπιά, γιατί η κατοχή των ηθικών έννοιών,

⁴⁰ Πρβλ. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, 448 επ.

⁴¹ Πρβλ. όμως τη διάκριση του Dworkin, *Life's Dominion*, 22 επ., μεταξύ μιάς θεωρητικής και μιάς πρακτικής έννοιας του προσώπου: μιά δικαιολογημένη θεωρητική αντίληψη των χοίρων ως προσώπων δεν δικαιολογεί άνευ ετέρου την πρακτική αντιμετώπισή τους κατά τον τρόπο που συμπεριφέρονται οι άνθρωποι μεταξύ τους.

⁴² Βλ. Cristine Korsgaard, «Two Arguments against Lying», in *Creating the Kingdom of Ends*, 350 επ.

⁴³ Πρβλ. Patrick Kain, «Duties Regarding Animals», 220.

⁴⁴ Βελτιώνω μιά πραγματέυσή μου στη μονογραφία μου, *Ο Κλώνος του Ανθρώπου*, 157 επ.· πρβλ. Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 185 επ. Πρβλ. David Sussman, *The Idea of Humanity*, 242.

⁴⁵ Έστω ότι διαθέτουμε μιά αριθμομηχανή και έχουμε τη δυνατότητα να δούμε τί συμβαίνει στο εσωτερικό της, όταν αγγίζουμε κατά σειρά τα πλήκτρα 1, +, 1, =: κάθε άγγιγμα πλήκτρου ενεργοποιεί κάποιες λυχνίες στο μη ορατό εσωτερικό της αριθμομηχανής. Η οθόνη της αριθμομηχανής μάς δίνει το αποτέλεσμα 2 (το οποίο δεν αντιστοιχεί – σημειωτέον – σε άγγιγμα πλήκτρου). 1+1=2 σημαίνει άραγε τις φωτεινές ενδείξεις στο εσωτερικό της αριθμομηχανής; (Συνέπεσα στο παράδειγμα με τον Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* [Oxford: Oxford University Press], 2012], 48, 51 επ.) Γιατί η κανονικότητα των φωτεινών ενδείξεων να μη σημαίνει οποιονδήποτε κανόνα; (Γι' αυτό ο επιστημονικός ορισμός του εθίμου, κατά τον οποίο [βλ. Ιωάννου Π. Αραβαντινού, *Εισαγωγή στην επιστήμη του δικαίου*, 98 επ.] το έθιμο αποτελεί μεν μακριά και ομοιόμορφη συνήθεια,

όπως του προσώπου, να μη αποτελεί ζήτημα φυσιολογίας του εγκεφάλου⁴⁶; Ωστόσο, η νομιμοποιημένη χρήση των εννοιών δεν αποτελεί ζήτημα εμπειρικής κατοχής, αλλά τίτλου κυριότητας⁴⁷.) Δεν πρόκειται απλώς για το γεγονός ότι προς το παρόν (οι εξελίξεις της βιοτεχνολογίας και της γενετικής ίσως μας διαψεύσουν κάποτε) η καταγωγή των ανθρώπινων όντων από εμάς τους ίδιους αποτελεί τη μόνη διαθέσιμη θεωρητική βεβαιότητά μας, συνυφασμένη με τη σύλληψη των κρίσιμων αιτιωδών συνδέσμων που διέπουν τα σχετικά φυσικά φαινόμενα. Τα ζώα δεν κατάγονται από εμάς, όντα που με πρακτική αυτοπεποίθηση αντιμετωπίζουμε τα ηθικά ερωτήματα. Ωστόσο, δεν γνωρίζουμε εξ υποκειμένου πώς είναι το να είσαι νυκτερίδα⁴⁸, ούτε πάντως το να πάσχεις από γεροντική άνοια, αν όχι το να είσαι βρέφος. (Από την οπτική γωνία των μη συνειδητών εμπειριών, ισχύει κατ' αναλογία, ως προς την αποτυχία μας να επικοινωνήσουμε με τους αντιστικτούς άλλους, το ψυχαναλυτικό φθέγμα ότι το παιδί είναι ο πατέρας του ενηλίκου.) Για την αντιμετώπιση των βρεφών και των ανοϊκών ως προσώπων, πράγματι δεν αρκεί το γεγονός ότι κατάγονται σωματικώς από μας. (Το κριτήριο της καταγωγής είναι γενικώς ηθικά αυθαίρετο και δεν φαίνεται ότι δικαιολογεί την άνιση μεταχείριση των ζώων.) Δεν πρόκειται ίσως παρά για την οικειώσή⁴⁹ μας των άλλων, κατά τη ρωσισανή αναστοχαστική ισορροπία (§ 1.11) (και όχι τη ρωσισανή συμβολαιοκρατία [§ 10.5]), η οποία συναντά στα ζώα ένα (μη ψυχολογικό⁵⁰) όριό της. Τα ζώα ως είδος κείνται ηθικώς πέρα της αυτονομίας, πέρα του καλού και του κακού⁵¹ (ακόμη και

συνοδευόμενη όμως από πεποίθηση δικαίου των αυτοργών, είναι αντιφατικός: αν συντρέχουν αντικειμενικοί λόγοι σχηματισμού πεποιθήσεως δικαίου, τότε ναι μεν πρόκειται για πρωτογενή πηγή του δικαίου, ωστόσο, η συνήθεια δεν είναι κρίσιμη· αν δεν συντρέχουν αντικειμενικοί λόγοι, τότε πρόκειται απλώς για δευτερογενή πηγή του δικαίου [η οποία αντλεί την ισχύ της, δηλαδή, από τον νόμο].) Αν, λοιπόν, η οθόνη της αριθμομηχανής μάς δείξει 3, η ενεργοποίηση μιάς διαφορετικής από την προηγούμενης επαναλαμβανόμενη φωτεινή ένδειξη δεν σημαίνει άραγε ένα σφάλμα στην ακολουθία ενός κανόνα; (Υπάρχει, ως γνωστόν, τό βιβλίο και για τη θέση αυτού του κανονιστικού ζητήματος καθ' εαυτό, ανεξαρτήτως, δηλαδή, της σκεπτικιστικής τακτοποιήσεώς του: Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford: Blackwell, 1982). Βλ., αναλυτικά, Derek Parfit, *On What Matters*, τ. 2^{ος}, 493, 498 επ., και πρβλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 241 επ.
⁴⁶ Βλ. μιά σχετική βιβλιοκρισία του Colin McGinn, «Can the Brain Explain Your Mind?», *New York Review of Books* (24 Μαρτίου - 6 Απριλίου 2011), 32 επ., επί του V. S. Ramachandran, *The Tell-Tale Brain: A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human* (New York: W. W. Norton & Co, 2011), καθώς και την ακολουθήσασα αντιπαράθεσή του με τον Ramachandran, *New York Review of Books* (23 Ιουνίου - 13 Ιουλίου 2011), 68.

⁴⁷ Βλ., βασιζόμενος σε σχετικές καντιανές ιδέες, Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα, § 6.1.

⁴⁸ Βλ. το περίφημο άρθρο του Nagel, «What is it like to be a bat?», in *Mortal Questions* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1979), 165 επ.

⁴⁹ Για τη συναφή στωική ιδέα βλ. Παύλου Κ. Σούρα, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, 155 επ.

⁵⁰ Πρβλ. τη φράση του David Heyd (*Genethics: Moral Issues in the Creation of People*), όπως την παραθέτει ο Φιλήμων Παιονίδης, «Η ηθική των γενετικών παρεμβάσεων: Μιά πρώτη προσέγγιση», *Επιθεώρηση Βιοηθικής* 1 (2007), 48 και σημ.7: «[τ]α όρια της γενετικής μηχανικής δεν βρίσκονται... σε κάποιον επιστημονικά ή μεταφυσικά οριζόμενο πυρήνα της ανθρώπινης φύσης, αλλά στο σημείο όπου θα σταματούσαμε να αντιμετωπίζουμε κάποιον ως απόγονό μας».

⁵¹ Πρβλ. Christine M. Korsgaard, «Morality and the Distinctiveness of Human Action», in Frans de Waal, *Primates and Philosophers: w morality evolved* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 118.

όταν διαθέτουν νοημοσύνη, και τη λεγόμενη συναισθηματική⁵², παραμένουν ξένα στον κόσμο της ηθικής: αδυνατούμε να συνάψουμε μαζί τους σχέσεις πλήρους αμοιβαιότητας, π. χ. ούτε σεξουαλικές. Όπως και οι πλέον προηγμένες μηχανές, τα ζώα δεν θα μπορούσαν να βρεθούν στον κόσμο των προσώπων παρά με κάποιο μυστηριώδες άλμα ή μετάλλαξη.)

Η διάκρισή μας δεν είναι θεωρητική: από ηθική σκοπιά ακριβώς η άνοια αποτελεί εμπόδιο της αυτόνομης βουλήσεως, ενώ η ζωική φύση καθ' εαυτήν αποτελεί όριό της⁵³. (Οι ανοϊκοί βρίσκονται εντός του μυστηρίου που περιβάλλει τον βίο μας: «Κάποιον δύναται να τον αγγίξει βαθιά η ανταπόκριση ενός ανοϊκού στο άκουσμα της μουσικής»⁵⁴.) Κατ' αναλογία, η γλώσσα αποτελεί το όριο της ανθρώπινης επικοινωνίας, όχι ένα εμπόδιο στην επικοινωνία ανθρώπων και ζώων⁵⁵. Δύναμαι και για εσφαλμένους λόγους να προκαλέσω ένα, ούτως ειπείν, φυσικό αίσθημα ενοχής στον πιστό μου σκύλο, όπως και στο τρίχρονο παιδί μου, το οποίο, ωστόσο, αργότερα, ωριμάζοντας, θα είναι σε θέση να αντιληφθεί το εσφαλμένο των λόγων· νωρίτερα, ίσως να είναι σε θέση να αντιληφθεί τη δέσμευση που συνεπάγεται μιά υπόσχεση που του έδωσα, ανεξαρτήτως της απαραίτητης για τον σκύλο προσδοκίας που εύλογα δημιουργεί μιά πάγια γενναϊόδωρη πρακτική μου. Ο σκύλος όμως αδυνατεί να επιχειρηματολογήσει, π. χ., σε ένα ζήτημα δικαιοσύνης μεταξύ των γενεών, όπως το πράττει αβίαστα το 18χρονο παιδί μου. Το τελευταίο δύναται να εκπροσωπηθεί στη διαδικασία συνάψεως ενός προστατευτικού συμβολαίου (§ 10.5). Συνεπώς, το ζήτημα της προστασίας των ζώων αφορά στην κανονιστική επέκταση του εν λόγω συμβολαίου υπό την έννοια της κυριαρχίας ή αυθεντίας επί της ζωώδους φύσης μας (§§ 4.8, 10.7).

(Η ύπαρξη του ανοϊκού αξιολογείται ως κακοτυχία, ενώ του ζώου αποτελεί, βέβαια, ζήτημα απλής τύχης⁵⁶.) Στην περίπτωση της άνοιας τίθεται ακριβώς το ερώτημα που δεν τίθεται σε εκείνη των ζώων: αν πρέπει να καταστραφεί μιά φυσική επένδυση σε ανθρώπινη ζωή (§§ 2.3 επ.), η οποία

⁵² Πρβλ. Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Being Need the Virtues* (Chicago: Open Court, 1999), ιδίως 29 επ., 43 επ., 53 επ., ο οποίος ανακεφαλαιώνει εν πολλοίς, με πρωτότυπο τρόπο, τη σχετική φιλοσοφική συζήτηση.

⁵³ Πρβλ. John McDowell, *Mind and World*, ιδίως 64, 69 επ., 78, 114 επ. (και την εκεί παραπομπή στον Hans-Georg Gadamer, 115 σημ. 4).

⁵⁴ Cora Diamond, «The Importance of Being Human», *Royal Institute of Philosophy Supplement* 29 (1991), 55.

⁵⁵ Βλ. τις γλαφυρές αναπτύξεις του Steven Pinker, *The Language Instinct: The New Science of Language and Mind* (New York: Penguin Books, 1994), 334 επ. Πρβλ. όμως και Martin Heidegger, *Σεμνάρια γιά ψυχιάτρους και ψυχοθεραπευτές: τα σεμνάρια του Zollikon A'*, μετ. Δημήτρη Υφαντή (Αθήνα: Ροές, 2015), 91, 225 επ.: «Το ζώο δεν μιλά. Ο άνθρωπος είναι ζῶον λόγον ἔχον. Το ζώο δεν βιώνει τον χώρο ως χώρο... Το ζώο γνωρίζει το χαντάκι που υπερπηδά ως πράγμα, όχι όμως ως έννοια... Ο Kant λέει κάπου ότι ο άνθρωπος διαφέρει από το ζώο κατά το ότι μπορεί να λέει 'Εγώ'. Την απόφαση αυτή μπορεί κανείς να την διατυπώσει ακόμη πιό ριζικά: Ο άνθρωπος διαφέρει από το ζώο διότι μπορεί όλως και 'λέει', έχει δηλαδή λόγο, γλώσσα... Γιατί δεν μιλά το ζώο; Διότι δεν έχει τίποτε να πει. Υπό ποιά έννοια δεν έχει τίποτε να πει; Η ανθρώπινη ομιλία είναι λόγος... μπορώ να πω κάτι στον εαυτό μου χωρίς να αρθρώνω φθόγγους, δηλαδή σιωπηρά».

⁵⁶ Πρβλ. Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 100 επ.

βρίσκεται ήδη *επέκεινα* του βίου (§ 12.1). Το ζήτημα δεν αφορά πλέον στη διεύρυνση της γνώσης μας, αλλά στην άσκηση της ηθικής κρίσης μας (§ 5.7), λαμβάνοντας, βέβαια, ιδιαίτερα υπ' όψιν μας ότι η ζωώδης φύση *δεν* αποτελεί μόνον εμπόδιο στην άσκηση της αυτονομίας, αλλά *και* πεδίο ασκήσεώς της· π. χ., ως προς την τελείωση των *σωματικών* δεξιοτήτων χάριν της ευδαιμονίας (§ 10.3]). (Τα ζητήματα κρίσης, ωστόσο, από την οπτική γωνία της προστασίας *εγγενών αξιών*, όπως των *ειδών* των ζώων (§ 1.8], δεν θέτουν παρά ερωτήματα *ουσιωδώς θρησκευτικών πεποιθήσεων*· συνεπώς, *θρησκευτικής ελευθερίας*.) Πάντως, η *μονομερής* ένταξη στο ηθικό *status* των προσώπων, χωρίς τη *δημόσια* ικανότητα (αντ)επιχειρηματολογίας, δεν είναι *κανονιστικά* εφικτή (τουλάχιστον κατά τη *σωκρατική* παράδοση⁵⁷). Για την εν λόγω ικανότητα μάλιστα δεν αρκούν οι κλίσεις μας, *ακόμη και η αγάπη* (που ίσως την συναισθάνονται *και* τα ζώα): απαιτείται η ικανότητα του αισθήματος του *σεβασμού*⁵⁸ (και της *αγανακτήσεως* (§ 2.3]).

10.7 *Kant και Καντιανοί*. Έστω, λοιπόν, ότι ο ωφελιμισμός τα καταφέρει λίαν καλώς ως προς τους *αποδέκτες* των καθήκοντων μας· ως προς τα *υποκείμενά* τους όμως; Γιατί, αφού τα ζώα μάς τρώγουν ή τρώγονται μεταξύ τους, εμείς, εν τούτοις, να *οφείλουμε* κατ' αρχήν να απέχουμε από τη σφαγή τους και την κατανάλωση του σώματός τους; Τα καθήκοντά μας προϋποθέτουν, ωστόσο, ηθική *νομοθεσία* (§§ 2. 10, 6.2)⁵⁹. Ζητούμενο αντικείμενο της κρίσιμης ηθικής νομοθεσίας είναι η *ορθή* μεταχείριση που *οφείλει* να επιφυλάσσει το *είδος* μας (§ 10.6) στα ζώα. Ιδού, λοιπόν, κάποιες βιβλιογραφικές *ενδείξεις* από το έργο του Kant:

Υπό το φως της κρίσιμης εν προκειμένω διατυπώσεως της κατηγορικής προστακτικής⁶⁰, ότι ο άνθρωπος πρέπει να αντιμετωπίζεται πάντοτε ως αυτοσκοπός και ποτέ απλώς ως μέσον, τα *πρόσωπα* έχουν, κατά τον Kant, απόλυτη αξία (*αξιοπρέπεια*), κατ' αντιδιαστολή προς τα *πράγματα*, τα οποία έχουν σχετική αξία (*τίμημα*) (§ 4.8). (*Μιά αδέσποτη* καθ' εαυτήν φύση είναι, επομένως, ως προς τα πρόσωπα *ηθικά* αδικαιολόγητη: καθιστά αδύνατη την εγκαθίδρυση ενός καθεστώτος *δικαίου*· της συνυπάρξεώς μας, δηλαδή ως προσώπων, υπό θεσμικές συνθήκες ισότητας και ελευθερίας⁶¹.) Στην

⁵⁷ Βλ., ενδεικτικά, Francisco J. Gonzales, «The Socratic Hermeneutics of Heidegger and Gadamer», in Sara Ahbel - Rappe και Rachana Kamtekar (ed.), *A Companion to Socrates* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006), 426 επ.

⁵⁸ Πρβλ. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 76.

⁵⁹ Βλ. Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1996), 7 επ. (Αγνώ και για την εδώ παρουσίαση την κριτική του *ηθικού ρεαλισμού*· βλ., αντί άλλων, τη συλλογή του Charles Larmore, *The Autonomy of Morality* [Cambridge: Cambridge University Press, 2008], αλλά και J. David Velleman, *Self to Self*, 32 επ.· πρβλ. πάντως την ένσταση της *ανθρώπινης αξιοπρέπειας* που εκτίθεται στην § 2.10, *ακόμη και αν* αληθεύει ο *ουσιαστικός* ηθικός ρεαλισμός, κατά την έννοια της Korsgaard, *ό. π.*, 35 επ.· πρβλ. επίσης, αναλυτικά, *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, §§ 6.1 επ., καθώς και τη μελέτη μου [§ 2.10 σημ. 90], «Ηθική γνωσιοκρατία και κανονιστικότητα», ιδίως 16 επ.).

⁶⁰ Βλ. τις αναπτύξεις της συμβολής μου «Βιοτεχνολογία, εγγενείς αξίες και κατηγορική προστακτική», 98 επ.

⁶¹ Βλ. *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, §§ 7.1 επ.

Ανθρωπολογία του⁶² ο Kant τονίζει ότι το γεγονός ότι ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να αυτοαναπαρίσταται ως εγώ σημαίνει ότι αποκτά το καθεστώς του προσώπου και διακρίνεται από τα πράγματα, όπως είναι τα μη ορθολογικά ζώα, η μεταχείριση των οποίων εναπόκειται στη *διακριτική ευχέρειά* του. Ο ίδιος στο έξοχο δοκίμιό του περί των *υποθετικών απαρχών της ανθρώπινης ιστορίας*⁶³ επικαλείται ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα από το βιβλίο της *Γενέσεως*, κατά το οποίο τα ζώα δεν απολαμβάνουν του καθεστώτος του ανθρώπου εντός της Δημιουργίας (πριν από τη δημιουργία του ανθρώπου, ο Θεός, ούτως ειπείν, είχε υιοθετήσει πράγματι ωφελιμιστικές αρχές!)· η φύση δεν έδωσε το δέρμα στα ζώα χάριν των ιδίων, αλλά χάριν του ανθρώπου: Έποίησε Κύριος ο Θεός τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ χιτῶνας δερματίνους, καὶ ἐνέδυσεν αὐτούς⁶⁴.

Αν έτσι έχουν οι άμεσες βιβλιογραφικές πηγές, δικαιολογείται άραγε η ισχύς έμμεσων *καθηκόντων* μας προς τα ζώα; Ο Kant⁶⁵ ταξινομεί τα καθήκοντα εν γένει σε *νομικά* και *ηθικά*. Δεν έχουμε άμεσες *νομικές* υποχρεώσεις προς τα ζώα, αλλά προς τους *κυρίους* τους (§ 10.1). Ως προς τις *εν στενή εννοία* ηθικές, το κρίσιμο εν προκειμένω σφάλμα (η *αμφιβολία*) έγκειται, κατά τον Kant, στο κανονιστικό γεγονός ότι εκλαμβάνουμε ένα καθήκον *προς τον εαυτό μας* (χάριν πρωτίστως της *ηθικής τελειώσεώς* μας) ως απευθυντέο *εξωτερικώς* (προς τα ζώα).

Κατά τον Allen Wood⁶⁶, η ηθική φιλοσοφία του Kant είναι *λογοκεντρική* (καθότι βασιζεται στην ιδέα της έλλογης φύσεως ως *σκοπού καθ' εαυτόν*), αλλά και *προσωποκεντρική*: σεβασμός στην έλλογη φύση δεν σημαίνει παρά καθήκοντα έναντι προσώπων. Ο τελευταίος όμως περιορισμός δικαιολογείται άραγε από την πρώτη και *θεμελιωδέστερη* αρχή, η οποία μάλλον μας επιτάσσει τον σεβασμό και προς όντα που δεν αποτελούν *αυτόνομα* πρόσωπα, αλλά έχουν κρίσιμα στοιχεία της υποδομής του προσώπου, όπως τα βρέφη και, συνεπώς, και τα ζώα; Η ρητή θέση του Kant είναι, κατά τον Wood, μάλλον βεβιασμένη. Ο Kant πάντως διακρίνει⁶⁷ συναφώς τρεις ιδιότητες της ανθρώπινης φύσης: α) Το *ανθρώπινο*· πρόκειται για *terminus technicus* (υπό μη τεχνική έννοια σημαίνει την ιδιότητα του ανήκειν στο *ανθρώπινο είδος*, η οποία συνυφαινεται, όπως είδαμε [§ 10.4], με τη μομφή της *ειδοκρατίας*) και αφορά στην *ορθολογική* ικανότητα του ανθρώπου να θέτει *σκοπούς* και να επινοεί *μέσα* για την

⁶² Βλ. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant's gesammelte Schriften*, τ. 7^{ος}, 127.

⁶³ Βλ. Immanuel Kant, «Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte», in *Kant's gesammelte Schriften*, τ. 8^{ος}, 114.

⁶⁴ *Γένεσις*, 3, 21.

⁶⁵ Βλ. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, ιδίως 398 επ., 419 επ., 442 επ.

⁶⁶ Βλ. Allen Wood, «Kant on Duties Regarding Nonrational Nature», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 72 (1998), 189 επ. (πρβλ. την απάντηση της Onora O' Neill στον ίδιο τόμο, 211 επ.)· πρβλ., επίσης, την κριτική αποτίμηση του Filimon Peonidis, «Kant's not so Bad Speciesism», in Evangelos D. Protopapadakis (ed.), *Animal Ethics: Past and Present Perspectives* (Berlin: Logos Verlag, 2012), 141 επ.

⁶⁷ Βλ. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 321 επ., του ίδιου, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, τ. 6^{ος}, 26, καθώς και του ίδιου, *Metaphysik der Sitten*, 392· βλ. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 291 επ.

εκπλήρωσή τους, για την ικανότητα, δηλαδή, εναρμονίσεως σκοπών και μέσων προς την επίτευξη της ευδαιμονίας. β) Το *ζωικόν* σημαίνει ιδίως τις ενστικτώδεις επιθυμίες για επιβίωση, αναπαραγωγή και κοινωνικότητα. Και, τέλος, γ) την *προσωπικότητα*: την *έλλογη* ικανότητα της θέσεως και τηρήσεως των *ηθικών* νόμων. Εν όψει των προκειμένων διακρίσεων, υφίστανται, ωστόσο, κρίσιμα ηθικά καθήκοντά μας (προς τον εαυτό μας) *λόγω ακριβώς της ζωικής φύσεώς μας* (όπως, π. χ., η ηθική απαγόρευση του αυτοακρωτηριασμού ως *μερικής αυτοκτονίας* [§ 4.7]).

Η Korsgaard⁶⁸ επικαλείται, κατ' αντιστοιχίαν προς μιá άλλη διάκριση του Kant (διάκριση μεταξύ *ενεργητικών* πολιτών και *παθητικών*, όπως είναι, π. χ., τα παιδιά), τη διάκριση μεταξύ *ενεργητικών* (ελλόγων και ορθολογικών) και *παθητικών* (μη ελλόγων) ζώων. Πρέπει, κατά την ίδια, να διακρίνουμε συναφώς μεταξύ της ιδιότητας του *ελλόγου*, της ενσυνείδητης, δηλαδή, συμπεριφοράς που βασίζεται σε *λόγους προς το πράττειν*, βάσει *αρχών*, και της ιδιότητας της *νοημοσύνης*, της ενσυνείδητης μεν συμπεριφοράς που βασίζεται όμως στην ανταπόκριση σε ερεθίσματα, της συμπεριφοράς από *ένστικτο*. Πηγή των ηθικών καθηκόντων μας είναι κατά την Korsgaard, όπως και κατά τον Kant, *μόνον* η *έλλογη* φύση μας. Πρέπει, ωστόσο, σε συνέχεια των προκειμένων διακρίσεων, να διακρίνουμε, περαιτέρω, την πηγή της *ισχύος* από την πηγή των *αξιώσεων* του ηθικού νόμου: τα *μη* έλλογα ζώα δεν δύνανται να είναι η πηγή ισχύος του νόμου, δεν δύνανται να λάβουν μέρος στη διαδικασία της νομοθεσίας (π. χ., της θεσπίσεως της αρχής της μη προκλήσεως βλάβης): να είναι, δηλαδή, *ενεργητικά* ζώα (κατ' αντιστοιχίαν των ενεργητικών πολιτών). Δύνανται, ωστόσο, να είναι πηγή *αξιώσεων*: να προστατεύονται, δηλαδή, ως *παθητικά* ζώα (κατ' αντιστοιχίαν των παθητικών πολιτών) (π. χ., από την πρόκληση σε αυτά βλάβης)⁶⁹. Προστατευόμαστε, λοιπόν, από την *ανθρωποφαγία*, όχι επειδή απειλείται η *αυτονομία* μας, αλλά επειδή ακριβώς απειλείται η *ζωική* φύση μας (ως *αυταξία*). Υφίσταται, δηλαδή, *καλύτερο* και *χειρότερο* ως προς εμάς από την οπτική γωνία της *ζωικής* φύσης μας. Τότε, γιατί να μη υφίσταται *καλύτερο* και *χειρότερο από την οπτική γωνία του ζώου*; Ωστόσο, η διάκριση πρέπει να έχει κάποια γνήσια *κανονιστική* αξία:

Αν ανακαλέσουμε στη μνήμη μας την αμφισημία της *εμμεσότητας* των καθηκόντων μας προς τα ζώα (§ 10.3), ίσως *ανακαλύψουμε* μιá διέξοδο στο δίλημμά μας. Αναλογία των καθηκόντων μας προς τα ζώα δεν σημαίνει, κατά

⁶⁸ Βλ. Christine M. Korsgaard, «Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals», in *The Tanner Lectures on Human Values* 25 (2005), 92 επ. (Βλ., επίσης, τα αδημοσίευτα συναφή χειρόγραφα της ίδιας στην προσωπική διαδικτυακή ιστοσελίδα της: <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/>).

⁶⁹ Πρβλ. Richard Dean, *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 175 επ. Η πρόσφατη σχετική απόφαση του Ανωτάτου Δικαστηρίου του ινδικού κρατιδίου του Ουταρακχάντ, <https://tinyurl.com/UttarakhandHighCourt>, αναγνωρίζει ότι τα μέλη του ζωικού βασιλείου έχουν *status* προσώπου (αμφιλεγόμενο) και ότι όλοι οι πολίτες του εν λόγω κρατιδίου λογίζονται ως ευρισκόμενοι ως προς τα ζώα *in loco parentis* (λιγότερο αμφιλεγόμενο), επικαλούμενη, μεταξύ των πολλών άλλων ενδιαφερόντων, και τη μελέτη της Korsgaard, «Personhood, Animals and the Law», *Think* 12 (2013), 25 επ.

τη γνώμη μου, εμμεσότητα ως προς τους αποδέκτες, αλλά ως προς το ίδιο το περιεχόμενο των καθηκόντων μας⁷⁰. Συνεπώς, είναι νοητή μιá εναλλακτική ταξινόμηση των καθηκόντων μας προς τους άλλους σε *άμεσα* (προς τους ανθρώπους ως πρόσωπα) και *ανάλογα*: προς *μη* ανθρώπινα όντα, όπως τα ζώα, με τα οποία είναι πάντως δυνατός ένας κρίσιμος δεσμός *επικοινωνίας*⁷¹. (Η ηθική μας κρίση είναι εν προκειμένω *επιλεκτική* [§ 2.3]: η ικανότητά μας *συνυπάρξεως* με τα ζώα υπό τους όρους της εμμεσότητας των σχετικών καθηκόντων μας ως αναλόγων συντρέχει με τις *αυξημένες* φυσικές επενδύσεις σε ορισμένα *είδη* ζώων, π. χ., τα λεγόμενα *ζώα συντροφιάς*⁷².) Τα ζώα, συσσωρεύοντας εμπειρίες, *εκπαιδευόμενα*, αναλαμβάνοντας *κοινωνικούς ρόλους* (ανταποκρινόμενα, π. χ., στο *κύριο* όνομά τους) και καταλαμβάνοντας θέσεις *ιεραρχίας*, *εντάσσονται* στον κανονιστικό ορίζοντα του ενεργού *βίου* μας⁷³. Το κλάμα τους δεν αποτελεί για εμάς, τα ηθικά πρόσωπα, έναν ενοχλητικό θόρυβο⁷⁴, αλλά *λόγο* προς το πράττειν· προς μιá *οφειλόμενη* ενέργειά μας, απευθυντέα προς τα ζώα καθ' εαυτά: «Η ικανότητα των ζώων να αισθάνονται ηδονή και πόνο και να ζουν με συγκεκριμένο τρόπο επιβάλλει σαφώς καθήκοντα συμπόνοιας και ανθρωπιάς προς αυτά»⁷⁵. (Από την καντιανή οπτική γωνία, των *αισθητικών* ενδιαφερόντων, ή των καθηκόντων προς τα ζώα και την απρόσωπη φύση, πάντοτε υπόκεινται *ηθικά* ενδιαφέροντα προς τον εαυτό μας και προς τους άλλους⁷⁶.) Συνοψίζοντας:

Αν αδυνατούμε να συλλάβουμε πλήρως το *υπαρκτό* ηθικό πρόβλημα της μεταχειρίσεως των ζώων ως ζήτημα *συμφερόντων* ή *δικαιωμάτων*⁷⁷, αν δεν μας είναι, περαιτέρω, επιτρεπτή η αναλογία του *Ολοκαυτώματος*⁷⁸, ακριβώς επειδή η διάκρισή μας από τα ζώα είναι *κατηγορική* (έναν άνθρωπος *δεν* μας απευθύνεται με την ίδια *κατηγορηματικότητα*), αν η κρίσιμη διαφορά μας δεν είναι *βιολογική* ή *εμπειρική* κ. τ. τ., το *ενάλωτον* της *ζωώδους* φύσεώς μας, όπως στην παραδειγματική περίπτωση των βασανιστηρίων (§§ 7.1 επ.), δύναται πάντως να αποτελεί *λόγο* που τα καθιστά *καθ' ομοίωσίν* μας, *εκθέτοντάς* μας στη διάπραξη του *αποτρόπαιου κακού*.

⁷⁰ Π. χ., κατά τον Kant, *Metaphysik der Sitten*, 443, η εργασία των ζώων δεν πρέπει να εξαντλεί τις δυνάμεις τους, όπως εξ άλλου *πρέπει* να συμβαίνει και στην περίπτωση των ανθρώπων.

⁷¹ Έτσι ο Jürgen Habermas, στο πλαίσιο της *εφηρμοσμένης* ηθικής της επικοινωνίας, «Erläuterungen der Diskursethik», in *Erläuterungen der Diskursethik* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992), 224 επ.

⁷² Βλ., π. χ., τους ορισμούς του ν. 4039/2012.

⁷³ Βλ. την κριτική αποτίμηση του Patrick Kain, «Duties Regarding Animals», ιδίως 228 επ.

⁷⁴ Πρβλ. Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 153.

⁷⁵ John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, 582 (η έμφαση δική μου).

⁷⁶ Βλ., αναλυτικά, «Βιοτεχνολογία, εγγενείς αξίες και κατηγορική προστακτική».

⁷⁷ Βλ. τον φιλοσοφικό προβληματισμό της Cora Diamond, «Eating Meat and Eating People», *Philosophy* 53 (1978), 465 επ., και με αφορμή σχετική μεταγενέστερη συμβολή της ίδιας τον συλλογικό τόμο *Philosophy & Animal Life* (Columbia University Press, 2008), με την κατατοπιστική εισαγωγή του Cary Wolfe, «Exposures», 1 επ., ο οποίος προβαίνει, συγχρόνως, σε μιá πολύ ενδιαφέρουσα σύγκριση με αντίστοιχες πραγματεύσεις του Jacques Derrida.

⁷⁸ Βλ. τη σχετική από 8.11.2012 απόφαση του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων στην υπόθεση *Peta Deutschland v. Germany*, καθ' εαυτήν *συμβολική* (§§ 4.3, 4.8, 4.11).