

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ
Για τη διερεύνηση της ηθικής στον άνθρωπο
και στα ανώτερα θηλαστικά



Σήμερα είναι γενικά αποδεκτό ότι η αφετηρία της εξέλιξης της ζωής βρίσκεται στους ωκεανούς. Περίπου πριν από τετρακόσια εκατομμύρια χρόνια εμφανίστηκαν τα πρώτα χερσαία είδη. Ορισμένα από αυτά εξελίχτηκαν σταδιακά στα μεγάλα ερπετά, τα οποία αργότερα εκτοπίστηκαν από τα θηλαστικά. Τα θηλαστικά είναι θερμόαιμα όντα που αναπαράγονται με την συνουσία. Τα θηλαστικά ήταν πολύ μικρότερα σε σωματικό μέγεθος από τα γιγαντιαία ερπετά, αλλά ήταν πιο ευφύα και πιο ευκίνητα. Τα θηλαστικά έχουν μεγαλύτερη ικανότητα εμπειρικής μάθησης από ό,τι τα άλλα ζώα και η ικανότητα αυτή έφτασε την μέγιστη ανάπτυξη της στο ανθρώπινο είδος. Τα ανθρώπινα όντα ανήκουν σε μια ομάδα ανώτερων θηλαστικών, τα *πρωτεύοντα*, που εμφανίστηκαν πριν από εβδομήντα εκατομμύρια χρόνια.

Οι πλησιέστεροι συγγενείς μας στο ζωικό βασίλειο είναι οι χιμπατζήδες, οι γορίλλες και οι ουραγοτάγκοι. Όταν έμαθε για την θεωρία του Δαρβίνου η γυναίκα ενός Επισκόπου στην Αγγλία είπε «Καταγόμαστε από τους πιθήκους; Ας ελπίσουμε ότι δεν είναι αλήθεια. Αλλά κι αν είναι αλήθεια, ας ελπίσουμε πως δεν θα μαθευτεί». Όπως πολλοί άλλοι άνθρωποι της εποχής της –και σύγχρονοι– δεν είχε κατανοήσει τι σημαίνει εξέλιξη. Οι άνθρωποι

δεν κατάγονται ακριβώς από τους πιθήκους. Η εξέλιξη των ανθρώπων και των πιθήκων έχει τις ρίζες της σε ακόμα πιο πρωτόγονα είδη (προγόνων) που έζησαν πριν από πολλά εκατομμύρια χρόνια. Παρόλο που δέχονταν την *εξελικτική συνέχεια των ανθρώπων* από τα ζώα, μέχρι πρόσφατα οι περισσότεροι βιολόγοι έτειναν να υπογραμμίζουν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του ανθρώπινου είδους. Η άποψη αυτή αμφισβητήθηκε από τις εργασίες των *κοινωνιοβιολόγων*, οι οποίοι βλέπουν στενές αντιστοιχίες μεταξύ της ανθρώπινης συμπεριφοράς και της συμπεριφοράς των ζώων. Τον όρο *κοινωνιοβιολογία* εισηγήθηκε ο Αμερικανός Έντουαρντ Ουίλσον (Wilson, 1973, 1975). Αναφέρεται στην εφαρμογή αρχών της βιολογίας για την ερμηνεία της κοινωνικής συμπεριφοράς των κοινωνικών ζώων, στα οποία συμπεριλαμβάνει και τον άνθρωπο. Σύμφωνα με τον Ουίλσον, πολλές όψεις της ανθρώπινης κοινωνικής ζωής εκπορεύονται από την γενετική συγκρότησή μας. Για παράδειγμα, μερικά είδη ζώων έχουν περίπλοκα τελετουργικά στην ερωτοτροπία τους, τα οποία διευκολύνουν τη σεξουαλική ένωση και την αναπαραγωγή τους. Σύμφωνα με τους κοινωνιοβιολόγους, η ανθρώπινη ερωτική τελετουργία και η αντίστοιχη σεξουαλική συμπεριφορά εμφανίζουν εν γένει ομοιότητες που προκύπτουν από εγγενή χαρακτηριστικά. Στα περισσότερα είδη ζώων τα αρσενικά είναι πιο μεγαλύτερα και πιο επιθετικά από τα θηλυκά, και τείνουν να καταδυναστεύουν το «ασθενές φύλο». Κάποιοι έμφυτοι γενετικοί παράγοντες εξηγούν, ίσως, γιατί σε όλες τις ανθρώπινες κοινωνίες που γνωρίζουμε οι άνδρες τείνουν να κατέχουν περισσότερο εξουσιαστικές θέσεις από τις γυναίκες (Giddens, 2002: 70-2).

Για τον Αριστοτέλη (384-322 π.Χ.), τα κάθε λογής πράγματα έχουν τη δική τους λειτουργία (*έργον* την ονομάζει στα *Ηθικά Νικομάχεια*, 1097b). Αυτή η λειτουργία διακρίνει κάποιο πράγμα από άλλα (Baggini και Fosl, 2007: 24). Στην αρχή του δευτέρου

βιβλίου των *Φυσικών* (192b8 κ.ε.) ο Αριστοτέλης διακρίνει τα φυσικά όντα από τα τεχνητά με την έννοια ότι τα πρώτα περιέχουν μέσα τους την αρχή της κίνησης (μεταβολής), ενώ τα δεύτερα δεν έχουν έμφυτη καμιά τάση για μεταβολή, αλλά η ποίησή τους οφείλεται σε κάποιον εξωτερικό παράγοντα, δηλαδή τον τεχνίτη (192b28-30). Κατά τον Αριστοτέλη τα φυσικά πράγματα είναι «τα ζώα και τα όργανά τους και τα φυτά και οι απλές ουσίες» (δηλ. τα τέσσερα στοιχεία). Τα ζώα και τα φυτά έχουν μέσα τους την αρχή της κίνησης και μεταβολής τους. Ομοίως οι απλές ουσίες έχουν στη φύση τους τις φυσικές κινήσεις (*Περί Ουρανού*, 268b15 κ.ε.). Σύνθετα μη έμβια αντικείμενα μπορούν να μεταβάλλονται λόγω των φυσικών κινήσεων των απλών ουσιών από τις οποίες αποτελούνται (Καρασμάνης, 2009: 301).

Τα ζωντανά πράγματα, λόγου χάρη, διακρίνονται από τα άψυχα δυνάμει των ικανοτήτων τους για ανάπτυξη και θρέψη. Τα ζώα διακρίνονται από τα λοιπά ζωντανά πράγματα, όπως τα φυτά, μέσω της αντίληψής τους για τα περιβάλλοντα στα οποία βρίσκονται, καθώς επίσης και μέσω της ικανότητάς τους για *επιθυμία* και *συναίσθημα*. Τα ανθρώπινα όντα διακρίνονται από τα λοιπά ζώα δια της ικανότητάς τους να συλλογίζονται με αφηρημένους όρους και να δρουν με βάση ορθολογικές αρχές. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, για να ανθούν τα πάντα πρέπει να ζούνε σε *αρμονία* με την δική τους διακριτή φύση και μάλιστα με έναν τρόπο που αντιλαμβάνονται στην εντέλεια αυτή τη διακριτή φύση. Ενεργώντας κατ' αυτόν τον τρόπο επιτυγχάνεις την τελειότητα (*αρετή*) ενός πράγματος. Ένα υγιές φυτό, που τρέφεται από τον ήλιο και το χώμα, αναπτύσσεται και ανθεί. Μια υγιής γάτα, που καταφέρνει να κυνηγάει και να αναπαράγεται, ανθεί επίσης. Η άνθηση, ωστόσο, ενός ανθρώπινου πλάσματος απαιτεί κάτι παραπάνω από το να μεγαλώνει, να τρέφεται, να αισθάνεται, να έχει τις αισθήσεις του και να αναπαράγεται· απαιτεί την ενασχόλησή του

με την διακεκριμένη ανθρώπινη *δραστηριότητα* του συλλογισμού γύρω από τις αιώνιες αλήθειες, κάτι που ο Αριστοτέλης αποκαλεί *θεωρία*. Μόνο τότε ένα ανθρώπινο ον επιτυγχάνει πλήρως τη φύση του (Baggini και Fosl, 2007: 24-5).

Ο πολύ μεταγενέστερος Ιμμάνουελ Καντ ισχυριζόταν ότι η ικανότητα μας για λογική σκέψη θεμελιώνει την ουσιαστική αξία μας ως άτομα και υποστήριζε τη δική του εκδοχή για τον προβληματισμό αναφορικά με τα ζώα. Σύμφωνα με την άποψή του, εφόσον τα ζώα *δεν είναι λογικά όντα*, δεν αξίζουν τον ηθικό σεβασμό. Δεν έχουν *ηθικά δικαιώματα*. Βάσει αυτού του ισχυρισμού, επομένως, δεν θα ήταν δυνατόν να συμπεριφερθεί κανείς *ανήθικα* σε ένα ζώο. Ενώ οι περισσότεροι άνθρωποι δεν θα αναγνώριζαν στα ζώα μια *ίση ηθική υπόσταση* με τους ανθρώπους, πιστεύουν ωστόσο ότι τα ζώα έχουν *κάποια* ηθική υπόσταση (Driver, 2010: 196). Ένα πρόβλημα που είχε ο Καντ, αφορούσε στην εξήγηση –στο πλαίσιο της θεωρίας του– της απαραίτητα ηθικής συμπεριφοράς απέναντι στα ζώα. Έχει επίγνωση της δυσκολίας και προσπαθεί κάπως να την αντιμετωπίσει στη *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*, καθώς και στα *Μαθήματα Ηθικής* (Kant, 1980: α239).

Η κεντρική ιδέα είναι ότι αν είμαστε βάνανσοι προς τα ζώα ή δείχνουμε κακία προς αυτά, αυτό θα μετατραπεί και σε ανάλογη συμπεριφορά απέναντι στους ανθρώπους. Δεν οφείλουμε τίποτε στα ζώα, σύμφωνα με τον Καντ, αλλά παρ' όλα αυτά θα έπρεπε να ελέγχουμε τη συμπεριφορά μας προς τα ζώα, εφόσον αυτή μπορεί να επηρεάσει τη στάση και τη συμπεριφορά μας απέναντι στα νοήμονα όντα (Driver, 2010: 136-7). Η άποψη αυτή δεν φαίνεται εύστοχη, διότι όταν κάποιος βασανίζει ένα γατάκι, βλάπτει άσκοπα μεν το γατάκι, που είναι μια πράξη κακή, αλλά μπορεί επίσης να διαβρώσει στη συνέχεια τον χαρακτήρα του ανθρώπου, και αυτό είναι επίσης κάτι κακό. Όλο αυτό από μόνο του δεν εξαντλεί την ανηθικότητα της πράξης. Η συγκεκριμένη πράξη εί-

ναι κακή επειδή βλάπτει το ζώο. Το εν λόγω πρόβλημα έχει μικρή σημασία για έναν καντιανό. Μερικοί σύγχρονοι υποστηρικτές της καντιανής προσέγγισης της ηθικής αποδέχονται αυτήν την εκδοχή των απόψεων του Καντ και υποστηρίζουν ότι τα ζώα δεν δικαιούνται μια ηθική θεώρηση. Στη συνέχεια, όμως, προσπαθούν γενικώς να αμβλύνουν τη θέση, σημειώνοντας ότι ένας καλοσυνάτος άνθρωπος θα είναι καλός ακόμη και προς τα ζώα, παρόλο που τα ζώα δεν αξίζουν κάτι τέτοιο. Αυτό φαίνεται να αντιμετωπίζει κάπως το πρόβλημα, εκτός και αν πρέπει να αποκριθούμε στο ερώτημα: τι συμβαίνει με τον παλιάνθρωπο που φέρεται βάνουσα στα ζώα, και το δείχνει; Θα έπρεπε, και πάλι να είμαστε σε θέση να πούμε ότι ο άνθρωπος αυτός δεν είναι απλώς «απρεπής» ή ότι εκδηλώνει ένα ελάττωμα. Θα μπορούσαμε να πούμε το ίδιο και για κάποιον που σπάει θυμωμένος ένα βάζο ξεσπώντας, ότι δηλαδή αυτό είναι «απρεπές» και ότι εκδηλώνει κάποιο ελάττωμα. Αυτή η εξήγηση δεν αναγνωρίζει ότι τα ζώα έχουν κάποια ηθικά σημαντική υπόσταση, και ότι αυτή η υπόσταση, για παράδειγμα, τα διαφοροποιεί από πράγματα όπως τα βάζα και οι πέτρες, κατά έναν ηθικώς σημαντικό τρόπο (Driver, 2010: 138).

Η Christine Korsgaard, μια από τις κριτικές σχολιάστριες των απόψεων του ντε Βάαλ σε αυτό το βιβλίο, ισχυρίζεται ότι, υπό την ευρεία έννοια της καντιανής θεωρίας, μπορεί κανείς να σεβαστεί στα ζώα περισσότερα πράγματα από τη λογική τους. Τα ζώα, όπως και οι άνθρωποι, επιδεικνύουν μια τελολογική συμπεριφορά, μια συμπεριφορά που δείχνει ότι νοιάζονται για το άτομό τους. Σημειώνει ότι ασφαλώς και διαθέτουν ένα φυσικό αγαθό και ότι αυτό είναι κάτι στο οποίο κι εμείς αποδίδουμε κανονιστική αξία, οπότε «εξαιτίας της ζωόδους φύσης μας και όχι απλά εξαιτίας της αυτόνομης φύσης μας θεωρούμε πως αποτελούμε αυτοσκοπό» (Korsgaard, 2004).

Το περιβάλλον, στο οποίο ο άνθρωπος αναπτύσσει τις δυνά-

μεις και τις δραστηριότητές του, μπορεί να διακριθεί σε αστικό, αγροτικό και άγριο. Σε ορισμένα μέρη της Γης, όπως στη Δανία, το περιβάλλον διακρίνεται μόνο σε αστικό και αγροτικό, γιατί εκεί δεν υπάρχει άγρια φύση (Weston, 1991: 115). Ιδιαίτερα ο άνθρωπος, όπως είπε και ο Αριστοτέλης, είναι «ζώον πολιτικόν», με την έννοια ότι εντός της πόλεως ή της πολιτικής κοινωνίας μπορεί να ανθήσει και να καταστεί *ευδαίμων*. Σ' αυτή την κοινωνία, ως δρων υποκείμενο, αναπτύσσει σχέσεις προς τους συνανθρώπους του και προς την πολιτεία και εν γένει διαμορφώνει την ηθική ζωή του. Επομένως, υποστηρίζουν ορθά όσοι έχουν μια ανθρωποκεντρική θεώρηση των πραγμάτων ότι η ηθική ζωή είναι, πρωταρχικά και κύρια, γνώρισμα που αφορά τη στάση του ανθρώπου προς τους άλλους ανθρώπους (Βουδούρη, 2008: 193-4).

Οι περισσότεροι άνθρωποι ενδιαφέρονται *ηθικά* για τους ανθρώπους μάλλον και τα νοήμονα ζώα παρά για τις χαρουπιές και τις πέτρες. Είναι αλήθεια ότι όποιος νοιάζεται περισσότερο για τα άψυχα παρά για τα ένσαρκα όντα συνήθως θα επιτιμηθεί για τις *ιδιότροπες ηθικές* προτεραιότητές του. Γιατί άραγε; Μια κοινότυπη απάντηση είναι ότι κάθε δυνητικός υποψήφιος να επιδείξει ηθική μέριμνα πρέπει να έχει ένα *συμφέρον* για ένα είδος προσωπικής προόδου. Πρέπει να δημιουργεί κάποια διαφορά σε αυτό το ον είτε συνεχίσει είτε πάψει να υπάρχει, είτε παραμένει ακέραιο είτε αποσυντεθεί ή, ακόμη γενικότερα, ανεξαρτήτως του αν εξυπηρετείται το δικό του καλό. Ο,τιδήποτε δεν διαθέτει αυτό το είδος συμφέροντος καθαυτό, διαθέτει ηθική αξία μόνο αν με τη σειρά του εξυπηρετεί τα συμφέροντα των πραγμάτων που έχουν αυτό το συμφέρον. Έτσι, λοιπόν, ένας προφανής λόγος για το ότι είναι λάθος να σκοτώνεις κάποιον αθώο είναι ότι οι αθώοι *έχουν συμφέρον* να μείνουν ζωντανοί (Feinberg, 1987).

Και αμέσως διατυπώνουμε ένα από τα πιο ενοχλητικά ερωτήματα που αντιμετωπίζουν σήμερα οι φιλόσοφοι: *έχουν ή δεν έχουν*

συμφέροντα τα ζώα; Τα περισσότερα, αν όχι όλα, έχουν οπωσδήποτε συμφέροντα σε *στιγμαίο* επίπεδο. Όλα τα ζώα, λόγου χάρη, έχουν συμφέρον να μη τους ασκείται πόνος χωρίς λόγο· και η προσπάθεια ενός ζώου να αποφύγει τον πόνο, η εκδήλωση της ανησυχίας του και το αποτέλεσμα της ενδεχόμενης αναπηρίας του, όταν χτυπηθεί, τεκμηριώνει αυτό το συμφέρον του. Θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι πολλά ζώα έχουν *κοινωνικά συμφέροντα*, εφόσον είναι κοινωνικά όντα που έχουν να μεγαλώσουν τα παιδιά τους, συντρόφους με τους οποίους ζούνε και ιεραρχίες που διατηρούν. Εάν αποδεχτεί κανείς ότι υπάρχουν τέτοια *συμφέροντα*, τότε υπάρχουν και *ηθικά πεδία*, για να λάβουμε υπόψη μας αυτά τα συμφέροντα και για να αποτρέψουμε κάθε αναίτια βλάβη στα ζώα (Baggini και Fosl, 2007: 29).

Το κατά πόσο, όμως, τα ζώα έχουν συμφέρον σε επίπεδο μελλοντικής προοπτικής είναι ένα ζήτημα περίπλοκο. Ο τρόπος που επιλύεται το ζήτημα μπορεί να είναι σημαντικός, ώστε να προσδιοριστεί η στάση που θα κρατήσει κάποιος ως προς τα δικαιώματα των ζώων. Έχει υποστηριχτεί ότι τα περισσότερα ζώα μοιάζουν να ζουν σε επίπεδο *στιγμής* και σαφώς δεν έχουν μακροπρόθεσμα σχέδια, όπως οι καριέρες, οι πολιτικές ατζέντες, η έρευνα, οι επιχειρήσεις ή τα καλλιτεχνικά έργα που περιλαμβάνονται στα σχέδια των ανθρώπων. Εδώ πρέπει να σημειωθεί, εντούτοις, ότι ορισμένοι άνθρωποι ζούνε επίσης «εφήμερα», μόνο για το σήμερα. Από την άλλη, είναι σαφές ότι μια κατοικίδια γάτα έχει συμφέρον σε επίπεδο μέλλοντος, κατά μια έννοια: εάν επιζήσει, μπορεί η ζωή που την περιμένει να είναι ευχάριστη. Άρα, το να σκοτώσεις άνευ λόγου και αιτίας μια γατούλα δεν φαίνεται να αντιστρατεύεται τα συμφέροντα της γάτας, ωστόσο, η διαφορά στο πλαίσιο αυτών των συμφερόντων από το πλαίσιο των τυπικών ανθρωπίνων συμφερόντων είναι για ορισμένους τέτοιο, ώστε να υπάρχει *ηθική διάκριση*. Γι' αυτό το λόγο είναι μάλλον απολύτως

συνεπές να προτιμούμε μια βελτιωμένη *ζωή* για τα ζώα που εκτρέφουμε, αλλά να μην είμαστε ούτε χορτοφάγοι, ούτε και να αναγνωρίζουμε δικαιώματα στα ζώα. Το συμφέρον ενός εκτρεφόμενου ζώου για ορισμένους περιορίζεται μόνο στο να μην τα κάνουμε να υποφέρουν χωρίς λόγο. Από αυτή την άποψη, τα φυτά και τα άψυχα αντικείμενα δεν φαίνεται να έχουν συμφέροντα καθόλου – εκτός ίσως από μια ευρεία και μεταφορική σημασία. Δεν δημιουργεί κάποια διαφορά στην πέτρα που βρίσκεται σ' ένα βουνό κατά πόσο αυτή η πέτρα είναι ολόκληρη ή έχει σπάσει σε χαλίκια. Ούτε και έχει κάποια σημασία για μια χαρουπιά αν θα την κόψεις ή όχι. Όμως, αυτό δεν σημαίνει ότι επιτρέπεται να προκαλείς κατά βούληση βλάβες σε πλάσματα που δεν διαθέτουν συμφέροντα. Το να βλάπτεις όντα που δεν έχουν ούτε υπερασπίζονται κάποια *δικά τους* συμφέροντα, μπορεί να βλάψει σε σημαντικό βαθμό τα συμφέροντα ανθρώπων και μη ανθρώπων. Ένας κηπουρός έχει συμφέρον να καλλιεργεί τα λουλούδια και τα ζαρζαβατικά του και μπορεί κανείς να βλάψει αυτό το συμφέρον του, εάν προκαλέσει βλάβες στον μπαχτσέ του. Η οικολογική βλάβη γενικώς μπορεί να εκληφθεί και να θεωρηθεί λάθος, επειδή βλάπτει τα συμφέροντα των έμβιων όντων, ανθρώπινων και μη ανθρώπινων, που κατοικούν στον κόσμο (Baggini και Fosl, 2007: 29-31).

Το να λαμβάνει κάποιος υπόψη με ίδιο τρόπο όλα τα συμφέροντα (ανθρώπων και ζώων) φαίνεται κατ' αρχάς ως μια πολύ χρήσιμη αρχή, επί της οποίας μπορούμε να αρχίσουμε να οικοδομούμε κανόνες συμπεριφοράς. Ο πόνος κάθε όντος είναι άξιος ίσης προσοχής. Αυτή η αρχή, όμως, για να αποδείξει την αξία της πρέπει να απαντήσει σε μια σειρά αντεπιχειρημάτων. Κατ' αρχάς ως καταστεί σαφές πως ουδείς αμφισβητεί ότι ανθρώπινα και μη ανθρώπινα όντα διαφέρουν. Επομένως, η ισότιμη θεώρηση των συμφερόντων τους επ' ουδενί συνεπάγεται ίδια ή ίση μεταχείριση (Γεωργόπουλος, 2006: 196).

Κάποτε έλεγαν συχνά ότι τα περισσότερα είδη ζώων δεν φονεύουν μέλη του ίδιου είδους, και ότι οι άνθρωποι είναι μοναδικοί στις δολοφονικές τάσεις τους. Παρόλα αυτά, γίνεται τώρα αντιληπτό ότι μερικά είδη ζώων, συμπεριλαμβανομένων των λιονταριών και των υαινών, μερικές φορές πράγματι δολοφονούν ζώα που ανήκουν στο είδος τους. Επιπλέον, αυτό μπορεί να παρατηρηθεί με ιδιαίτερη αγριότητα στους χιμπατζήδες, ένα είδος κοντά στο ανθρώπινο όσον αφορά στο εξελικτικό υπόβαθρο και στη γενετική κληρονομιά. Ο χιμπατζής όντως «βρίσκεται ένα βήμα πριν την ανθρώπινη ολοκλήρωση της καταστροφής, της σκληρότητας και της προσχεδιασμένης σύγκρουσης ανάμεσα σε ομάδες» (Pacey, 2011: 300-1· Godall, 1986: 534)

Οι άνθρωποι εμπλέκονται επίσης σε μια μορφή *κακοπιστίας*, όταν αρνούνται σε άλλους την ίδια ελευθερία που επιφυλάσσουν για τους εαυτούς τους. Το πρόβλημα με αυτή την εμπλοκή δεν είναι απλώς λογικό, είναι πρόβλημα *συνέπειας*. Περιορίζεται και από την γνώση μας ότι ο κάθε τρίτος είναι επίσης μια ελεύθερη συνείδηση και ότι σε πρακτικό επίπεδο η ελευθερία του καθενός εξαρτάται από την ελευθερία των υπόλοιπων. Η πιεστική προσπάθεια να αποδείξουμε, παραδείγματος χάρη, ότι οι μαύροι Αφρικανοί δεν ήταν ίσοι με τους λευκούς Ευρωπαίους προδίδει το γεγονός ότι οι ιδιοκτήτες σκλάβων γνώριζαν ότι οι μαύροι ήταν υπόδουλα ανθρώπινα όντα όπως και οι ίδιοι, όχι ζώα κατώτερα του ανθρώπου. Εκείνοι που καταπιέζουν τους άλλους, που τους χαρακτηρίζουν «κατσαρίδες», όπως η εθνοφρουρά των Χούτου χαρακτηρίζει τα θύματά της, τους Τούτσι, και «σκουλήκια», όπως οι Ναζιστές χαρακτήριζαν τους Εβραίους, το κάνουν κατά κανόνα με, μιαν επιεικώς αποκαλούμενη, *κακοπιστία* (Baggini και Fosl, 2007: 210).

Επομένως, γίνεται αρκετά δύσκολο, έστω και έπειτα από ισότιμη θεώρηση των συμφερόντων και του πόνου των διαφόρων

όντων, να βρεθεί σίγουρος, ξεκάθαρος, ασφαλής και αναμφισβήτητος τρόπος απόφασης, με τον οποίο να διευγάζεται τελεσίδικα η ανταγωνιστική σχέση του ανθρώπου με τα άλλα ζώα του πλανήτη – αλλά και των διαφόρων ζώων μεταξύ τους – και αυτό θα συνοψιστεί στις διερωτήσεις: πώς θα συμβιβαστεί το ανθρώπινο συμφέρον με το συμφέρον της άγριας ζωής γενικά, για φυσικές περιοχές με τις ελάχιστες δυνατές ανθρώπινες επεμβάσεις; Ποιο συμφέρον πρέπει να θεωρείται επικρατέστερο; Πώς θα συμβιβάσουμε το συμφέρον της αρκούδας για μια σχετικά «άνετη» ζωή με τα συμφέροντα των κτηνοτρόφων, των μελισσοκόμων και των γεωργών, αφού πρόβατα, αγελάδες, μέλι και φρούτα αποτελούν τροφές του διαιτολογίου της; Μήπως έχουμε ηθική υποχρέωση να παρεμβαίνουμε στις συγκρούσεις συμφερόντων μεταξύ των διαφόρων μορφών της άγριας ζωής; Και υπέρ ποιας μορφής ζωής θα τασσόμαστε; Είναι ζωτικότερα τα συμφέροντα των θηραμάτων ή των θηρευτών; Μεταξύ ενός πεινασμένου λύκου και ενός ελαφιού, τίνος το συμφέρον θα θεωρήσουμε σημαντικότερο; Πιο σημαντικά είναι τα συμφέροντα των άγριων, των κατοικίδιων ή των εκτρεφόμενων ζώων; Τέλος, μπορεί άραγε να θεωρηθούν ισάξια μεταξύ τους το συμφέρον ενός αρουραίου και το συμφέρον ενός μικρού παιδιού που κινδυνεύει από τον μεγαλόσωμο ποντικό; (Γεωργόπουλος, 2006: 196-9). Η απόδοση ηθικής υπόστασης σε άτομα και η συνεπαγόμενη ισότιμη θεώρηση των συμφερόντων τους δημιουργούν ένα χαοτικό πεδίο αλληλοσυγκρουόμενων συμφερόντων, χωρίς να έχουμε συγκροτήσει ακόμα τα κατάλληλα εργαλεία επίλυσης αυτών των διαφορών. Ίσως μάλιστα έτσι καθίσταται δυσχερής η θεωρητική διευθέτηση αυτών των συγκρούσεων, αφού μένει αναπάντητη η ερώτηση: ποια είναι η *κατάλληλη* σχέση μεταξύ ανθρώπων και των υπόλοιπων ζώων; (Γεωργόπουλος, 2006: 199).

Τέτοιες σκέψεις, όσο κι αν είναι κατεστημένες ή έστω *πειραματικές*, μας προτρέπουν να αναρωτηθούμε τι είναι αυτό που

στον πολιτισμό μας, ακόμα και στην πολιτική υπόστασή μας, μάς παρακινεί να μετατρέπουμε τη προδιάθεση για επιθετικότητα σε μια σειρά από έντονη και βίαιη καταστροφικότητα σε τόσες πολλές περιπτώσεις. Κάποιες εξηγήσεις μπορεί να τις αναζητήσουμε σε στρατιωτικές σχολές ή στο τρόπο που διάφοροι *φονταμενταλισμοί*, εθνικοί, πολιτικοί και θρησκευτικοί, παρουσιάζουν σαν δίκαιο τον αποκλεισμό από την κοινωνία ή την δολοφονία άλλων ανθρώπων, απλά και μόνο για να φαίνονται διαφορετικοί (Pacey, 2011: 302)

Ο «πολιτισμός» μπορεί να διακριθεί σαν έννοια από την «κοινωνία», υπάρχουν όμως πολύ στενές σχέσεις μεταξύ των δύο εννοιών. Κατ' αρχάς η κοινωνική συγκρότηση θεωρείται προϋπόθεση για την ανάπτυξη πολιτισμού. Η κοινωνία αποτελεί ένα *σύστημα αμοιβαίων σχέσεων* που συνδέει τα άτομα μεταξύ τους. Η Βρετανία, η Γαλλία και οι ΗΠΑ είναι κοινωνίες με την έννοια αυτή. Περιλαμβάνουν εκατομμύρια ανθρώπων. Άλλες κοινωνίες, βέβαια, είναι πολύ πιο μικρές. Οι πολιτισμοί δεν μπορούν να υπάρξουν χωρίς κοινωνίες, αλλά ούτε και οι κοινωνίες μπορούν να υπάρξουν χωρίς τον πολιτισμό. Χωρίς τον πολιτισμό δεν θα ήμασταν «ανθρώπινα όντα», έτσι όπως αντιλαμβανόμαστε συνήθως τον όρο αυτόν, δεν θα είχαμε γλώσσα για να εκφραζόμαστε, δεν θα είχαμε συνείδηση του εαυτού μας, και η ικανότητα μας να σκεφτόμαστε ή να συλλογιζόμαστε θα ήταν εξαιρετικά περιορισμένη. Σε τι έκταση αυτά τα χαρακτηριστικά διαφοροποιούν τα ανθρώπινα όντα από τα ζώα; Από πού εκπορεύονται τα καθαρά «ανθρώπινα» χαρακτηριστικά μας; Ποια είναι η *φύση* της ανθρωπίνης φύσης; Οι ερωτήσεις αυτές έχουν ιδιαίτερη σημασία για την Κοινωνιολογία, διότι βάζουν τα θεμέλια ολόκληρου του επιστημονικού πεδίου. Για να τα απαντήσει καλείται να αναλύσει τόσο αυτά που έχουμε κοινά ως ανθρώπινα όντα όσο και εκείνα στα οποία διαφέρουμε (Giddens, 2002: 68).