

ΟΜΙΛΙΑ
ΕΥΑΓΓΕΛΟΥ ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗ
ΛΕΚΤΟΡΟΣ ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ,
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΥ ΕΘΝ. & ΚΑΠΟΔ. ΠΑΝ. ΑΘΗΝΩΝ

**ΜΕΤΑΞΥ ΑΝΘΡΩΠΟΚΕΝΤΡΙΚΗΣ
ΚΑΙ ΟΙΚΟΚΕΝΤΡΙΚΗΣ ΗΘΙΚΗΣ:
ΤΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ ΤΩΝ ΖΩΩΝ**

Εάν κάποιος επιθυμεί να ασχοληθεί με το περιβάλλον και με τα ζητήματα που το αφορούν, έχει στη διάθεσή του πολλούς δρόμους. Μπορεί να το πράξει μέσω της Οικολογίας, της Κοινωνιολογίας, της Πολιτικής επιστήμης, ακόμη και μέσω της ανάλυσης θρησκευτικών συστημάτων. Εμείς, από τη στιγμή που στην απόπειρά μας συμπεριλαμβάνουμε και την εξέταση αξιών, έχουμε επιλέξει να προσεγγίσουμε τα περιβαλλοντικά θέματα μέσα από τα δαιδαλώδη πολλές φορές, αλλά πάντοτε ενδιαφέροντα μονοπάτια της Ηθικής Φιλοσοφίας και, μάλιστα, της Εφαρμοσμένης. Ας αναφερθούμε, λοιπόν, ακροθιγώς σε κάποιες ιδιαιτερότητες των ατραπιών αυτών, οι οποίες ενδιαφέρουν ιδιαίτερα την αναζήτησή μας.

Η ηθική φιλοσοφία, και τούτο σηματοδοτεί τη πρώτη της σημαντική διαφορά από τους άλλους κλάδους αυτής της επιστήμης, παρότι έχει την αφετηρία της στο θαυμάζην, αδυνατεί να αφορμάται αποκλειστικά

και μόνο από αυτό. Και τούτο διότι η Ηθική είναι πρακτική φιλοσοφία, και οι πρακτικές ερωτήσεις αναφύονται κυρίως στα εύφορα εδάφη της ανάγκης. Αυτή ακριβώς, η ανάγκη δηλαδή, είναι και ο κινητήριος μοχλός της Ηθικής και δη, της Εφαρμοσμένης. Εάν η συγκυρία δεν το επιβάλλει ή, τουλάχιστον, δεν το επιτρέπει, είναι αδύνατον να αναδυθούν ηθικά ερωτήματα. Η κλωνοποίηση, για παράδειγμα, μπήκε στην ηθική συζήτηση από τη στιγμή που η βιοτεχνολογία επέτρεψε την επίτευξή της. Θα ήταν αδιανόστο να ασχοληθούμε ηθικώς με ένα ζήτημα που μόνο στη φαντασία μας θα μπορούσε να ανεβρεθεί. Μια τέτοια ενασχόληση θα μπορούσε να γίνει κατανοητή μόνο ως διανοητικό γύμνασμα, ως υπόθεση εργασίας.

Χρησιμοποιώντας ως βάση την παραδοχή αυτή, θα μπορούσαμε να προχωρήσουμε, επαγωγικά, και σε μία δεύτερη. Ενώ για τον φιλόσοφο γενικώς είναι όχι μόνο συγγνωστή αλλά και απαιτητή η ενασχόλησή του με το παράδοξο και το ασύνηθες, για εκείνον που υπηρετεί την Εφαρμοσμένη Ηθική είναι μάλλον ανεπίτρεπτο. Εάν υφίστανται δυσεπίλυτα και φλέγοντα κοινωνικά προβλήματα με ηθικές προεκτάσεις ή διαστάσεις – και πάντα υφίστανται τέτοια, ο ηθικός φιλόσοφος θα φάνταζε ιδιαίτερα άστοχος εάν αποφάσιζε να ασχοληθεί με τεχνητά ή φανταστικά προβλήματα. Θα πείτε, βέβαια, πως ο καθένας έχει το δικαίωμα να απασχολεί το πνεύμα του με ό,τι τον συγκινεί και τον ενδιαφέρει. Ε, θα λέγαμε πως στο σημείο αυτό ο ασχολούμενος με την Εφαρμοσμένη Ηθική δεν διαθέτει τα ίδια δικαιώματα με τους άλλους διανοητές.

Η τρίτη ουσιώδης διαφορά της Ηθικής από τους άλλους κλάδους της φιλοσοφίας έγκειται στους αποδέκτες της, στο κοινό στο οποίο απευθύνεται. Ενώ, δηλαδή, η Οντολογία ή η Μεταφυσική μπορούν να απευθύνονται αποκλειστικά και μόνο στα μέλη μιας ακαδημαϊκής κάστας η οποία και ενδιαφέρεται για τα αντίστοιχα ζητήματα, η Ηθική είναι από τη φύση της προορισμένη να απευθύνεται σε ευρύτερα κοινωνικά σύνολα. Και τούτο διότι, όπως προαναφέρθηκε, τα ερωτήματα που την απασχολούν είναι πρακτικής υφής, άρα στην πράξη πρέπει να δοκιμασθούν οι απαντήσεις που επιχειρεί να δώσει. Μια ακαδημαϊκή ηθική, περιορισμένη στα στενά πλαίσια του σπουδαστηρίου και

μακριά από την κοινωνία και τις ανάγκες της θα θύμιζε, ενδεχομένως, έργο τέχνης αποθηκευμένο σε σκοτεινό υπόγειο. Δεν θα έχανε, βέβαια, την καλλιτεχνική του αξία, απλώς δεν θα επιτελούσε το έργο του. Η ηθική, ιδίως η Εφαρμοσμένη, πρέπει, για να θεωρηθεί επιτυχημένη, να διεισδύσει στις κοινωνικές ομάδες στις οποίες απευθύνεται και να καταστεί βιωμένη, καθημερινή φιλοσοφία. Αυτός πρέπει να είναι κατ'εξοχήν ο στόχος του επιστήμονα που ασχολείται με ζητήματα όπως το περιβάλλον, η ευθανασία, η άμβλωση ή η επιχειρησιακή ηθική. Αν αναλογισθούμε με πόση ιλαρότητα θα αντιμετωπίζαμε τον ηθικό αυτό φιλόσοφο ο οποίος θα ισχυριζόταν πως διαμόρφωσε τις φιλοσοφικές του θέσεις με σκοπό αυτές να μην επιδράσουν διόλου στο κοινωνικό σύνολο ή, ακόμη, και να γίνουν αντικείμενο χλευασμού και θυμψίας. Ένας τέτοιος στοχαστής θα ήταν απλώς άχρηστος, αν εξαιρέσουμε την ευθυμία που θα μας χάριζε.

Όλα αυτά που έως τώρα αναφέρθηκαν περιγράφουν το πλαίσιο κίνησης της Εφαρμοσμένης Ηθικής. Στόχος της είναι να απαντά σε υπαρκτές ανάγκες του κοινωνικού συνόλου. Υποχρέωσή της είναι να διακρίνει το σημαντικό από το δευτερεύον και να εστιάζει στο πρώτο, επιχειρώντας να δώσει επιστημονικές, δομημένες και λειτουργικές λύσεις.

Αν όλα τα παραπάνω μας βρίσκουν σύμφωνους, τότε δεν μπορούμε παρά να δεχθούμε πως υφίστανται όλες οι απαραίτητες προϋποθέσεις ώστε η Εφαρμοσμένη Ηθική να απασχοληθεί με τα περιβαλλοντικά θέματα. Είναι λογικώς αδύνατον να θεωρηθεί οποιοδήποτε άλλο ζήτημα πρακτικής υφής ουσιωδέστερο και σημαντικότερο από αυτό που περιγράφει η προϊούσα οικολογική καταστροφή. Η καταστροφή του περιβάλλοντος, απλώς, αίρει οποιοδήποτε άλλο πρακτικό – δηλαδή ηθικό – πρόβλημα, καθώς και την όποια πιθανότητα εμφάνισης τέτοιων¹. Με όλα αυτά, βεβαίως, κανείς δεν θα μπορούσε να εννοεί πως η ηθική μας σκέψη αστοχεί όταν ασχολείται με άλλα ζητήματα. Απλώς φαντάζει παράλογο να μην συμπεριλαμβανούμε στην ηθική μας εξέταση τα ηθικά προβλήματα που ανακύπτουν κατά την αλληλεπίδρασή μας με τον περιβάλλοντα κόσμο.

¹ Murray Bookchin, «The Communalist Project», *Harbinger 3 (1)*, σσ. 20-38.

Ο στόχος της Περιβαλλοντικής Ηθικής είναι προφανής: η διατήρηση, η διάσωση του περιβάλλοντος. Οποιαδήποτε άλλη στοχοθεσία θα ήταν λογικός απαράδεκτη. Οι τρόποι, επίσης, είναι ιδιαίτερα συγκεκριμένοι. Η Ηθική γενικώς, όταν επιθυμεί να προστατεύσει κάτι, πρέπει να του προσδώσει κάποιας μορφής ηθική αξία². Οι επιλογές που διαθέτει είναι κατά παράδοσιν δύο: μπορεί να το περιβάλλει είτε με σχετική – χρηστική (instrumental), είτε με απόλυτη (intrinsic) αξία. Σχετική ηθική αξία αναγνωρίζουμε σε κάποιο ον – κατάσταση ή γεγονός – που το αντιλαμβανόμαστε ως μέσο προς την επίτευξη κάποιου άλλου σκοπού³. Απόλυτη ηθική αξία θεωρούμε πως έχουν εκείνα τα όντα – καταστάσεις ή γεγονότα – που συνιστούν σκοπούς καθ' εαυτά⁴. Επί παραδείγματι το μικρόφωνο που χρησιμοποιεί ο ομιλητής για να απευθυνθεί στο κοινό του δεν έχει κάποιας μορφής ηθική αξία αφ' εαυτού, αλλά μόνο στον βαθμό που επιτρέπει στον ομιλητή να ακουστεί. Εάν δεν υπήρχε ο συγκεκριμένος ομιλητής – ή διόλου ομιλητές – το μικρόφωνο δεν θα είχε καμία αξία. Ο ίδιος ο ομιλητής, αντίθετα, ακόμη και όταν παύσει να ομιλεί, δεν απεκδύεται την ηθική αξία που του προσγράφουμε, αφού, ως ανθρώπινο ον, διατηρεί την όποια αξία αναγνωρίζουμε στα μέλη του είδους μας, αξία που είναι ανεξάρτητη από την χρησιμότητα που έχουν για εμάς σε μια δεδομένη χρονική στιγμή.

Η απόδοση σχετικής ηθικής αξίας στον περιβάλλοντα κόσμο οδηγεί σε αυτό που συνηθίζουμε να αποκαλούμε ανθρωποκεντρική περιβαλλοντική ηθική, ενώ η αναγνώριση στο περιβάλλον απόλυτης αξίας δύναται να οδηγήσει είτε στην βιοκεντρική, είτε στην οικοκεντρική περιβαλλοντική ηθική.

Α'. Η ανθρωποκεντρική ηθική

Η ανθρωποκεντρική τάση στην περιβαλλοντική ηθική αποπειράται να προστατεύσει τον φυσικό κόσμο αναγνωρίζοντάς του σχετική

² Holmes Rolston, «Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World», στο H. Bormann και R. Kettler (επιμ.), *The broken circle: Ecology, Economics, Ethics*, Yale University Press, New Haven, 1999.

³ Clarence Irving Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court Publishing, 1946, σ. 381 κ.ε..

⁴ George Edward Moore, *Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1975, σ. 42.

ηθική αξία. Ο φυσικός κόσμος, δηλαδή, και τα όντα που τον συναπαρτίζουν, δεν διαθέτουν αξία καθ' εαυτά, αλλά διότι υποστηρίζουν ή επιτρέπουν την ύπαρξη του ανθρώπινου είδους, τα μέλη του οποίου είναι τα μόνα που χαρακτηρίζονται από απόλυτη ηθική αξία⁵. Το ανθρωποκεντρικό επιχείρημα τίθεται πάνω – κάτω ως εξής:

Α. Ότι είναι χρήσιμο και απαραίτητο για το είδος μας έχει ηθική αξία.

Β. Το περιβάλλον είναι χρήσιμο και απαραίτητο για το είδος μας.

Γ. Το περιβάλλον έχει ηθική αξία.

Ωστόσο, η προσέγγιση αυτή δεν είναι διόλου απαλλαγμένη από δυσχερείες ή και αβελτηρίες, πράγμα που θα επιχειρήσουμε να καταδείξουμε με τα επιχειρήματα που ακολουθούν⁶.

1. Το επιχείρημα του τεμαχισμένου σκύλου.

Ας υποθέσουμε πως με επισκέπτεστε στο σπίτι μου φέρνοντας μαζί σας το αγαπημένο σας σκυλάκι. Εγώ κάποια στιγμή καταφέρνω με κάποιον τρόπο να σας ακινητοποιήσω και, μπροστά στα μάτια σας, αρχίζω να βασανίζω το σκυλάκι σας, να το τεμαχίζω ζωντανό, επί παραδείγματι. Η πράξη μου αυτή είναι προφανώς αποκρουστική, ειδικής. Για ποιόν λόγο, όμως, πρέπει να απαξιωθεί ηθικώς; Κατά την ανθρωποκεντρική ηθική θεώρηση η πράξη μου δεν απαξιούται ηθικώς επειδή βλέπω τον ίδιο τον σκύλο, ο οποίος – αφ' εαυτού – δεν διαθέτει οποιαδήποτε ηθική αξία. Ο σκύλος διαθέτει ηθική αξία στον βαθμό κατά τον οποίο αποτελεί μέσο για την πραγματοποίηση κάποιου άλλου σκοπού, εν προκειμένω για την δική σας ευτυχία, αφού είναι ο δικός σας σκύλος, τον αγαπάτε και είστε συναισθηματικά εξαρτημένος σε κάποιον βαθμό από αυτόν. Η πράξη μου, λοιπόν, είναι ηθικώς επλήψιμη διότι πλήττει εσάς, και όχι επειδή βλάπτεται ο άτυχος σκύλος.

Η αντίληψη αυτή δεν μπορεί παρά να μας ξενίζει. Όλοι μας έχουμε την πεποίθηση πως, γενικώς, είναι ηθικώς απαράδεκτο να βασανίζει κάποιος έναν αθώο σκύλο, είτε αυτός ανήκει σε κάποιον είτε όχι. Η

⁵ Aquinas T., *Summa Contra Gentiles*, μετ. V. J. Bourke, University of Notre Dame Press, Λοσάνο 1975, III, 112.

⁶ Για εκτενέστερη διαπραγμάτευση της ανθρωποκεντρικής τάσης στην περιβαλλοντική ηθική βλ. Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, *Οικολογική Ηθική, Σάκκουλας, Αθήνα – Κομοτηνή 2005*, σσ. 27-33.

ανθρωποκεντρική ηθική αντίληψη, όμως, δεν μπορεί να καταδικάσει τον βασανισμό ενός σκύλου, εάν αυτός δεν ανήκει σε κάποιον άνθρωπο. Ας υποθέσουμε, λοιπόν, πως αποφασίζετε να βασανίσετε έναν αδέσποτο σκύλο, ο οποίος δεν έχει αφέντη. Θα ήταν η πράξη σας ηθικώς ορθή; Είναι προφανές πως όχι, ωστόσο τους λόγους για τους οποίους η πράξη σας θα απαξιούταν ο ανθρωποκεντρισμός αδυνατεί να τους εντοπίσει. Ο Ιμμάνουελ Καντ επί του συγκεκριμένου θέματος υποστηρίζει πως ο βασανισμός ενός ζώου, ακόμη και εάν αυτό δεν ανήκει σε κάποιον άνθρωπο, αποτελεί πράξη ηθικώς απαράδεκτη, διότι μπορεί αυτή να λειτουργήσει ως παράδειγμα συμπεριφοράς έναντι άλλων ανθρώπων⁷. Με άλλα λόγια, κάποιος που βλέπει ένα ζώο να βασανίζεται, μπορεί ευκολότερα από κάποιον άλλον να μετέλθει αντίστοιχα μέσα εις βάρος κάποιου συνανθρώπου του. Η θέση του Καντ δεν είναι, με τη σειρά της, διόλου πειστική. Διότι, ακόμη και εάν υποθέσουμε πως κάποιος βασανίζει έναν αδέσποτο σκύλο στο υπόγειο του σπιτιού του, μακριά από τα βλέμματα των άλλων, η πράξη του αυτή διόλου δεν απεκδύεται την ηθική απαξία με την οποία ούτως ή άλλως την περιβάλλουμε. Ακόμη και στην περίπτωση αυτή, παρότι κανενός συνανθρώπου μας τα συμφέροντα δεν πλήττονται και ουδείς παραδειγματίζεται αρνητικά, συνεχίζουμε να πιστεύουμε πως η εν λόγω πράξη δεν θα έπρεπε να συμβεί και πως, άπαξ και συνέβη, οφείλουμε να την καταδικάσουμε απερίφραστα. Που ακριβώς βρίσκεται το σφάλμα στον ήπιο ανθρωποκεντρισμό του Καντ;

Ο άνθρωπος εκείνος που αποφασίζει να προβεί σε μια τέτοια πράξη, ακόμη και εάν δεν βλάπτει καθ' οιονδήποτε τρόπο κανέναν – παρά μόνο τον σκύλο, ο οποίος, όπως είδαμε, δεν διαθέτει αφ' εαυτού ηθική αξία – πράττει κάτι που θα μπορούσε να μην πράξει. Η επιλογή του είναι απολύτως ελεύθερη – ας υποθεθεί πως δεν οφείλεται σε κάποια ψυχική διαταραχή – και, ως εκ τούτου, οφείλει να λάβει κάποια ηθική τιμή. Δεν αποτελεί συμβάν, φυσικό ή άλλο, δηλαδή, γεγονός, που επέρχεται ερήμην ή και σε αντίθεση προς την θέληση του δρώντος υποκειμένου. Δεν είναι όπως ένας σεισμός, επί παραδείγματι,

⁷ Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, «Of duties to animals and spirits», Cambridge University Press, Cambridge 2001, σσ. 212-213.

που αδυνατεί να αξιολογηθεί. Αντίθετα, αποτελεί προσωπική ελεύθερη επιλογή, επιδεδιωγμένη πράξη. Και οι ανθρώπινες πράξεις είναι επιδεκτικές αξιολόγησης⁸. Η ανθρωποκεντρική ηθική, όμως, αντιμετωπίζει την συγκεκριμένη πράξη ως συμβάν, εκλαμβάνει κάτι που υπόκειται σε ηθική αξιολόγηση ως κάτι που είναι ηθικώς αδιάφορο⁹.

2. Το επιχείρημα του Μεγάλου Λοιμού.

Ένα ακόμη πρόβλημα της ανθρωποκεντρικής ηθικής θα μπορούσε να εντοπισθεί στην λειτουργία των όρων «χρήσιμο» και «απαραίτητο». Ορισμένως, έχουμε την τάση να εκλαμβάνουμε τους όρους αυτούς ως μόνιμες ποιότητες των όντων στα οποία τις αποδίδουμε, κάτι που πιστεύουμε πως ισχύει και για τις αρνήσεις τους, ήγουν τους όρους «επιβλαβές», «άχρηστο», «περιττό» κ.ο.κ. Θεωρούμε, επί παραδείγματι, πως για τον μέσο άνθρωπο είναι χρήσιμο ή ωφέλιμο να αθλείται, ενώ είναι επιβλαβές να καπνίζει. Και, πράγματι, κάτι τέτοιο φαίνεται να ισχύει σε απόλυτο βαθμό. Το πρόβλημα έγκειται στο ότι προεξοφλούμε πως κάτι τέτοιο θα συνεχίσει να συμβαίνει απαρέγκλιτα και στο μέλλον. Παρότι είναι απολύτως εύλογο η άθληση πάντοτε να είναι ωφέλιμη και το κάπνισμα επιβλαβές, ωστόσο δεν είναι βέβαιο. Όταν λέμε πως κάτι είναι χρήσιμο ή άχρηστο, ωφέλιμο ή επιβλαβές, απαραίτητο ή περιττό, απλώς δηλώνουμε τον τρόπο με τον οποίον έχουμε παρατηρήσει πως λειτουργεί σε σχέση με εμάς έως την στιγμή που μιλάμε. Τίποτε, όμως, δεν μας διαβεβαιώνει πως η λειτουργία του θα συνεχίσει να είναι η ίδια και στο μέλλον. Με άλλα λόγια, τίποτα δεν είναι χρήσιμο ή απαραίτητο, έως ότου αποδειχθεί πως είναι και, αντίστροφα, κάθε τι που σήμερα θεωρείται άχρηστο ή επιβλαβές, στο μέλλον θα μπορούσε να αποδειχθεί πως είναι χρήσιμο και ωφέλιμο. Κατά τον Μεγάλο Λοιμό στο Λονδίνο το 1665, για παράδειγμα, θεωρήθηκε πως φορείς του ιού της πανώλης που εξολόθρευσε περίπου εκατό χιλιάδες ανθρώπους – περίπου το ένα πέμπτο

⁸ Βλ. Θεοδόση Πετρεγίου, *Ανθρωποι, Ζώα, Μηχανές, Καρδαμίτσα*, Αθήνα 1987, σσ. 13-14.
⁹ Κάτι αντίστοιχο επιχειρεί να αποδείξει ο Richard Routley με το περίφημο «επιχείρημα του τριεταίου ανθρώπου». Βλ. Richard Routley, «Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?», *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, Varna 1973, σ. 207 κ.ε.

του πληθυσμού της πόλης – ήταν οι γάτες και οι σκύλοι. Για τον λόγο αυτό, κατ' εντολή του Δημάρχου της πόλης, θανατώθηκαν περίπου σαράντα χιλιάδες σκύλοι και διακόσιες χιλιάδες γάτες¹⁰. Βλέπουμε, λοιπόν, πως η παρουσία των γατών και των σκύλων κατά την εποχή εκείνη θεωρήθηκε επιβλαβής. Σήμερα, ωστόσο, που γνωρίζουμε πως ο ιός της βουβωνικής πανώλης μεταδίδεται από το δάγκωμα ενός ψύλλου που μεταφέρεται από τα ποντίκια¹¹, θα θεωρούσαμε εξόχως απαραίτητη την παρουσία των γατών σε αντίστοιχη περίπτωση. Αυτό, όμως, δεν κατέστη σαφές παρά μόνο στις αρχές του 20ου αιώνα. Βλέπουμε, λοιπόν, πως τα επίθετα χρήσιμο ή απαραίτητο δεν είναι παρά ετυμολογίες, λειτουργούν, δηλαδή, ακριβώς όπως τα επίθετα αληθές και ψευδές, ως ποιότητες οι οποίες αναγνωρίζονται στα όντα a posteriori, μόνο αφού αποδειχθεί πως αυτά τις κατέχουν¹². Ωστόσο, όπως φαίνεται από το παράδειγμα που αναφέρθηκε προηγουμένως, το κάθε τι γύρω μας δυνητικά είναι χρήσιμο ή απαραίτητο, αφού στο μέλλον δεν αποκλείεται να αποδειχθεί τέτοιο. Παράλληλα, αυτό που σήμερα θεωρείται χρήσιμο, στο μέλλον μπορεί να αποδειχθεί πως είναι επιβλαβές. Το κάπνισμα, επί παραδείγματι, περί το πρώτο ήμισυ του παρελθόντος αιώνας εθεωρείτο πως έχει θετικές – ακόμη και θεραπευτικές – συνέπειες για την υγεία του ανθρώπου, αφού εικαζόταν πως μειώνει την αρτηριακή πίεση, καταπολεμά το άγχος κτλ. Ωστόσο, μόλις τρεις – τέσσερις δεκαετίες αργότερα, αποδείχθηκε πως είναι καταστροφικό για την υγεία. Δυνητικά, λοιπόν, το κάθε τι είναι χρήσιμο ή επιβλαβές, ούτως ώστε το επείρημα του ανθρωποκεντρισμού να μπορεί να διατυπωθεί ως εξής:

A. Ό,τι είναι χρήσιμο και απαραίτητο για το είδος μας έχει ηθική αξία.

B. Τα πάντα είναι (δυνητικά) χρήσιμα ή απαραίτητα για το είδος μας.

Γ. Τα πάντα διαθέτουν (δυνητικά) ηθική αξία.

Από αυτά που προηγουμένως είπαμε, βέβαια, είναι προφανές πως η δεύτερη προκειμένη θα μπορούσε να διατυπωθεί αποφαιτικά, με αποτέ-

¹⁰ Daniel Defoe, *A Journal of the Plague Year*, Penguin Classics, Λονδίνο 2003, σ. 118.
¹¹ K. F. Meyer, «The natural history of plague and psittacosis», *Public Health Rep* 72 (8), 1957, σσ. 705–19.

¹² Gilbert Ryle, *Dilemmas: The Turner Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge 1954, σ. 20.

λεσμα και το συμπέρασμα να είναι το ακριβώς αντίθετο από το ανωτέρω. Είναι φανερό, λοιπόν, πως το εν λόγω επείρημα μπορεί να πείσει μόνο εκείνον ο οποίος είναι ήδη πεπεισμένος για την ορθότητά του.

3. Το επείρημα του κατά συρροήν δολοφόνου.

Εκτός αυτών, οι όροι χρήσιμο και απαραίτητο, οι οποίοι αποτελούν τον κεντρικό άξονα περί τον οποίο αναπτύσσεται το ανθρωποκεντρικό επείρημα, είναι κατ' εξοχήν υποκειμενικοί. Εσείς μπορεί να θεωρείτε κάτι χρήσιμο, και εγώ να το αντιλαμβάνομαι ως άχρηστο, ή, ακόμη, να πιστεύω πως είναι χρήσιμο το εντελώς αντίθετο από αυτό. Το κάπνισμα, επί παραδείγματι, στη σκέψη κάποιου ο οποίος δεν είναι καπνιστής, φαντάζει παντελώς άχρηστο, αφού αποτελεί επιβλαβή για την υγεία συνήθεια, και ως εκ τούτου κατά το μάλλον ή ήττον είναι για εκείνον εντελώς ακατανόητο το γεγονός πως κάποιος καπνίζει. Για τον καπνιστή, όμως, παρότι και ο ίδιος ενδέχεται να θεωρεί πως η χρήση του καπνού τον βλάπτει, το κάπνισμα είναι απαραίτητο, διότι είναι εξαρτημένος από αυτό. Εκτός αυτού, θα μπορούσε να ισχυρισθεί πως προτιμά να εκτίθεται στους κινδύνους της χρήσης του καπνού, διότι τα πλεονεκτήματα που απορρέουν από την επιλογή του αυτή για τον ίδιο είναι περισσότερο απαραίτητα από την διατήρηση της φυσικής του κατάστασης, ή από την διασφάλιση της υγείας του στο μέλλον. Επί της χρησιμότητας ή της αναγκαιότητας ενός όντος ή μίας κατάστασης δεν μπορεί να θεμελιωθεί ευσταθής ηθική, ακριβώς διότι οι όροι αυτοί περιγράφουν ποιότητες αφ' ενός υποκειμενικές, αφ' ετέρου ευμετάβλητες ως προς την ουσία τους.

Φαντασθείτε, επί παραδείγματι, πως κάποιος κατά συρροήν δολοφόνος επιλέγει ως θύματά του άλλους κατά συρροήν δολοφόνους. Αφού, λοιπόν, έχει σκοτώσει αρκετούς, συλλαμβάνεται και οδηγείται στο δικαστήριο. Εκεί ευθαρσώς ενώπιον των δικαστών και των ενόρκων δηλώνει πως προέβη στις πράξεις του ακριβώς επειδή θεώρησε πως η απαλλαγή της κοινωνίας από τους κατά συρροήν δολοφόνους είναι περισσότερο χρήσιμη ή απαραίτητη για το είδος μας από ό,τι είναι η αποχή από πράξεις βίας, ή η παραβίαση του νόμου περί ανθρωποκτονίας. Εάν οι δικαστές και οι ενόρκοι υιοθετούσαν τα κριτήρια της χρησιμότητας και της αναγκαιότητας, θα ήταν ιδιαίτερα δύ-

σκολο να καταδικάσουν τον συγκεκριμένο κατηγορούμενο. Το μόνο που, ίσως, θα μπορούσαν να του προσάψουν, θα ήταν η προπέτεια, η ανυπομονησία και η εσφαλμένη επιλογή στρατηγικών μέσων. Η ίδια η πράξη του, όμως, θα ήταν αδύνατον να καταδικασθεί καθ' εαυτήν.

Το ίδιο ακριβώς πρόβλημα θα αντιμετώπιζαν και οι δικαστές στις δίκες της Νυρεμβέργης, εάν οι υπόδικοι Ναζί εγκληματίες πολέμου ισχυρίζονταν πως η εξόντωση πέντε εκατομμυρίων Εβραίων στα κρεματόρια ήταν κατά τη γνώμη τους απαραίτητη για την διασφάλιση της καθαρότητας της Άριας φυλής, ή για την διατήρηση της συνοχής του Γερμανικού λαού, ή για κάποιον άλλον λόγο. Η δίκη τους, στην περίπτωση αυτή, θα εξελισσόταν σε μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα συζήτηση γύρω από τον βαθμό στον οποίο οι συγκεκριμένες θέσεις τους είναι ορθές ή ευσταθείς. Σε καμία περίπτωση, βέβαια, μια τέτοια συζήτηση δεν θα μπορούσε να καταλήξει στην ηθική απαξίωση του Ολοκαυτώματος, πόσο μάλλον στην καταδίκη των υπαίτιων.

4. Το επιχείρημα του Αμαζονίου.

Πέραν τούτων, η επίκληση των όρων χρήσιμο και απαραίτητο δεν μας λέει πώς να συμπεριφερθούμε σε περίπτωση σύγκρουσης συμφερόντων, αδυναμία που, ούτως ή άλλως, αποτελεί την ακίλλειο πέραν του κανονιστικού ωφελιμισμού¹³. Με άλλα λόγια, μας αφήνει εκτεθειμένους όταν πρέπει να επιλέξουμε μεταξύ δύο καταστάσεων, οι οποίες είναι χρήσιμες – ή, ακόμη χειρότερα, εξίσου χρήσιμες. Η διάσωση των δασών του Αμαζονίου, ας πούμε, είναι παγκοίμως γνωστό πως είναι απαραίτητη για την διατήρηση της ζωής, αφού από αυτά προέρχονται οι μεγαλύτερες ποσότητες οξυγόνου. Για τους λαούς, ωστόσο, που ζουν στα πυκνά δάση του Αμαζονίου, η αποψίλωσή τους μπορεί να φαντάζει χρησιμότερη από την διατήρησή τους, αφού από την εκμετάλλευση των δασών αυτών εξαρτάται η ύπαρξή τους και η ευημερία τους. Η λίμνη της Στυμφαλίας, για να χρησιμοποιήσουμε ένα περισσότερο από παράδειγμα, μέχρι να αποξηρανθεί και να αποδοθεί ως καλλιεργήσιμη έκταση στους τοπικούς πληθυσμούς, διέθετε την χρησική ηθική αξία που έχει οποιαδήποτε άλλη λίμνη. Κρίθηκε, ωστόσο,

¹³ Roger Trigg, «Moral Conflict», *Mind* 80 (317), 1971, σ. 43.

πως η αποξήρασή της ήταν περισσότερο χρήσιμη από την διατήρησή της¹⁴. Εάν στη συζήτηση που ενδεχομένως έλαβε χώρα προ της λήψης της απόφασης είχαν χρησιμοποιηθεί ηθικά και όχι πολιτικά επιχειρήματα, αναμφίβολα ακόμη θα συζητούσαν οι εμπλεκόμενοι σχετικά με αυτό που κατά τη γνώμη τους είναι περισσότερο χρήσιμο.

5. Το επιχείρημα του νεκρού.

Τέλος, δεν θα έπρεπε να διαφύγει της προσοχής μας η αντίληψη που ελλοχεύει στην αποφαιτική διατύπωση του επιχειρήματος επί του οποίου στηρίζεται η ανθρωποκεντρική προσέγγιση της περιβαλλοντικής ηθικής¹⁵. Συγκεκριμένα, ισχυριζόμενος κανείς πως «ό,τι είναι χρήσιμο και απαραίτητο για το είδος μας έχει ηθική αξία» υπονοεί πως «κάτι που δεν είναι χρήσιμο και απαραίτητο για το είδος μας δεν διαθέτει ηθική αξία». Αυτό, βεβαίως, δεν σημαίνει πως το άχρηστο ή το περιττό στο πλαίσιο του ανθρωποκεντρισμού απαξιούται, απλώς γίνεται αντιληπτό ως ηθικώς αδιάφορο, αφού μοναδική αιτία απόδοσης (σχετικής) ηθικής αξίας σε κάποιο ον είναι η χρησιμότητά του σε σχέση με το μοναδικό ον στο οποίο αναγνωρίζεται απόλυτη ηθική αξία, τον άνθρωπο. Τα δάση είναι χρήσιμα γιατί προσφέρουν στο είδος μας οξυγόνο, αισθητική απόλαυση, ξυλεία, καρπούς, συγκρατούν το νερό της βροχής κ.τ.λ. Ως εκ τούτου οφείλουμε να τα σεβόμεθα όχι καθ' εαυτά, αλλά επειδή υποστηρίζουν την ύπαρξη και την επιβίωση του είδους μας. Εάν, όμως, δεν λειτουργούσαν καθ' αυτόν τον τρόπο και δεν μας ήταν απαραίτητη η ύπαρξή τους, τα δάση θα ήταν ηθικώς αδιάφορα. Μάπως, όμως, η κοινωνική ηθική αναγνωρίζει ηθική αξία και σε όντα που διόλου χρήσιμα δεν είναι για την επιβίωση ή την ευημερία ενός εκάστου ημών ή, γενικώς, του είδους μας;

Ας εξετάσουμε την περίπτωση του νεκρού. Είναι βέβαιον πως ο νεκρός δεν έχει καμία – πρακτική, τουλάχιστον – χρησιμότητα για κανέναν ζωντανό, και πολύ περισσότερο για το είδος μας. Εξίσου βέβαιον είναι πως αναγνωρίζουμε στους νεκρούς ηθική αξία, εκ της οποίας απορρέουν οι ηθικές υποχρεώσεις των ζωντανών προς αυτούς. Θε-

¹⁴ Ενάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, «Περιβαλλοντική Ηθική και Σύγχρονη Ηθική Διανόηση», *Σύγχρονα Ηθικά Προβλήματα, Έγνητρον, Καρταμάτα 2008*, σ. 54.

¹⁵ Ενάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, *Περιβαλλοντική Ηθική: Ο Άρνε Νες και η Βαθιά Οικολογία, Σάκκουλης, Αθήνα – Κομοτηνή 2008*, σσ. 74-75.

ωρείται ηθικώς απαράδεκτο, επί παραδείγματι, να ασχημονεί κανείς επί ενός νεκρού, να τον διαπομπεύει, να χρησιμοποιεί το σώμα του με οποιονδήποτε τρόπο, να τον αφήνει άταφο¹⁶. Και όλα αυτά, παρότι σε τίποτε δεν θα έβλαπτε το κοινωνικό σύνολο κάποια από τις προαναφερθείσες συμπεριφορές. Θα μπορούσε, βέβαια, να ισχυρισθεί κανείς πως ο ίδιος ο νεκρός δεν διαθέτει ηθική αξία, άρα ούτε και εμείς ηθικές υποχρεώσεις έναντι αυτού, διαθέτουν, ωστόσο, ηθική αξία οι οικείοι του, και ως εκ τούτου οφείλουμε να απέχουμε από οποιαδήποτε πράξη θα «προσέβαλε» έναν νεκρό, διότι αυτή θα είχε αντίκτυπο στους οικείους του, έναντι των οποίων στην πραγματικότητα έχουμε ηθικές υποχρεώσεις, και όχι προς το άψυχο σαρκίο. Αυτό θα ίσχυε, εάν δεν απαξιώναμε εξίσου την ανοίκεια συμπεριφορά προς τους αγνώστους ταυτότητες νεκρούς, ή προς εκείνους που στερούνται πλήρως οικείων. Ωστόσο, η μη προσήκουσα συμπεριφορά ακόμη και προς αυτούς απαξιούται ηθικώς. Ως εκ τούτου, στους νεκρούς αναγνωρίζουμε κάποιας μορφής ηθική αξία και, αντίστοιχα, προσγράφουμε στους εαυτούς μας κάποιας μορφής ηθικές υποχρεώσεις, ανεξάρτητα από το γεγονός πως οι νεκροί ενδέχεται να μην είναι διόλου χρήσιμοι ή απαραίτητοι σε κανέναν από εμάς – και στο είδος μας γενικότερα.

Β'. Η βιοκεντρική ηθική

Τις εγγενείς αβελτηρίες του ανθρωποκεντρισμού επιχειρεί να υπερβεί η βιοκεντρική ηθική, η οποία στην ουσία της συνιστά δεοντοκρατική προσέγγιση¹⁷. Η βιοκεντρική περιβαλλοντική ηθική περιβάλλει με απόλυτη αξία την ιδιότητα της ζωής και μόνο¹⁸, και κατά το μάλλον ή ήττον στηρίζεται στο εξής επιχείρημα:

Α. Η ιδιότητα της ζωής χαρακτηρίζεται από απόλυτη ηθική αξία.

Β. Κάποια όντα κατέχουν την ιδιότητα της ζωής.

¹⁶ Rendeln Dundes Alison, «The rights of the dead: autopsies and corpse mismanagement in multicultural societies», *The South Atlantic Quarterly* 100 (4), 2001, σσ. 1006 – 1007.

¹⁷ David Schmidtz, «Are all species equal?», σε David Schmidtz, Elizabeth Willott (επιμ.), *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Oxford University Press, New York 2001, σ. 96.

¹⁸ Kenneth Goodpaster, «On Being Morally Considerable», *Journal of Philosophy* 75, 1978, σ. 310.

Γ. Τα όντα αυτά χαρακτηρίζονται από απόλυτη ηθική αξία.

Οστόσο, τόσο η Α. προκείμενη όσο και η Β. είναι προβληματικές σε τέτοιο βαθμό, ώστε να είναι περίπου αδύνατη η εξαγωγή του συγκεκριμένου συμπεράσματος. Συγκεκριμένα:

1. Η απόλυτη ηθική αξία της ζωής.

Σε ό,τι αφορά στην απόλυτη αξία που η βιοκεντρική ηθική αναγνωρίζει στο αγαθό της ζωής, δεν είναι λίγοι εκείνοι που παρατηρούν πως αυτή, κατά το μάλλον ή ήττον, συνιστά έννοια έντονα προβληματική, σε βαθμό τέτοιο, μάλιστα, ώστε να αποτελεί κενολογία που έχει επιβιώσει μόνο και μόνο επειδή δεν την έχουμε υποβάλει στη βάσανο της κριτικής. Είναι, πράγματι, γεγονός πως τα ηθικά πρόσωπα πολλές φορές, δια των επιλογών τους, δείχνουν να αντιλαμβάνονται τη ζωή όχι ως απόλυτο, αλλά ως σχετικό αγαθό, ως μέσο, δηλαδή, για την επίτευξη κάποιου άλλου σκοπού, ο οποίος θεωρείται υπέρτερος της ζωής¹⁹. Η ελευθερία, η αξιοπρέπεια, η αυτονομία, ενίοτε τίθενται σε υψηλότερη σε σχέση με τη ζωή θέση στην αξιολογική κλίμακα των ηθικών προσώπων, τα οποία, τότε, δείχνουν εντυπωσιακή προθυμία να θυσιάσουν τη ζωή τους προς χάριν των προαναφερθεισών αξιών. Σε αυτό, βέβαια, θα μπορούσε κάποιος εύλογα να παρατηρήσει πως αυτή είναι η στάση των ηρώων και των μαρτύρων, και πως είναι τόσο ιδιαίτερη και σπάνια, ώστε θα ήταν αδύνατον επί αυτής να θεμελιωθεί οποιοδήποτε ηθικό επιχείρημα με γενικευμένο κύρος. Εντούτοις, τα υπόλοιπα ηθικά όντα στο σύνολό τους στρέφουν το βλέμμα τους στους ήρωες και στους μάρτυρες με θαυμασμό, πράγμα που αποδεικνύει πως, τουλάχιστον, δεν τα ξενίζει η αντίληψή αυτών περί της ζωής ως αγαθού με σχετική αξία.

2. Ζωή αδιακρίτως φορέως;

Δεν είναι λίγοι εκείνοι που ισχυρίζονται πως στο πλαίσιο του συγκεκριμένου επιχειρήματος ο όρος ζωή χρησιμοποιείται καταχρηστικά. Για την ακρίβεια, η χρήση του όρου συνιστά γενίκευση και μόνο κατ' αναλο-

¹⁹ T. G. Roupas, «The Value of Life», *Philosophy and Public Affairs* 7 (2), 1978, σσ. 163-164.

γίαν μπορεί να γίνει αποδεκτή²⁰. Και τούτο διότι η έννοια της ζωής δεν μπορεί να είναι η ίδια όταν η ιδιότητα αυτή αποδίδεται σε έναν άνθρωπο, φέρ' επείν, και σε ένα σκουλήκι ή ένα φίδι²¹. Το φίδι, συγκεκριμένα, δεν διαθέτει συνείδηση του εαυτού του μέσα στον χρόνο. Δεν έχει μνήμες του παρελθόντος του, δεν αντιλαμβάνεται με τον ίδιο τρόπο που ένας άνθρωπος το πράττει το παρόν του και, βεβαίως, δεν τρέφει προσδοκίες για το μέλλον του. Δεν διαθέτει, επίσης, κάποια συγκεκριμένη εικόνα του εαυτού του, εικόνα τέτοια ώστε να αντλεί από αυτήν ικανοποίηση, ή να νιώθει δυσαρέσκεια και να σκοπεύει να την αλλάξει. Θα μπορούσαμε να πούμε πως το φίδι απλώς επιβιώνει, ενώ ο άνθρωπος ζει. Για τον λόγο αυτό το οποιοδήποτε φίδι είναι υπό φυσιολογικές συνθήκες υποκαταστήσιμο, ενώ ο οποιοσδήποτε άνθρωπος είναι αναντικατάστατος. Αυτός ακριβώς είναι ο λόγος που θρηνούμε τον θάνατο ενός εφήβου περισσότερο από αυτόν ενός υπερήλικα, και καθόλου τον θάνατο ενός φιδιού. Ο θάνατος στερεί από τον έφηβο πολλές ευκαιρίες να ζήσει, από τον υπερήλικα πολύ λιγότερες, και από το φίδι καμία²². Το φίδι δεν θα μπορούσε να κάνει με τη ζωή του κάτι διαφορετικό από αυτό που έκανε έως τον θάνατό του. *Ceteris paribus* θα συνέχιζε να αντιδρά στα ερεθίσματα που το περιβάλλον του θα του προσέφερε ακριβώς με τον ίδιο τρόπο που ανυδρούσε. Η ανθρώπινη ζωή, αντίθετα, σε κάθε της συγγή αποτελεί ένα απειροσύνολο δυνατοτήτων, μια από τις οποίες είναι και η μη εκμετάλλευση καμίας από αυτές. Είναι, επομένως, προφανές πως όταν αναφερόμαστε στην απόλυτη αξία της ζωής γενικώς, προβαίνουμε σε μία αφαίρεση. Ως εκ τούτου, η πρώτη προκειμένη που δηλώνει πως «η ιδιότητα της ζωής χαρακτηρίζεται από απόλυτη ηθική αξία», διαθέτει τόση αξία, όση ακριβώς μια αφαίρεση μπορεί να έχει.

3. Η πηλάνη της υπεραπλούστευσης.

Για να απαντήσουν στον προβληματισμό αυτό, πολλοί υπέρμαχοι της βιοκεντρικής ηθικής επικαλούνται την ποσοτική και μόνο δια-

20 Nicholas Agar, «Biocentrism and the Concept of Life», *Ethics* 108 (1), 1997, σσ. 147.

21 Nicolas Malebranche, *The Search after Truth: With Elucidations of The Search after Truth*, Cambridge University Press, 1997, σσ. 494-495.

22 Thomas Nagel, «Death», σε Peter Singer (επιμ.), *Applied Ethics*, Oxford University Press, 1986, σσ. 16-18.

φοροποίηση του είδους μας από αρκετά άλλα, αν όχι από όλα, θεωρώντας ασπίρηκτο τον εντοπισμό της όποιας ποιοτικής διαφοράς. Ο πίθηκος σκέπτεται όπως εμείς, απλώς εμείς σκεπτόμαστε ταχύτερα και περισσότερο περίπλοκα. Αν υιοθετούσαμε, ωστόσο, τη συλλογιστική αυτή, θα περιπίπταμε στο σφάλμα της υπεραπλούστευσης (the nothing but fallacy)²³. Θα έπρεπε, δηλαδή, να αποδεχθούμε τη θέση πως ο άνθρωπος δεν είναι τίποτε περισσότερο από έναν άτριχο πίθηκο, ή πως η κοινωνία μας δεν είναι ποιοτικώς διάφορη της κοινωνίας των μελισσών, αλλά μόνο ποσοτικώς, αφού απλώς ενσωματώνει κάποιες επιπρόσθετες δυνατότητες και εμφανίζει μεγαλύτερη ποικιλία στις δομές και στις εκδηλώσεις της²⁴. Είναι όμως μια τέτοια αντίληψη ευσταθής; Όχι παραπάνω από οποιαδήποτε απλούστευση. Διότι από όποια σκοπιά και αν εξετάσει κανείς το ζήτημα, ο άνθρωπος είναι εντελώς διαφορετικό ον από τον πίθηκο, και οι ανθρώπινες κοινωνίες μορφώματα ποιοτικώς διάφορα των κοινωνιών των μελισσών. Οι ομοιότητες και οι αντιστοιχίες που προκύπτουν κατά τους παραλληλισμούς που γίνονται *arguendo* δεν μπορούν να οδηγήσουν σε ταυτίσεις, παρά μόνο εκβιαστικά. Η αντίληψη πως η διαφοροποίηση του ανθρώπου σε σχέση με τον πίθηκο δεν είναι παρά μόνο ποσοτική, η παραδοχή δηλαδή πως ο άνθρωπος δεν είναι τίποτε περισσότερο παρά ένας εξελιγμένος πίθηκος, φαίνεται να αναβαθμίζει οντολογικά τον πίθηκο κατά τρόπο αφύσικο, ενώ παράλληλα υπεραπλουστευτικά υποβαθμίζει τον άνθρωπο²⁵. Η αλήθεια είναι πως η διαφοροποίηση ανάμεσα στα είδη – εκτός από ποσοτική – είναι κυρίως ποιοτική.

4. Σύγκρουση καθηκόντων.

Η αντίληψη πως η ιδιότητα της ζωής είναι στην πραγματικότητα εκείνη που προσπορίζει απόλυτη ηθική αξία στους φορείς της, αδυνατεί να

23 Θεοδόσης Πελεγρίνης, «Η πηλάνη του τίποτε περισσότερο από...», *Λεξικό της Φιλοσοφίας, Ελληνικά Γράμματα*, Αθήνα 2009.

24 Ενάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, *Οικολογική Ηθική, Σάκκουβας*, Αθήνα – Κομοτηνή 2005, σσ. 41-42.

25 Holmes Rolston, «Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World», στο H. Bormann και R. Kettler (επιμ.), *The broken circle: Ecology, Economics, Ethics*, Yale University Press, New Haven, 1999.

μας υποδείξει συγκεκριμένους τρόπους συμπεριφοράς όταν δύο έμβια όντα, όπως πολύ συχνά γίνεται, απειλούν το ένα τη ζωή του άλλου. Στην περίπτωση αυτή έχουμε – στο πλαίσιο της βιοκεντρικής ηθικής – δυο απόλυτες αξίες που μάχονται με σκοπό η μία να εξαφανίσει την άλλη. Κατά τους αμύντορες της βιοκεντρικής αντίληψης, βέβαια, τα υπόλοιπα – πλην του ανθρώπου – έμβια όντα συμμετέχουν στο πλέγμα της ηθικής ερήμην. Διαθέτουν απόλυτη ηθική αξία καθ' εαυτά χωρίς τα ίδια να το γνωρίζουν. Απλώς τα μόνα επί της γης ηθικά πρόσωπα, εμείς οι άνθρωποι που δυνάμεθα να κατανοήσουμε το γεγονός αυτό, είμαστε υποχρεωμένοι να τους την αναγνωρίζουμε, χωρίς παράλληλα τα ίδια να υποχρεούνται να την αντιληφθούν. Υπό την έννοια αυτή, όταν ένα λιοντάρι κυνηγά μια αντιλόπη, οι άνθρωποι ενώπιον των οποίων εκτυλίσσεται η σκηνή δεν έχουν την ηθική υποχρέωση να παρέμβουν προς όφελος της αντιλόπης, άπαξ και τα δυο αυτά όντα μετέχουν ερήμην τους στο πλέγμα της ηθικής. Άλλωστε, η όποια ανθρώπινη παρέμβαση θα διέσωζε ενδεχομένως την ζωή της αντιλόπης, θα έθετε όμως σε κίνδυνο αυτή του λιονταριού, το οποίο έχει την αντιλόπη ως κύρια τροφή του. Αυτό που πράγματι οφείλουν τα ηθικά πρόσωπα να πράττουν δεν είναι να διασώζουν το εκάστοτε θήραμα, αλλά τα ίδια να μην χρησιμοποιούν άλλα έμβια όντα ως θηράματα, διότι στην περίπτωση αυτή παραβλέπουν την απόλυτη αξία που αυτά έχουν ως φορείς ζωής, και τα αντιμετωπίζουν ως μέσα προς την επίτευξη ιδίου οφέλους, άρα ως φορείς σχετικής αξίας. Η διασάφηση αυτή μας βγάζει, πράγματι, από μια δύσκολη θέση, αλλά μόνο πρόσκαιρα. Και τούτο διότι δεν μας υποδεικνύει τι οφείλουμε να πράξουμε όταν ένας άνθρωπος βρίσκεται στην θέση της αντιλόπης. Έχουμε στην περίπτωση αυτή το ηθικό δικαίωμα να διασώσουμε τον συνάνθρωπό μας, ιδίως εάν η παρέμβασή μας θέτει σε κίνδυνο τη ζωή του λιονταριού; Ο Paul Taylor επικαλείται σε περιπτώσεις όπως αυτές την αρχή της μη παρέμβασης (rule of noninterference)²⁶, την οποία ο Τομ Ρέιγκαν (την αποκαλεί αρχή της διατήρησης [rule of preservation] χωρίς, ωστόσο, να διαφοροποιείται

²⁶ Paul Taylor, *Respect of Nature: A theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1989, σσ. 175-176.

ενοσιολογικώς) θεωρεί ηθικό πρόσταγμα²⁷: απλά δεν πρέπει να κάνουμε απολύτως τίποτα. Ωστόσο, η αρχή αυτή έχει δεχθεί τόσο σκληρή κριτική, ώστε το αρχικό δίλημμα να παραμένει: εάν δεν έχουμε καν την επιλογή να επέχουμε, τότε οφείλουμε να πράξουμε κάτι. Τι, όμως; Τίνος όντος η ζωή θα πρέπει να διαφυλαχθεί, του συνανθρώπου μας ή του θηρίου; Και με βάση ποιο κριτήριο, άπαξ και, κατά την βιοκεντρική ηθική, αξιολογικώς και οι δύο ιεραρχούνται ως ισότητες;

Γ'. Η οικοκεντρική ηθική²⁸

Η οικοκεντρική ηθική υιοθετεί μια περισσότερο ρηξικέλευθη προσέγγιση. Θεωρεί πως η οικόσφαιρα είναι εκείνη που διαθέτει απόλυτη ηθική αξία αφού, άλλωστε, τα μεμονωμένα όντα υφίστανται μόνον ως μέρη αυτής της οικόσφαιρας και όχι αυτόνομα, εν κενώ. Ως εκ τούτου:

- A. Το σύνολο της οικόσφαιρας διαθέτει απόλυτη ηθική αξία.
 - B. Τα όντα που την συναπαρτίζουν αντλούν την όποια ηθική τους αξία από το σύνολο.
 - Γ. Η ηθική αξία των όντων είναι σχετική.
- Οι θέσεις του οικοκεντρισμού έχουν, ωστόσο, επικριθεί ως αυθαίρετες και, άρα, αντιεπιστημονικές, ενώ, παράλληλα, τονίζεται πως οδηγούν σε ηθικό ολισμό²⁹ και σε οικολογικό φασισμό.

1. Αυθαίρεσία.

Δεν μπορούμε παρά να επισημάνουμε πως η ηθική αξία – και η αξιολόγηση, γενικότερα – είναι συνυφασμένη με τον αξιολογητή αφού, άλλωστε, αδυνατεί να υφίσταται χωρίς αυτόν. Οι ηθικές αξίες αναδύονται μόνο στο πλαίσιο της σύμβασης που αποκαλούμε ηθική, η οποία έχει ισχύ μόνο στην οργανωμένη ανθρώπινη κοινωνία. Οι άνθρωποι μπορούν να αξιολογούν το περιβάλλον τους, το περιβάλλον, όμως,

²⁷ Tom Regan, «The nature and possibility of an environmental ethic», *Environmental Ethics* 3 (1), 1981, σσ. 31-32.

²⁸ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York 1968, σσ. 224-225.

²⁹ Jenni Kathie, «Western Environmental Ethics: An Overview», *Journal of Chinese Philosophy* 32 (1), 2005, σ. 4.

δεν μπορεί να αξιολογήσει τίποτε: δεν έχει εναλλακτικές λύσεις και δεν μπορεί να επιλέξει. Δεν μπορεί να αισθανθεί την αξία του, ή την αξία άλλων όντων. Υπό την έννοια αυτή η αξία εγκαταβιβεί μόνον στην ανθρώπινη συνείδηση. Ο άνθρωπος στην καλύτερη περίπτωση αντιμετωπίζει έναν κόσμο αποστερημένο από αξίες, αλλά δεκτικό αξιολόγησης. Πάντως, ούτως ή άλλως, ο άνθρωπος νους γεννά τις αξίες και τις αποδίδει στα όντα. Η όποια ηθική αξία αναγνωρίζουμε στη φύση μπορεί να υφίσταται μόνο ως απόρροια της διασκεπτικής δράσης του ηθικού προσώπου, και όχι ως αυθύπαρκτη, μόνιμη ποιότητα του φυσικού κόσμου, αλληλένδετη με την ύπαρξή του. Κατά συνέπεια η αξία αυτή δεν μπορεί να είναι απόλυτη, αφού δεν αποτελεί αναπαλλοτρίωτη ποιότητα του όντος στο οποίο προσγράφεται. Πριν από την εμφάνιση του ανθρώπου στη γη, κανενός είδους αξία δεν νοηκόυσε στη φύση. Ο άνθρωπος είναι ένα νέο σχετικά ον στην βιολογική ιστορία του πλανήτη, και η αξιολόγηση εμφανίστηκε μαζί του. Ο πρώτος άνθρωπος αντιμετώπισε ένα φυσικό περιβάλλον που λειτουργούσε άριστα, παρότι απουσίαζε παντελώς οποιασδήποτε μορφής αξία. Για τους λόγους αυτούς οι αξίες αποτελούν επιγένεση, και διόλου σύμφυτες δεν είναι με τα φυσικά όντα. Η βίωση δεν διαθέτει *per se*, εμείς της αποδίδουμε την όποια ηθική αξία.

2. Οικοφασισμός.

Σύμφωνα με την οπτική που η οικοκεντρική ηθική υιοθετεί, η βιοτική κοινότητα αποτελεί τον μοναδικό κάτοχο απόλυτης ηθικής αξίας. Η αξία των μερών που την συναπαρτίζουν δεν μπορεί παρά να είναι μόνον σχετική, και εξαρτάται άμεσα από τις επιπτώσεις της δράσης τους στην σταθερότητα, ακεραιότητα και ομορφιά της βιοτικής κοινότητας³⁰. Η θέση αυτή διατυπώθηκε από τον Aldo Leopold και υποστηρίχθηκε στην συνέχεια από τον J. Baird Callicott, ως μια προσπάθεια να ανατραπεί πλήρως η παραδοσιακή προσέγγιση του περιβάλλοντος κόσμου από την ηθική σκέψη. Στο πλαίσιο της απόπειρας αυτής απόλυτη αξία αναγνωρίζεται μόνο στην κοινότητα, ενώ ο άνθρωπος αντλεί την δική του (σχετική) ηθική αξία από τον τρόπο με τον οποίο

³⁰ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York 1987, σ. 266.

προωθεί και εξυπηρετεί τα συμφέροντα της κοινότητας αυτής. Η θέση αυτή, βεβαίως, παρά τις αγαθές προθέσεις εκείνων που την υποστήριξαν και συνεχίζουν να την ασπάζονται, δημιουργεί περισσότερα προβλήματα από όσα επεδίωξε να επιλύσει. Εάν, επί παραδείγματι, αναγνωρίσουμε ηθική προτεραιότητα στην ευρύτερη κοινότητα – την οικόσφαιρα – και στα συμφέροντά της, τότε δικαιώνεται ηθικά η θυσία ενός ατόμου – ή και ενός είδους, ακόμη – προς χάριν των συμφερόντων της οικόσφαιρας. Σε έναν πλανήτη, κατά συνέπεια, ο οποίος μαστίζεται από τον ανθρώπινο υπερπληθυσμό που απειλεί συνολικά την οικόσφαιρα και κάθε είδος της ξεχωριστά, η εξολόθρευση ενός σημαντικού μέρους του ανθρώπινου πληθυσμού θα μπορούσε να γίνει αντιληπτή ακόμη και ως ηθικό πρόσταγμα, ώστε να αφ' ενός να διασωθεί και να ευημερήσει το είδος μας που ασφυκτιά, αφ' ετέρου δε να ανακουφισθεί η βιοτική κοινότητα. Αντιλήψεις όπως η παραπάνω, όμως, αφήνουν ελεύθερο το πεδίο στην ανάπτυξη ενός ιδιότυπου μαλθουσιανικού φασισμού, και οδηγούν στη μισανθρωπία, καθώς το ηθικό σύστημα που απορρέει εξ αυτών δεν προστατεύει διόλου τα δικαιώματα του ατόμου.

Δ'. Τα δικαιώματα των ζώων

Σε ένα τοπίο ομηκλώδες και θολό όσο αυτό που μόλις περιγράψαμε, το κίνημα για τα δικαιώματα των ζώων αναζητά σταθερό έδαφος προκειμένου να θεμελιώσει τα επιχειρήματά του. Η ενασχόληση της φιλοσοφίας με το θέμα δεν είναι πρόσφατη, έχει ξεκινήσει εδώ και αιώνες.

Οι Πυθαγόρειοι, ασπάζόμενοι το γενικότερο περί μετεμψύχωσης δόγμα, πίστευαν πως στα ζώα ενοικεί αθάνατη ψυχή, η ίδια που μπορεί να ενοικεί και σε έναν άνθρωπο. Ως εκ τούτου, ο άνθρωπος θα έπρεπε να συμπεριφέρεται σε αυτά όπως και στους συνανθρώπους του, αποφεύγοντας να τα χρησιμοποιεί ακόμη και ως τροφή, εκτός από εκείνα που ήταν κατάλληλα για θυσία³¹. Οι φιλόσοφοι της Στοάς, αντίθετα, θεωρούσαν πως τα ζώα δεν δύνανται να έχουν δικαιώματα «επειδή εξ αιτίας της φύσης τους εξαιρούνται της κοινότητας των

³¹ H. Diels και W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Testimonia et fragmenta*, τ. 1, σ.4:40, Weidmann, Βερολίνο 1951.

έλλογων όντων»³². Αρκετούς αιώνες αργότερα, ο ιερός Αυγουστίνος, υπερασπιζόμενος την ορθή δόξα ενάντια στους Μανιχαίους, υποστηρίζει ακριβώς το ίδιο³³.

Σε ό,τι αφορά στη νεώτερη φιλοσοφία, ο Baumgarten θεωρεί πως ο άνθρωπος έχει ηθικές υποχρεώσεις τόσο προς τα ζώα, όσο και προς το μη έμβιο περιβάλλον του³⁴, κάτι με το οποίο ο Kant διαφωνεί, ισχυριζόμενος πως ακριβώς επειδή τα ζώα στερούνται αυτοσυνειδησίας, αποτελούν απλώς μέσα προς την επίτευξη σκοπών και όχι σκοπούς καθ' εαυτούς, κατά συνέπεια οι θεωρούμενες υποχρεώσεις μας προς αυτά αποτελούν στην πραγματικότητα έμμεσες υποχρεώσεις μας προς την ανθρωπότητα³⁵. Η θέση αυτή του Kant βρίσκει κάθετα αντίθετους τους Schopenhauer³⁶ και Mill³⁷, οι οποίοι πιστεύουν πως η βαναυσότητα του ανθρώπου προς τα ζώα ενέχει καθ' εαυτήν ηθική απαξία, κάτι με το οποίο συντάσσεται στις μέρες μας και ο Hart³⁸. Οι Descartes και Malebranche, αντίθετα, θεωρούν πως τα ζώα αδυνατούν να αισθανθούν οτιδήποτε, κατά συνέπεια είναι αδύνατον η όποια στάση μας έναντι αυτών να λάβει ηθική απόχρωση, να χαρακτηριστεί, δηλαδή, σκληρή, βάνουση κτλ³⁹. Η εντύπωσή μας πως ενίοτε αισθάνονται πόνο, επί παραδείγματι, είναι εσφαλμένη, ισχυρίζεται ο Rouhault: ένα μουσικό όργανο όταν το χρησιμοποιούμε κάνει περισσότερο θόρυβο από ένα ζώο που κραυγάζει, ωστόσο δεν θεωρούμε πως έχει αισθήματα⁴⁰. Ο Hutcheson, αντίθετα, θεωρεί πως τα ζώα μπορούν

32 Max Pohlenz, *Die Stoa, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1948*, σ. 137.

33 Augustine, *The Catholic and Manichaeic Ways of Life*, μετ. D. A. και I. J. Galagher, Washington 1966, XV:91 και XVII:102a, 105.

34 John Passmore, «The treatment of animals», *Journal of the History of Ideas* 36 (2), 1975, σσ. 201-202.

35 Immanuel Kant, *Lectures on Ethics, «Of duties to animals and spirits»*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, σσ. 212-213.

36 Arthur Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, μετ. E. F. J. Payne, Hackett Pub Co., Indianapolis 1965, 2:8, σ. 96.

37 John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, Prometheus Books, New York 2004, II, σ. 534.

38 Herbert Lionel Adolphus Hart, «Legal and Moral Obligation», στο A. I. Melden (επιμ.), *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington, 1966, σσ. 82-83.

39 Nicolas Malebranche, *The Search after Truth: With Elucidations of The Search after Truth*, Cambridge University Press, 1997, σσ. 494-495.

40 Jacques Rouhault, *Entretiens sur laphilosophie, Michel le Petit, Gand 1671*, II, 157.

να διακρίνονται από – τουλάχιστον, στοιχειώδη – ηθική αρετή, αυτήν που μπορούν να διαθέτουν και τα παιδιά⁴¹. Την πεποίθησή του ασπάζεται ο επιφανέστερος των μαθητών του, ο David Hume. Αυτός θεωρεί πως, τόσο απέναντι στα ζώα, όσο και στις γυναίκες αλλά και στους πρωτόγονους ανθρώπους – παρότι η φύση τους δεν τους επιτρέπει να συμμετέχουν ισότιμα στο σύστημα της ηθικής – η συμπεριφορά μας πρέπει «να συνάδει με τους νόμους του ανθρωπισμού, που επιβάλλουν την ευγενική μεταχείριση αυτών των πλασμάτων»⁴². Ο Bentham, προχωρώντας περισσότερο, αναγνωρίζει στα ζώα δικαιώματα στηριζόμενος στο γεγονός πως μπορούν να αισθανθούν πόνο. «Το ερώτημα δεν είναι», γράφει, «εάν μπορούν να συλλογισθούν ή εάν μπορούν να μιλήσουν, αλλά εάν μπορούν να υποφέρουν»⁴³.

Οι παραπάνω είναι μερικές μόνο – οι πλέον χαρακτηριστικές, ίσως – από τις θέσεις που οι φιλόσοφοι κατά καιρούς έχει υιοθετήσει έναντι των ζώων, του ηθικού τους status και των όποιων ηθικών τους δικαιωμάτων. Επιτρέψτε μου να προσθέσω σε όλα αυτά μια σκέψη.

Θεωρώ πως η φράση «δικαιώματα των ζώων» εμπερικλείει αυτό που η φιλοσοφική ορολογία ενίοτε χαρακτηρίζει ως αντίφαση εν τοις όροις. Πιστεύω, δηλαδή, πως η προσπάθεια αναγνώρισης δικαιωμάτων στα ζώα δεν μπορεί να στεφθεί από επιτυχία παρά μόνο εάν επέλθει μια σημαντική μεταβολή στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τον όρο δικαίωμα. Συγκεκριμένα, το οποιοδήποτε δικαίωμα μπορεί να απορρέει είτε από τον νόμο είτε από την ηθική. Η προσπάθεια αναγνώρισης νομικών δικαιωμάτων στα ζώα είναι, προφανώς, εντελώς άστοχη, οπότε οφείλουμε να εστιάσουμε αποκλειστικά και μόνο στα ηθικά δικαιώματα που αυτά μπορεί να διαθέτουν. Πολλοί θεωρούν πως τα ζώα έχουν δικαίωμα στη ζωή ακριβώς επειδή είναι έμβια. Τίποτα δεν θα μπορούσε να είναι περισσότερο εσφαλμένο. Το γεγονός πως κάτι είναι ζωντανό δεν συνιστά επαρκή λόγο ώστε να

41 Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Liberty Fund Inc., New York 2008, *Treatise II*, 7:3.

42 David Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford 1994, III: 145,152.

43 Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, XVII, IV, Basil Blackwell, Oxford 1948.

θεωρήσουμε πως πρέπει να συνεχίσει να ζει. Ο υιός HIV, επί παραδείγματι, συνιστά ζώσα ύπαρξη, ωστόσο δεν του αναγνωρίζουμε το δικαίωμα στη ζωή, αντίθετα κάνουμε ό,τι μπορούμε ώστε να τον εξαφανίσουμε. Το ίδιο συμβαίνει και με εκείνον που έχει επιτελέσει ειδικά εγκλήματα, τον οποίον ενίοτε καταδικάζουμε σε θάνατο. Το γεγονός, επίσης, πως ένα ον μπορεί να αισθανθεί πόνο, δεν συνιστά επαρκή λόγο ώστε να απέχουμε από πράξεις που θα του προκαλέσουν οδύνη. Μπορεί, για παράδειγμα, να πρέπει να τραυματίσουμε ένα ζώο για να γλιτώσουμε έναν συνάνθρωπό μας από τα νύχια του, ή να είμαστε αναγκασμένοι να το σκοτώσουμε για να τραφούμε, εάν δεν υπάρχει άλλη εύκαιρη πηγή τροφής για εμάς. Αυτό που θέλω να πω είναι πως δεν μπορούμε να καταδικάσουμε την πρόκληση οδύνης στα ζώα γενικώς και αδιακρίτως. Αυτό που θα μπορούσαμε αν απαξιώσουμε, ενδεχομένως, είναι η πρόκληση άσκοπης οδύνης. Γενικώς, είναι ατελέσφορο και απλουστευτικό να βλέπουμε τι συμβαίνει γύρω μας, και στη συνέχεια να συνάγουμε από την παρατήρησή μας αυτή ηθικά προστάγματα που προωθούν την διατήρηση της υφιστάμενης κατάστασης. Δεν κάνουμε, στην περίπτωση αυτή, τίποτε περισσότερο από το να περιπίπτουμε στην περίφημη φυσιοκρατική πλάνη.

Πέραν τούτων, ο όρος ηθικό δικαίωμα αποτελεί την συνιστώσα ορισμένων παραμέτρων, τις οποίες δεν πρέπει να παραβλέπουμε. Κατ' αρχάς ο όρος αυτός έχει νόημα μόνο στο πλαίσιο της ηθικής, η οποία αποτελεί σύμβαση που αφορά αποκλειστικά και μόνο σε ηθικά πρόσωπα. Τα ζώα, ωστόσο, δεν αποτελούν ηθικά πρόσωπα, ως εκ τούτου δεν μπορούν να μετέχουν στην εν λόγω σύμβαση. Εκτός αυτού, στην ουσία του όρου δικαίωμα εμπεριέχεται η συνάδειά του με την φύση του όντος στο οποίο το δικαίωμα αυτό αναγνωρίζεται, καθώς και η δυνατότητα του όντος αυτού να αποποιηθεί το εν λόγω δικαίωμα. Τυπότες, το ον πρέπει να μπορεί να συνειδητοποιήσει και να ασκήσει το δικαίωμα αυτό, αλλά, παράλληλα, να διαθέτει την δυνατότητα να μην το πράξει. Τα ζώα, ωστόσο, φαίνεται πως αδυνατούν να συνειδητοποιήσουν τα όποια δικαιώματα είμαστε έτοιμοι να τους αναγνωρίσουμε. Ένα ιγκουάνα, επί παραδείγματι, απλώς ζει, χωρίς να συνειδητοποιεί πως, όσο ζει, ασκεί ένα αναφαίρετο δικαίωμά του. Ενδέχεται να μην

συνειδητοποιεί καν ότι ζει ως ον με συγκεκριμένη ταυτότητα μέσα στον χρόνο. Και, βέβαια, δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να αποποιηθεί το όποιο δικαίωμά του στη ζωή.

Με όλα τα παραπάνω θέλω να πω πως, όταν κάνουμε λόγο για δικαιώματα των ζώων, αυτό που στην πραγματικότητα λέμε είναι πως εμείς θα έπρεπε να συμπεριφερόμαστε κατ' αυτόν τον τρόπο στα ζώα και όχι κατά τον τάδε. Πιο συγκεκριμένα, όταν μιλάμε για το δικαίωμα στη ζωή που έχει μια αρκούδα, ή για το δικαίωμα ενός δελφινιού στο φυσικό του περιβάλλον, ουσιαστικά λέμε πως οι ίδιοι έχουμε την υποχρέωση να προστατεύσουμε ή, έστω, να μην θίξουμε την ζωή της αρκούδας, και να διατηρήσουμε αναλλοίωτο το φυσικό περιβάλλον του δελφινιού, το οποίο του είναι τόσο απαραίτητο για την επιβίωσή του. Πιστεύω πως η συζήτηση για τα ηθικά δικαιώματα των ζώων θα μπορούσε να αντικατασταθεί από μια αντίστοιχη για τις ηθικές υποχρεώσεις που εμείς οι άνθρωποι ενδέχεται να έχουμε έναντι αυτών. Τα ζώα, κατά τη γνώμη πολλών, την οποία και ο ίδιος ασπάζομαι, μπορεί να μην διαθέτουν ηθικά δικαιώματα. Ο άνθρωπος, ωστόσο, ως το μόνο επί της γης ηθικό ον, θα μπορούσε να διαθέτει ηθικές υποχρεώσεις έναντι των ζώων.

Βιβλιογραφία

1. Agar Nicholas, «Biocentrism and the Concept of Life», *Ethics* 108 (1), 1997.
2. Aquinas, T., *Summa Contra Gentiles*, μετ. V. J. Bourke, University of Notre Dame Press, Λονδίνο 1975.
3. Augustine, *The Catholic and Manichaeic Ways of Life*, μετ. D. A. και I. J. Gallagher, Washington 1966.
4. Bentham Jeremy, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Basil Blackwell, Oxford 1948.
5. Bookchin Murray, «The Communalist Project», *Harbinger* 3 (1).

6. Defoe Daniel, *A Journal of the Plague Year*, Penguin Classics, Λονδίνο 2003.
7. Diels H. και W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Βερολίνο 1951.
8. Goodpaster Kenneth, «On Being Morally Considerable», *Journal of Philosophy* 75, 1978.
9. Hart Herbert Lionel Adolphus, «Legal and Moral Obligation», στο A. I. Melden (επιμ.), *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington, 1966.
10. Hume David, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford 1994.
11. Hutcheson Francis, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Liberty Fund Inc., New York 2008.
12. Jenni Kathie, «Western Environmental Ethics: An Overview», *Journal of Chinese Philosophy* 32 (1).
13. Kant Immanuel, *Lectures on Ethics*, «Of duties to animals and spirits», Cambridge University Press, Cambridge 2001.
14. Leopold Aldo, *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York 1987.
15. Lewis Clarence Irving, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court Publishing, 1946.
16. Malebranche Nicolas, *The Search after Truth: With Elucidations of the Search after Truth*, Cambridge University Press, 1997.
17. Meyer K. F., «The natural history of plague and psittacosis», *Public Health Rep* 72 (8), 1957.
18. Mill John Stuart, *Principles of Political Economy*, Prometheus Books, New York 2004.
19. Moore George Edward, *Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1975.
20. Nagel Thomas, «Death», σε Peter Singer (επιμ.), *Applied Ethics*, Oxford University Press, 1986.
21. Passmore John, «The treatment of animals», *Journal of the History of Ideas* 36 (2), 1975.
22. Πελεgrίνης Θεοδόσης, «Η πλάνη του τίποτε περισσότερο από...», *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009.
23. Πελεgrίνης Θεοδόσης, *Άνθρωποι, Ζώα, Μηχανές, Καρδαμίτσα*, Αθήνα 1987.
24. Pohlenz Max, *Die Stoa*, Vandenhoech & Ruprecht, Gottingen 1948.
25. Πρωτοπαπαδάκης Ευάγγελος, «Περιβαλλοντική Ηθική και Σύγχρονη Ηθική Διανόηση», στο *Σύγχρονα Ηθικά Προβλήματα*, Έλυτρον, Καλαμάτα 2008.
26. Πρωτοπαπαδάκης Ευάγγελος, *Οικολογική Ηθική*, Σάκκουλας, Αθήνα – Κομοτηνή 2005.
27. Πρωτοπαπαδάκης Ευάγγελος, *Περιβαλλοντική Ηθική: Ο Άρνε Νες και η Βαθιά Οικολογία*, Σάκκουλας, Αθήνα 2008.

28. Regan Tom, «The nature and possibility of an environmental ethic», *Environmental Ethics* 3 (1), 1981.
29. Rendeln Dundes Alison, «The rights of the dead: autopsies and corpse mismanagement in multicultural societies», *The South Atlantic Quarterly* 100 (4), 2001.
30. Rolston Holmes, «Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World», στο H. Bormann και R. Kettler (επιμ.), *The broken circle: Ecology, Economics, Ethics*, Yale University Press, New Haven, 1999.
31. Rouhault Jacques, *Entretiens sur la philosophie*, Michel le Petit, Gand 1671.
32. Roupas T. G., «The Value of Life», *Philosophy and Public Affairs* 7 (2), 1978.
33. Routley Richard, «Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?», *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, Varna 1973.
34. Ryle Gilbert, *Dilemmas: The Tarner Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge 1954.
35. Schmidtz David, «Are all species equal?», σε David Schmidtz, Elizabeth Willott (επιμ.), *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Oxford University Press, New York 2001.
36. Schopenhauer Arthur, *On the Basis of Morality*, μετ. E. F. J. Payne, Hackett Pub Co., Indianapolis, 1965.
37. Taylor Paul, *Respect of Nature: A theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1989.
38. Trigg Roger, «Moral Conflict», *Mind* 80 (317), 1971.