

Γιάννης Κτενάς

*Τα ζώα και η βάση της ηθικής.
Αλλάζοντας προοπτική με την Τζούντιθ Μπάτλερ*

*Στον Ματίας
και την Μπέτυ, που αγαπούσε τα ζώα*

I.

Θα ξεκινήσω με τρία καρέ.

Μια λαίμαργη γάτα παίρνει από πίσω τον άνθρωπο που τη φροντίζει και που εκείνη τη στιγμή τρώει κάτι στα γρήγορα, προσπαθώντας να του αποσπάσει ένα κομμάτι από το φαγητό του· για να την αποφύγει, ο άνθρωπος αρχίζει να κάνει τον γύρο του τραπεζιού που βρίσκει μπροστά του και η γάτα τον ακολουθεί, γύρω-γύρω, χωρίς να μπορεί να τον φτάσει, μέχρι τη στιγμή που πηδάει πάνω στο τραπέζι και, παίρνοντας τη διαγώνιο, τον προλαβαίνει.

Ένα νεαρό ζευγάρι ζει στο ίδιο σπίτι με δύο γάτους· ο ένας έχει πορτοκαλί προς το καφέ τρίχωμα και κοιμάται πολύ, «σαν μοσχάρι»· το ζευγάρι τον φωνάζει «το μοσχάκι μας»· σταδιακά και με διάφορες αφορμές, αρχίζουν να σκέφτονται πάνω σε αυτή τη φράση και να αναρωτιούνται ποιες είναι στην πραγματικότητα οι διαφορές μιας γάτας και ενός μοσχαριού· φτάνουν στην απόφαση να κόψουν το κρέας.

Ένας όμορφος σκύλος τρώμαζι από τα πασχαλινά πυροτεχνήματα· μαζεύει ενστικτωδώς τα αυτιά και την ουρά του, χαμηλώνει το σώμα του προς το έδαφος και οδηγεί τρέχοντας τη γυναίκα με την οποία συγκατοικεί προς το σπίτι. Λίγες μέρες αργότερα, κατά τη διάρκεια μιας βόλτας για την οποία ανυπομονούσε έχοντας πια ξεχάσει τον ήχο των βεγγαλικών, ο σκύλος αρπάζει με το στόμα του ένα περιστέρι· η γυναίκα μόλις που προλαβαίνει να τον συγκρατήσει και το περιστέρι πετάει μακριά, φοβισμένο και ελαφρά τραυματισμένο.

Ο Γιάννης Κτενάς γεννήθηκε στην Αθήνα το 1991. Τελευταίο του βιβλίο: *Το πρόβλημα της θεμελίωσης των αξιών. Μια κριτική προσέγγιση μέσα από το έργο του Max Weber και του Κορνήλιου Καστοριάδη* (Πόλις, 2022).

Από τις τρεις αυτές ιστορίες, η πρώτη φανερώνει τη σχέση των ζώων με την ανθρώπινη γνώση. Το γεωμετρικό αξίωμα σύμφωνα με το οποίο η πιο σύντομη απόσταση μεταξύ δύο σημείων είναι μια ευθεία φαίνεται να υπάρχει ενσωματωμένο στη σωματική αντίληψη της γάτας για τον χώρο, κάτι το οποίο μπορεί να μας οδηγήσει σε ερωτήματα αναφορικά με το μαθηματικό, και όχι μόνο, επίστασθαι, την κατασκευασιοκρατική ή μη σύστασή του, τη φύση των –εξ ορισμού μη αποδείξιμων– αξιωμάτων.¹ Σε αυτό το κείμενο δεν θα ασχοληθώ με τέτοιου είδους προβλήματα, τα αναφέρω, ωστόσο, για να δείξω ότι η φιλοσοφική σκέψη για το ζήτημα των ζώων σε καμία περίπτωση δεν εξαντλείται στο πεδίο της ηθικής, στο οποίο και θα επικεντρωθώ.

Πράγματι, οι άλλες δύο ιστορίες εγείρουν ερωτήματα ηθικής φύσης: δικαιούμαι να φέρομαι καλά στις γάτες, αλλά όχι στα μοσχάρια; Έχω ηθικές υποχρεώσεις απέναντί τους; Και τι συμβαίνει με τις πολύ συχνά ανταγωνιστικές και βίαιες σχέσεις των ζώων μεταξύ τους; Στις ενότητες που ακολουθούν θα επιχειρήσω να εξετάσω ζητήματα όπως αυτά. Κρατώντας αποστάσεις από την ιδέα πως μπορούμε να διατυπώσουμε μια πλήρως δεσμευτική ηθικοπολιτική θεωρία που να προσφέρει έτοιμες λύσεις σε κάθε πρόβλημα, θα υποστηρίξω αρχικά κάτι που, διατυπωμένο έτσι, μοιάζει μάλλον αυτονόητο: ότι η αφετηρία ή η βάση από την οποία ξεκινά κανείς να σκέφτεται για την ηθική διαμορφώνει σε σημαντικό βαθμό τα συμπεράσματα που θα εξαγάγει σχετικά με τα περιεχόμενα, τα υποκείμενα και τα αντικείμενά της. Αυτό φαίνεται με παραδειγματικό τρόπο από την εξέταση της διαμάχης μεταξύ Καντ και Μπένθαμ για το ζήτημα των ζώων. Στη συνέχεια και συναφώς, θα επιχειρήσω να δείξω ότι η αφετηρία που μας προσφέρει η Τζούντιθ Μπάτλερ μπορεί να αποδειχτεί γόνιμη για έναν κριτικό ηθικό αναστοχασμό, που περιλαμβάνει όχι μόνο τους ανθρώπους αλλά και τα ζώα.

¹ Πρβλ. τον διάλογο του Κορνήλιου Καστοριάδη με τον γάλλο μαθηματικό Αλαίν Κον. Καστοριάδης: «όταν ένα σκυλί κυνηγά έναν λαγό, επιλύει μια διαφορετική εξίσωση» Κον: «Δεν την επιλύει, ακολουθεί μια λύση». Καστοριάδης: «Ναι, εφαρμόζει μια λύση της εξίσωσης που ονομάζεται καμπύλη καταδίωξης, όμως αυτό δεν το ξέρει, απλώς το κάνει...». Κορνήλιος Καστοριάδης, *Διάλογοι*, μτφρ. Εύη Γεροκώστα, Ύψιλον, Αθήνα 2001, σ. 101.

II.

Παρότι σπέρματα μιας ηθικής που συμπεριλαμβάνει τα ζώα μπορούν να βρεθούν ήδη στους πυθαγόρειους –ή, αν μιλήσουμε για διαφορετικές παραδόσεις, στον βουδισμό–, κεντρικό κόμβο αποκρυστάλλωσης του ζητήματος στο πλαίσιο της νεότερης δυτικής φιλοσοφίας αποτελεί, και εδώ, η διαφωνία μεταξύ Καντ και Μπένθαμ.² Η συγκεκριμένη αντιπαράθεση είναι πολύτιμη όχι μόνο λόγω του περιεχομένου της αλλά και της καθαρότητας με την οποία αναδεικνύει αυτό που θέλουμε σ' ένα πρώτο επίπεδο να δείξουμε: ο Καντ και ο Μπένθαμ σίγουρα διαφωνούν ως προς το περιεχόμενο των ανθρώπινων υποχρεώσεων απέναντι στα ζώα και μπορεί κανείς να συμφωνεί περισσότερο με τον έναν ή τον άλλον· σε κάθε περίπτωση, όμως, φαίνεται πως η διαμάχη τους προκύπτει ακριβώς επειδή σκέφτονται την ηθική ξεκινώντας από δύο ριζικά διαφορετικά και σε σημαντικό βαθμό αντιπαρατιθέμενα αφετηριακά σημεία.

Δύσκολα βρίσκει κανείς πιο σαφή φιλοσοφική διατύπωση υπέρ της ανωτερότητας του ανθρώπου απέναντι στα ζώα από εκείνη του Καντ στο δοκίμιο «Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων». Διαβάζοντας οιονεί τελεολογικά την ιστορία της *Γενέσεως*, ο φιλόσοφος περιγράφει τέσσερα στάδια στην πορεία προς την ανάπτυξη της ανθρώπινης αυτοσυνείδησης και ηθικής. Στο τέταρτο και τελευταίο, ο άνθρωπος «κατάλαβε [...] πως αυτός κυρίως είναι ο σκοπός της Φύσης και κανένα από τα όντα που ζουν απάνω στη γη δεν θα μπορούσε να του διεκδικήσει τούτο το πρωτείο. Την πρώτη φορά που είπε στο πρόβατο: *το μαλλί που φορείς σου το 'δωσε η Φύση όχι για σένα, αλλά για μένα*, του το πήρε και το φόρεσε (στ. 21) και συνειδητοποίησε ένα προνόμιο που το είχε από τη φύση του απέναντι σ' όλα τα ζώα· από δω και πέρα πλέον τ'άβλεπε όχι σαν συντρόφους του μέσα στη δημιουργία, αλλά ως αφημένα στη βούλησή του μέσα και όργανα για την πραγματοποίηση των οποιωνδήποτε προθέσεών του».³

² Όχι μόνο, φυσικά, καθώς έχει προηγηθεί μεταξύ άλλων η διαφωνία του Καρτέσιου με τον Κοντιγιάκ. Μάλιστα, η καρτεσιανή σύλληψη των ζώων ως μηχανών θεωρείται από πολλούς κριτικούς στοχαστές κεντρικό σημείο για την πορεία της δυτικής ορθολογικότητας, και ιδίως των εργαλειικών και κυριαρχικών απέναντι στη φύση διαστάσεών της.

³ Ιμμάνουελ Καντ, «Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων», στον τόμο του ίδιου *Δοκίμια*, μτφρ. Ευ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα 1971, σ. 58.

Είναι σαφές, και ο ίδιος ο Καντ υπογραμμίζει στις αμέσως επόμενες γραμμές, ότι αυτή η απόφαση του ανθρώπου προς το πρόβατο, το οποίο συμβολίζει όλα τα ζώα, κρύβει μέσα της την αντίθετη θέση σε ό,τι αφορά τον άνθρωπο: αυτό που μπορώ να πω στο ζώο δεν μπορώ να το πω σε έναν άλλον άνθρωπο, γιατί εκείνος δεν είναι ποτέ (μόνο) όργανο, αλλά και αυτοσκοπός – ιδέα που μας φέρνει πολύ κοντά στη δεύτερη διατύπωση της περίφημης κατηγορικής προσταγής.⁴

Γιατί όμως δεν επιτρέπεται ηθικά να πω στον άνθρωπο αυτό που επιτρέπεται να πω στο ζώο; Με άλλα λόγια, ποια είναι η βάση αυτής της διάκρισης και, κατά συνέπεια, η βάση της καντιανής ηθικής; Με σχετική ασφάλεια μπορούμε να απαντήσουμε ότι πρόκειται για τον Λόγο. Αυτή είναι η θεμελιώδης ρυθμιστική ιδέα, που εξειδικεύεται μέσω του επιχειρήματος ότι στην ηθική κοινότητα, το «βασιλείο των σκοπών», περιλαμβάνονται τα όντα που μετέχουν του Λόγου, και συνεπώς, δεσμεύονται από αυτόν και από την ηθική νομοθέτηση που τους επιβάλλει. Όλα τα έλλογα όντα – αλλά και μόνο τα έλλογα όντα – έχουν νομοθετική βούληση και ως εκ τούτου μπορούν να είναι αυτόνομα, δηλαδή να επιστρέφουν και να κρίνουν αναστοχαστικά τα ελαττήρια των πράξεών τους με βάση τις ηθικές επιταγές που απορρέουν από την καθολική νομοθεσία του Λόγου. Οι άνθρωποι, λοιπόν, στον βαθμό που είναι έλλογα όντα, αποτελούν και δυνάμει αυτόνομα ηθικά υποκείμενα, ενώ τα ζώα όχι.

Λιγότερο πειστικό καθίσταται το σκεπτικό του Καντ, αν εξετάσουμε το ερώτημα γιατί τα ζώα δεν περιλαμβάνονται όχι στα υποκείμενα, αλλά στα «αντικείμενα» της ηθικής, δηλαδή στα όντα που απολαμβάνουν ηθική προστασία. Όλοι και όλες αντιλαμβανόμαστε, ακόμα και διαισθητικά, για ποιον λόγο δεν μπορώ να έχω ηθικές αξιώσεις από έναν λύκο, δεν είναι όμως εξίσου σαφές το γιατί δεν μπορώ να έχω ορισμένες έστω ηθικές υποχρεώσεις απέναντι στον λύκο. Η απάντηση του Καντ, σύμφωνα με την οποία μόνο τα έλλογα όντα είναι αυτοσκοποί, ενώ τα ζώα όχι, κρινόμενη από μια σκοπία εξωτερική του συστήματός του, παρουσιάζεται μάλλον αυθαίρετη και μας επιτρέπει να διαπιστώσουμε ότι ο Λόγος συνιστά τη μη περαιτέρω θεμελιώ-

⁴ «Πράττε έτσι, ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο του άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο». Ιμμάνουελ Καντ, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1984, σ. 81.

σιμη βάση επί της οποίας δομεί το κεφαλαιώδες έργο του.⁵

Υπό αυτό το πρίσμα, είναι χαρακτηριστικό ότι ο Καντ –ο οποίος σε γενικές γραμμές εναντιωνόταν στην κακομεταχείριση των ζώων και συχνά ανέφερε επαινετικά μια ιστορία για τον Λάιμπνιτς, ο οποίος αφότου ολοκλήρωσε τη μελέτη μιας κάμπιας την επέστρεψε σώα και αβλαβή πάνω στο φύλλο όπου βρισκόταν προηγουμένως– θεωρούσε πως την προσεκτική δράση απέναντι στα άλλα έμβια όντα την οφείλουμε όχι στα ίδια, αλλά στον εαυτό μας. Ένας άνθρωπος που πληγώνει αναίτια κάποιον ζώο προσβάλλει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, καθώς σκληραίνει και οδηγεί στον μαρασμό τις ηθικές προδιαθέσεις που θα του επέτρεπαν να εκπληρώσει τις υποχρεώσεις του προς τους υπόλοιπους φορείς του Λόγου.⁶ Θα μπορούσε λοιπόν να πει κανείς πως το γεγονός ότι και τα ζώα συμβαίνει να απολαμβάνουν μια κάποια ηθική προστασία εντός του καντιανού συστήματος σκέψης είναι σε ό,τι αφορά τα ίδια σχεδόν συμπτωματικό: το ζώο προστατεύεται όχι χάριν του εαυτού του, αλλά λόγω των αρνητικών συνεπειών που θα είχε η κακοποίησή του από έναν άνθρωπο στην ηθική στάση του τελευταίου απέναντι στους συνανθρώπους του.



Με ριζικά διαφορετικό τρόπο αναπτύσσεται το ηθικό σκεπτικό του Τζέρεμι Μπένθαμ. Οι αντιθέσεις μεταξύ καντιανισμού και ωφελιμισμού είναι φυσικά γνωστές και δεν εξαντλούνται στο ζήτημα που εξετάζουμε. Μπορούν όμως ενδεχομένως να φωτιστούν από μια νέα οπτική γω-

5 Με κίνδυνο να φανώ υπερβολικά τολμηρός, θα έλεγα ότι ο Καντ διαπράττει εδώ ένα λογικό σφάλμα ή έστω μια λογική λαθροχειρία, ταυτίζοντας αναίτια τα υποκείμενα της ηθικής με όσους εντάσσονται στον κύκλο προστασίας της. Σε αυτή τη βάση, η Christine M. Korsgaard επισημαίνει ότι ο Καντ «συγχωνεύει δύο ελαφρώς διαφορετικές έννοιες του αυτοσκοπού», καθώς μεταβαίνει από την έννοια σύμφωνα με την οποία «αυτοσκοπός είναι κάποιος που μπορεί να δώσει στις αξιώσεις του την ισχύ του νόμου, μέσω της συμμετοχής του στην ηθική νομοθέτηση» – κάτι που πράγματι αληθεύει μόνο για τους ανθρώπους»– στην έννοια κατά την οποία «αυτοσκοπός είναι η βάση των νόμιμων κανονιστικών αξιώσεων» – κάτι που κάλλιστα μπορεί να ισχύει και για τα ζώα. Βλ. Christine M. Korsgaard, *Οικεία πλάσματα. Η καντιανή ηθική και οι υποχρεώσεις μας προς τα ζώα*, μτφρ. Κ. Αλεξίου, Κυαναυγή, Αθήνα 2021, σ. 25. Βλ. και σ. 32: «η αυτονομία μάς δίνει τη δυνατότητα να θέσουμε την [ηθική] απαίτηση, δεν είναι αυτή όμως ο λόγος της απαίτησης».

⁶ Ο.π., σ. 18.

νία, αν θέσουμε το ερώτημα περί της βάσης πάνω στην οποία ορθώνεται η ωφελιμιστική ηθική φιλοσοφία. Πρόκειται για την ωφέλεια, που συνίσταται στον καλύτερο δυνατό συνδυασμό αποκόμισης ευχαρίστησης και αποφυγής του πόνου. Όμως, πόνο και ευχαρίστηση βιώνουν προφανώς και τα ζώα. Έτσι, δεν είναι καθόλου τυχαίο που ο Μπένθαμ τα συμπεριλαμβάνει στην ηθική του θεώρηση. Σε ένα διάσημο χωρίο, στο οποίο απαντά ευθέως στον Καντ, σημειώνει:

Μπορεί να έρθει μια μέρα που και η υπόλοιπη ζωική δημιουργία θα αποκτήσει εκείνα τα δικαιώματα που δεν θα μπορούσε να τα έχει αποστερηθεί παρά μόνο με το χέρι της τυραννίας. Οι Γάλλοι ανακάλυψαν ήδη ότι το μαύρο χρώμα του δέρματος δεν συνιστά λόγο για να εγκαταλείπεται ένα ανθρώπινο ον στα καπρίτσια ενός βασανιστή χωρίς αποκατάσταση. Μπορεί να έρθει μια μέρα που θα αναγνωρίσουμε ότι ο αριθμός των ποδιών, το τρίχωμα του δέρματος ή η απόληξη του ιερού οστού αποτελούν λόγους εξίσου ανεπαρκείς για την εγκατάλειψη ενός ευαίσθητου όντος στην ίδια μοίρα. Τι άλλο θα μπορούσε να σκιαγραφήσει το ανυπέρβλητο όριο; Είναι η ικανότητα του Λόγου ή ενδεχομένως η ικανότητα της ομιλίας; Όμως ένα ενήλικο άλογο ή σκυλί είναι ένα ασύγκριτα πιο ορθολογικό ζώο με το οποίο μπορεί να αλληλεπιδράσει κανείς σε σύγκριση με ένα βρέφος μιας ημέρας ή μιας βδομάδας ή και ενός μήνα. Αλλά ας υποθέσουμε ότι δεν είχαν έτσι τα πράγματα, τι ρόλο θα έπαιζε αυτό; Το ερώτημα δεν είναι αν μπορούν να συλλογιστούν, ούτε αν μπορούν να μιλήσουν, αλλά αν μπορούν να υποφέρουν.⁷

Εντυπωσιακό δεν είναι μόνο ότι ο Μπένθαμ συνδέει την καταπίεση των ζώων με την καταπίεση των μαύρων –και άρα τον ειδικισμό με τον ρατσισμό, όπως θα λέγαμε αργότερα στη γλώσσα μιας διαθεματικής προσέγγισης– αλλά και ότι παρακάμπτει τα εκλεπτυσμένα ηθικά επιχειρήματα του Καντ με μια κίνηση μετατόπισης: ακόμα και αν ισχύει ότι τα ζώα δεν μιλάνε και δεν κάνουν συλλογισμούς, πράγμα αμφίβολο, αυτό δεν μας ενδιαφέρει, γιατί το ζήτημα της ηθικής πρέπει να τεθεί σε τελείως άλλη βάση. Κρίσιμο ηθικά είναι το κατά πόσον ένα ον μπορεί να βιώσει οδύνη και ευχαρίστηση, όχι το αν μετέχει του βασιλείου των σκοπών. Δεν προκαλεί λοιπόν έκπληξη που ο Μπένθαμ θεωρείται ένας από τους θεμελιωτές των δικαιωμάτων των ζώων, ούτε που πολ-

⁷ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789, κεφ. 17, σημ. 122.

λοί ηθικοί φιλόσοφοι οι οποίοι ασχολούνται με τα ζώα έχουν ωφελιμιστικές καταβολές.

Βέβαια, στόχος μας εδώ δεν είναι να βυθιστούμε στο σύμπαν του ωφελιμισμού και τα προβλήματά του, από τα οποία ένα κλασικό συνίσταται στο τι συμβαίνει αν μια ολόκληρη κοινότητα λαμβάνει ιδιαίτερα μεγάλη ευχαρίστηση από μια πράξη που διαισθητικά κρίνουμε ως ανήθικη και που βλάπτει ένα μόνο άτομο. Αυτό που μας ενδιέφερε να αναδείξουμε μέσα από τη συνοπτική αποτύπωση της κλασικής διαμάχης καντιανισμού-ωφελιμισμού για το ζήτημα των ζώων ήταν ότι τα ηθικά συστήματα και, ευρύτερα, οι ηθικές θεωρήσεις εκκινούν από ρητές ή άρρητες και συχνά ασυμβίβαστες συλλήψεις για το στοιχείο ή τα στοιχεία που αξιολογούνται ως θεμελιώδη για τις κανονιστικές μας υποχρεώσεις, τους φορείς και τα αντικείμενά τους. Μπορούμε έτσι, κάνοντας ένα άλμα αιώνων, να περάσουμε τώρα σε μια θεωρητικό που εκκινεί από τελείως διαφορετικές βάσεις, όμως το έργο της μπορεί να συνδεθεί με τους προβληματισμούς μας αποδίδοντας καρπούς.

III.

Στο διάστημα δοκίμιό της «Βία, πένθος, πολιτική», που γράφεται στον απόηχο των γεγονότων της 11ης Σεπτεμβρίου στις ΗΠΑ, η αμερικανίδα φιλόσοφος και θεωρητικός του φύλου Τζούντιθ Μπάτλερ επιχειρεί να προτάξει τις έννοιες της οδύνης, της απώλειας και της τρωτότητας, προκειμένου να σκεφτεί εκ νέου την πολιτική αλλά και την ηθική. Σε μια συγκυρία σημαδεμένη από απώλειες και από μια διάχυτη οδύνη που διακόπηκε απότομα με απόφαση του αμερικανού προέδρου, ο οποίος κήρυξε το τέλος του δημόσιου πένθους και την ανάληψη έκτακτων στρατιωτικών δράσεων για την καταπολέμηση της τρομοκρατίας, η Μπάτλερ επιστρέφει σε ερωτήματα όπως τι σηματοδοτεί ο χαμός ενός αγαπημένου προσώπου και ποιες ζωές είναι άξιες πένθους, με απώτερο στόχο να οραματιστεί «την πιθανότητα μιας κοινότητας στη βάση της τρωτότητας και της απώλειας».⁸

Σύμφωνα με τη φιλόσοφο, το ότι πονάμε ανυπόφορα όταν χάνου-

⁸ Τζούντιθ Μπάτλερ, «Βία, πένθος, πολιτική», στον τόμο της ίδιας *Ευάλωτη ζωή. Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*, μτφρ. Μ. Λαλιώτης, Κ. Αθανασίου, Νήσος, Αθήνα 2009, σ. 67.

με κάποιον, το ότι η απώλεια μας μεταμορφώνει με τρόπους που δεν μπορούμε να προβλέψουμε, όπως και το ότι συχνά δεν είμαστε σε θέση να προσδιορίσουμε τι ακριβώς ήταν αυτό που απωλέσαμε μαζί με το αγαπημένο μας πρόσωπο, φανερώνουν κάτι σημαντικό για το ποιοι και το ποιες είμαστε. Πιο συγκεκριμένα, αποκαλύπτουν τον συγκροτητικό ρόλο που έχουν για τη διαμόρφωση του υποκειμένου οι δεσμοί του με τους άλλους. «Ποιος “είμαι” χωρίς εσένα; Όταν χάνουμε κάποιους από τους δεσμούς που μας έχουν συγκροτήσει, τότε δεν ξέρουμε ποιοι είμαστε και τι να κάνουμε. Σε ένα επίπεδο, νομίζω πως εγώ έχω χάσει “εσένα”, μόνο και μόνο για να ανακαλύψω ότι και “εγώ” επίσης έχω μετατραπεί σε αγνοούμενο».⁹

Πρέπει να επιμείνουμε στην ιδιαίτερη σημασία αυτών των «δεσμών που μας έχουν συγκροτήσει». Η Μπάτλερ δεν λέει απλώς ότι οι σχέσεις που μας ενώνουν με τους άλλους είναι εξαιρετικά κρίσιμες· αντλώντας στοιχεία από πολλές και, όπως αναγνωρίζει η ίδια, ενίοτε δύσκολα συμβιβάσιμες θεωρητικές παραδόσεις, μεταξύ των οποίων η εγγελιανή φιλοσοφία της αναγνώρισης,¹⁰ η ψυχανάλυση και η θεωρία της μεταβίβασης,¹¹ και ο ηθικός στοχασμός του Λεβινάς,¹² η Μπάτλερ υποστηρίζει ότι το εγώ δεν μπορεί καν να προκύψει χωρίς το εσύ. Με άλλα λόγια, το υποκείμενο αναδύεται χάρη στη μεσολάβηση του άλλου, που είναι πάντοτε ένας κοινωνικός άλλος. Δεν μπορώ καν να υπάρξω, αν δεν υπάρχει ο άλλος και συνεπώς τελώ πάντοτε σε μια σχέση αμφίσημης εξάρτησης και μάλιστα «δουλείας» απέναντι στους άλλους.¹³ «Ας το παραδεχτούμε. Ο καθένας μας διαλύει τον άλλον. Και χωρίς αυτό κάτι μας λείπει».¹⁴

Υφίστανται οντολογικές βάσεις γι' αυτή τη συνθήκη της αλλη-

⁹ Ο.π., σ. 70.

¹⁰ Βλ. Τζούντιθ Μπάτλερ, *Λογοδοτώντας για τον εαυτό*, μτφρ. Μ. Λαλιώτης, Εκκρεμές, Αθήνα 2009, σ. 46-52. Είναι πάντως κρίσιμο να σημειωθεί ότι, κατά την Μπάτλερ, η εκ μέρους της επίκληση της εγγελιανής φιλοσοφίας συνεπιφέρει και μια τροποποίηση στην τελευταία, καθώς για την ίδια μέσα από τη διαλεκτική της αναγνώρισης τελικά δεν συναντώ στον άλλον τον εαυτό μου, αλλά τροποποιούμαι εσωτερικά από εκείνον.

¹¹ Ο.π., σ. 82-106.

¹² Βλ. Τζούντιθ Μπάτλερ, «Ευάλωτη ζωή», στον τόμο *Ευάλωτη ζωή. Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*, ό.π., σ. 203-232.

¹³ Τζ. Μπάτλερ, «Βία, πένθος, πολιτική», ό.π., σ. 71.

¹⁴ Ο.π., σ. 72.

λεξάρτησης. Σύμφωνα με τη θεώρηση που η Μπάτλερ στο βιβλίο της *Frames of War* αποκαλεί «νέα σωματική οντολογία»,¹⁵ η καταστατική για το υποκείμενο αλληλεξάρτηση προκύπτει από την κοινή τρωτότητα και επισφάλεια που χαρακτηρίζει το ανθρώπινο ον ήδη από τη γέννησή του.¹⁶ Το βρέφος έρχεται σε έναν κόσμο στον οποίο δεν θα μπορούσε ποτέ να επιβιώσει, αν δεν μεσολαβούσε ένα «δίκτυο από χέρια» που το φροντίζει, το διασώζει, εξασφαλίζει ότι το σώμα του, διαρκώς υποκείμενο στη δυνατότητα να τραυματιστεί, «να χαθεί, να καταστραφεί ή να παραμεληθεί συστηματικά μέχρι θανάτου»,¹⁷ παραμένει σχετικά ασφαλές και οι ανάγκες του ικανοποιούνται.

Πάνω σε αυτή την ευάλωτη οντολογική συνθήκη θεμελιώνεται και ο πάντοτε αμφίθυμος δεσμός μας με τους άλλους, καθώς χωρίς αυτούς δεν μπορούμε να επιβιώσουμε, ούτε καν να υπάρξουμε ως ξεχωριστά άτομα, ενώ την ίδια στιγμή, ακριβώς λόγω της έντασης της εν λόγω εξάρτησης, είμαστε διαρκώς εκτεθειμένοι στη βία και την εγκατάλειψη εκ μέρους τους. Με τα λόγια της ίδιας της Μπάτλερ, «[η] απώλεια και η τρωτότητα φαίνεται να απορρέουν από το ότι είμαστε σώματα κοινωνικά συγκροτημένα, προσκολλημένα σε άλλους, απειλούμενα από την απώλεια αυτών των προσκολλήσεων, εκτεθειμένα στους άλλους, απειλούμενα από βία εξαιτίας αυτής της έκθεσης».¹⁸

Η τρωτότητα λοιπόν είναι σύμφυτη με την ανθρώπινη ζωή ως τέτοια. Παρότι δεν είναι όλες οι ζωές εξίσου ευάλωτες, παρότι δηλαδή η τρωτότητα και η επισφάλεια είναι άνισα γεωπολιτικά κατανομημένες –γεγονός τεράστιας σημασίας που αποτελεί την αφετηρία για την

¹⁵ Βλ. Γεράσιμος Κακολύρης, «Judith Butler: αλληλεξάρτηση, επισφάλεια και ηθική ευθύνη», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 150-152, σ. 204.

¹⁶ Χρησιμοποιώ χωρίς διάκριση τους όρους τρωτότητα, ευαλωτότητα και επισφάλεια, παρότι η Μπάτλερ στην πορεία του έργου της φαίνεται να τους διαφοροποιεί, κρατώντας την έννοια της *vulnerability* (τρωτότητα/ευαλωτότητα) για να αναφερθεί στο γεγονός ότι «είμαστε ανοιχτοί απέναντι σε έναν κόσμο που δεν είναι πλήρως γνωστός ή προβλέψιμος», στοιχείο όχι εξ ορισμού αρνητικό, και αποδίδοντας στην επισφάλεια αρνητικές συνδηλώσεις. Επιπλέον, διακρίνει στα αγγλικά ανάμεσα σε *precariousness*, δηλαδή στην επισφαλή φύση της ζωής γενικά, και *precarity*, δηλαδή την άνισα διαμοιρασμένη λόγω πολιτικών επισφάλεια. Βλ. επ' αυτού τις πολύ κατατοπιστικές υποσημ. 11 και 12 στο κείμενο του Κακολύρη «Judith Butler: αλληλεξάρτηση, επισφάλεια και ηθική ευθύνη», ό.π., σ. 210.

¹⁷ Ό.π., σ. 205.

¹⁸ Τζ. Μπάτλερ, «Βία, πένθος, πολιτική», ό.π., σ. 68.

κοινωνικοπολιτική κριτική της Μπάτλερ–, κάθε ζωή είναι τρωτή και, συνεπώς, αμφίσημα εξαρτώμενη από άλλες ζωές, οι οποίες αποτελούν προϋπόθεσή της, ενώ και οι ίδιες την προϋποθέτουν.

Εκκινώντας από αυτές τις σκέψεις, η Μπάτλερ προχωρά στη διερεύνηση της δυνατότητας μιας διαφορετικής ηθικοπολιτικής στάσης, η οποία δεν θα εκκινεί από το υποκείμενο νοούμενο ως αυτόνομη και διαχωρισμένη μονάδα, αλλά από έναν σχεσιακό εαυτό που αναγνωρίζει, σέβεται και προσπαθεί να διαφυλάξει τους συγκροτητικούς δεσμούς του με τους άλλους. Συναντάμε εδώ μια «θεμελίωση της ηθικής και της πολιτικής στην τρωτότητα της ανθρώπινης ζωής»¹⁹ ή μια συναγωγή της ηθικής ευθύνης από την «οντολογική κατάσταση της ανθρώπινης αλληλεξάρτησης και τα παρεπόμενά της, που είναι η τρωτότητα και η επισφάλεια».²⁰

Σε αυτό το πλαίσιο, έχει ενδιαφέρον να εξετάσουμε κατά πόσον η βάση από την οποία εκκινεί ο ηθικοπολιτικός στοχασμός της Μπάτλερ –στοχασμός που παίρνει ρητές αποστάσεις από την καντιανή ηθική αυτονομία– διανοίγει τον δρόμο για τη συμπερίληψη και την προστασία μη ανθρώπινων μορφών ζωής. Σε ένα πρώτο επίπεδο, η Μπάτλερ εστιάζει την προσοχή της στην άνισα διαμοιρασμένη ελέω πολιτικών και εξουσιαστικών συνθηκών ευαλωτότητα των ανθρώπινων ζώων,²¹ ενώ οι

¹⁹ Αθηνά Αθανασίου, «Η πολιτική της ευάλωτης ζωής και το αίτημα της κριτικής», εισαγωγή στον τόμο *Ευάλωτη Ζωή. Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*, ό.π., σ. 18. Η Αθανασίου επισημαίνει πάντως πως η Μπάτλερ με αυτή την κίνηση «δεν εισάγει μια νέα οντολογία του ευάλωτου ανθρώπινου σώματος», καθώς κατά την ίδια το μπατλεριανό έργο συνολικά αποσκοπεί στην αποδόμηση των πολιτικών οντολογιών.

²⁰ Γεράσιμος Κακολύρης, «Επισφάλεια, επιτελεστικότητα και πολιτική του δρόμου (για το βιβλίο της Judith Butler *Σημειώσεις για μια επιτελεστική θεωρία της συνάθροισης*)», *φeministiqá*, τχ. 2, καλοκαίρι 2019, διαθέσιμο στο <<https://feministiqá.net/episfaleia-epitelestitikotita-politiki-dromou/>>. Κρατάμε εδώ μια μάλλον επουσιώδη επιφύλαξη για το κατά πόσον η τρωτότητα και η επισφάλεια συνιστούν «παρεπόμενα» της αλληλεξάρτησης ή προϋποθέσεις της.

²¹ Βλ. Chloë Taylor, «The Precarious Lives of Animals. Butler, Coetzee, and Animal Ethics», *Philosophy Today*, τχ. 52, τόμ. 1, άνοιξη 2008, σ. 61–62. Η Ταίηλορ ασκεί κριτική στην επιμονή με την οποία η Μπάτλερ «κατ' επανάληψη αποκλείει τα ζώα από τη σφαίρα του ηθικού ενδιαφέροντος» (σ. 61), παρότι η ίδια η ηθικοπολιτική της θεωρία «φαίνεται ιδιαίτερα κατάλληλη για να σκεφτούμε τα ευάλωτα σώματα, και, συνεπώς, την ηθική των ζώων». Τονίζει μάλιστα το –πράγματι χαρακτηριστικό από αυτή την άποψη– χωρίς στο οποίο η Μπάτλερ σημειώνει: «προτίθεται να αρχίσω, και να τελειώσω, με το ζήτημα του ανθρώπινου (λες και υπάρχει άλλος τρόπος για μας

αναφορές της στα ζώα παραμένουν διάσπαρτες και αποσπασματικές.²² Εντούτοις, η έμφαση που η ίδια αποδίδει στην ενσώματη και ως εκ τούτου ευάλωτη φύση της ζωής καθιστά νοητή, και μάλιστα υπό μία έννοια σχεδόν αναγκαία, την προβληματικοποίηση του αποκλειστικά ανθρώπινου χαρακτήρα της ηθικής.

Πράγματι, αν «αυτό που μας καθιστά ευάλωτες είναι το απλό γεγονός ότι είμαστε ενσώματες»,²³ αν η τρωτότητα είναι «η τρωτότητα της ίδιας της ζωής»,²⁴ και αν «ο πόνος μπορεί να προσφέρει μια εμπειρία ταπεινότητας, τρωτότητας, ευαισθησίας και εξάρτησης»,²⁵ τότε δεν μπορούμε παρά να παρατηρήσουμε ότι τα εν λόγω κρίσιμα για την ηθική μας στάση χαρακτηριστικά τα μοιραζόμαστε σε σημαντικό βαθμό με τα ζώα. Το ζώο, όπως και ο άνθρωπος, είναι ζωντανό στον βαθμό που έχει σώμα και αυτό το σώμα είναι ευάλωτο, ευαίσθητο και εκτίθεται στους κινδύνους του πόνου, του βασανισμού, της πείνας, της στέρησης και του θανάτου. Η επιβίωσή του εξαρτάται από συνθήκες που δεν ελέγχει και που πολύ συχνά επηρεάζονται από την ανθρώπινη δράση. Η κοινή μας τρωτότητα, την οποία η Μπάτλερ φαίνεται να θέτει στα θεμέλια της ηθικής, είναι όντως κοινή, όμως είναι κοινή ανάμεσα σε ανθρώπους και ζώα.

Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο μπορούμε να εντάξουμε το εγχείρημα του Τζέιμς Στανέσκου, ο οποίος, σημειώνοντας πως «το έργο της Μπάτλερ ταλαντεύεται ανάμεσα σε έναν πεισματικό ανθρωποκεντρισμό και σε λαμπρές περιστασιακές διαρρήξεις ενός τέτοιου συστήματος»,²⁶ φροντίζει να αναδείξει χωρία στα οποία η φιλόσοφος φαίνεται να αναγνωρίζει ότι ορισμένες από τις κεντρικές της έννοιες μπορούν πράγματι να συμπεριλάβουν και τα ζώα, όπως άλλωστε και το περιβάλλον: «Αν είναι αλήθεια πως οι άνθρωποι μοιράζονται μια συνθήκη επισφάλειας όχι μόνο μεταξύ τους αλλά και με τα ζώα και με το περιβάλλον, τότε αυτό το συγκροτητικό χαρακτηριστικό του ποιοι “είμα-

να αρχίσουμε ή να τελειώσουμε!)). Βλ. Τζ. Μπάτλερ, «Βία, πένθος, πολιτική», ό.π., σ. 67-68.

²² Βλ. James Stanescu, «Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals», *Hypatia*, τχ. 27, τόμ. 3, καλοκαίρι 2012, σ. 567-582.

²³ C. Taylor, «The Precarious Lives of Animals», ό.π., σ. 61.

²⁴ Τζούντιθ Μπάτλερ, «Ευάλωτη ζωή», ό.π., σ. 223 (δική μου έμφαση).

²⁵ Ό.π., σ. 228.

²⁶ J. Stanescu, «Species Trouble», ό.π., σ. 576.

στε” ακυρώνει την ίδια την έπαρση του ανθρωποκεντρισμού. Με αυτή την έννοια, θέλω να προτείνω την “ευάλωτη ζωή” ως ένα μη ανθρωποκεντρικό πλαίσιο για να εξετάσουμε τι κάνει τη ζωή να έχει αξία». ²⁷ Ο Στανέσκου φτάνει μάλιστα να υποστηρίξει ότι «προκειμένου να βγάξει νόημα, η φιλοσοφία της Μπάτλερ καθιστά αναγκαίο τον αντι-ανθρωποκεντρισμό». ²⁸

Μπορούμε εξάλλου να προχωρήσουμε περισσότερο. Σημειώσαμε παραπάνω ότι στο επίκεντρο της σκέψης της Μπάτλερ τοποθετείται μεταξύ άλλων η έννοια του πένθους. Καθώς η θεωρητικός αντιτίθεται σε έναν ηθικό στοχασμό αποκομμένο από τις πολιτικές, κοινωνικές, οικονομικές και πολιτισμικές νόρμες και τις εξουσιαστικές σχέσεις εντός των οποίων όχι μόνο διαμορφώνονται και τοποθετούνται αλλά και καθίστανται νοητά ή α-νόητα τα εκάστοτε ηθικά προβλήματα, ²⁹ μας καλεί να διερωτηθούμε «ποιες ζωές αξίζει να πενήθσουμε». Σημειώνει ότι το να μη θεωρείται μια ζωή άξια πένθους ισοδυναμεί με το να μη λογίζεται καν ως πραγματική ζωή και στρέφει την προσοχή μας στις πολιτικές που καθιστούν κάποιους θανάτους ορατούς και πενήθσιμους, και, συνεπώς, σημαντικούς, και άλλους αόρατους, μη θρηνησίμους, και ως εκ τούτου σχεδόν μη πραγματικούς. ³⁰

Φυσικά, η Μπάτλερ έχει εδώ κατά νου κυρίως τις ζωές των μεταναστών, των ομοφυλόφιλων, των κουήρ ατόμων, όπως και των θυμάτων των πολέμων που διεξάγουν οι ΗΠΑ – και δικαίως. Ωστόσο, δεν φαίνεται παράλογη η επέκταση αυτού του στοχασμού και στο πεδίο της ζωής των ζώων, καθώς τα ζώα όχι μόνο θρηνούν τα ίδια, ³¹ αλλά επιπλέον ο χαμός τους συνιστά για πολλούς ανθρώπους πηγή ενός δυσβάσταχτου πένθους, που καθίσταται ακόμα πιο αφόρητο από το γεγονός ότι οι κυρίαρχες κοινωνικές και πολιτιστικές νόρμες μοιάζουν να

²⁷ Pierpaolo Antonello και Roberto Farneti, «Antigone’s claim: A conversation with Judith Butler», *Theory & Event*, τχ. 12, τόμ. 1, διαθέσιμο στο «http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v012/12.1.antonello.html», παρατίθεται από τον Stanescu, στο «Species Trouble», ό.π., σ. 576.

²⁸ J. Stanescu, «Species Trouble», ό.π., σ. 571.

²⁹ Βλ. Τζ. Μπάτλερ, *Δογματοτώντας για τον εαυτό*, ό.π., σ. 14 κ.ε. Πρβλ. Α. Αθανασίου, «Η πολιτική της ευάλωτης ζωής και το αίτημα της κριτικής», ό.π., σ. 18-19· Γ. Κακολύρης, «Judith Butler: αλληλεξάρτηση, επισφάλεια και ηθική ευθύνη», ό.π., σ. 204.

³⁰ Τζ. Μπάτλερ, «Ευάλωτη ζωή», ό.π., σ. 224 κ.ε.

³¹ Βλ. C. Taylor, «The Precarious Lives of Animals», ό.π., σ. 62.

το απαξιώνουν, να το υποτιμούν ή και να το καθιστούν αδιανόητο.³² Η αναγνώριση του πένθους των ζώων, αλλά και του πένθους για τα ζώα, μπορεί να αποτελέσει λοιπόν πηγή ανανέωσης του ηθικοπολιτικού μας στοχασμού και αναγνώρισης της προσίδιας αξίας της ζωικής ζωής. Αυτό αφορά κατοικίδια και μη – πράγματι, από τη σκοπιά που μιλάμε εδώ, οι γάτοι δεν διαφέρουν και τόσο από τα μωσχάρια, τα οποία μάλιστα βρίσκονται σε χειρότερη θέση στην κλίμακα της άνισης κατανομής της επισφάλειας.

Τέλος, θα μπορούσαμε να υιοθετήσουμε μια ακόμα πιο τολμηρή ερμηνευτική στάση και να επιμείνουμε στις επεξεργασίες με τις οποίες η Μπάτλερ συσχετίζει τη θεώρησή της για την τρωτότητα με τη φιλοσοφία του Εμμανουήλ Λεβινάς και την ηθική υποχρέωση που μας απευθύνει το πρόσωπο του άλλου. Αν το πρόσωπο που φέρει μέσα του την ηθική εντολή *ου φονεύσεις*, «δεν είναι αποκλειστικά ένα ανθρώπινο πρόσωπο»,³³ αν το πρόσωπο συνιστά μια πάντοτε ανέφικτη αποτύπωση της αγωνίας, της φρίκης και του μαρτυρίου, «μια αναπαράσταση αυτού που δεν μπορεί να ονομαστεί, μια εκφορά που δεν είναι, με την αυστηρή έννοια, γλωσσική», μια «δίχως λέξεις φωνοποίηση της αγωνίας», «ένα είδος ήχου, ο ήχος της γλώσσας καθώς εκκενώνεται από το νόημα της»,³⁴ τότε είμαστε σε θέση να διατυπώσουμε την άποψη ότι η ζωική αγωνία, η οποία εκφράζεται στις φοβισμένες κραυγές ενός ζώου που υποφέρει αποτελεί την *κατεξοχήν* έκφανση του προσώπου, αφού η συγκεκριμένη διαμαρτυρία, εξ ορισμού, δεν μπορεί να λάβει την αρθρώσιμη μορφή λέξεων – κι ίσως γι' αυτό συγκινεί κάποιους και κάποιες από μας τόσο πολύ.³⁵

IV.

³² Βλ. J. Stanescu, «Species Trouble», ό.π., σ. 580.

³³ Τζ. Μπάτλερ, «Ευάλωτη ζωή», ό.π., σ. 208. Η συγγραφέας παραθέτει εν προκειμένω μια φράση του Λεβινάς από το κείμενό του «Peace and Proximity».

³⁴ Τζ. Μπάτλερ, «Ευάλωτη ζωή», ό.π., σ. 209.

³⁵ Αναφερόμαστε εδώ σε μια ερμηνευτικά τολμηρή στάση όχι μόνο γιατί ο Λεβινάς, μιλώντας για τον μη εντελώς ανθρώπινο χαρακτήρα του προσώπου, γνέφει μάλλον προς την κατεύθυνση του ιερού παρά του ζωικού, αλλά και γιατί ο ίδιος φαίνεται να έχει καταθέσει ρητούς προβληματισμούς για το κατά πόσον τα ζώα μπορούν να θεωρηθούν πρόσωπα. «Δεν ξέρω αν ένα φίδι έχει πρόσωπο. Δεν μπορώ να απαντήσω σε αυτή την ερώτηση. Θα χρειαζόταν μια πιο εμπεριστατωμένη ανάλυση.», αναφέρει σε συνέντευξή του.

Βλέπουμε λοιπόν ότι η ηθικοπολιτική μας σκευή δείχνει να μπορεί να εμπλουτιστεί μέσω μιας κίνησης που φέρνει σε επαφή τη σκέψη της Τζούντιθ Μπάτλερ με το ζήτημα των ζώων. Ενδεχομένως, όμως τα πράγματα να μην είναι τόσο απλά – άλλωστε, όταν μιλάει κανείς για την ηθική και την πολιτική, σπανίως είναι. Ολοκληρώνοντας αυτό το κείμενο, θα επισημάνω κάποιους προβληματισμούς που ανακύπτουν σε σχέση, αρχικά, με την ίδια τη θεώρηση της Μπάτλερ και τον τρόπο με τον οποίο θεμελιώνεται και ερμηνεύεται και, στη συνέχεια, με τη δυνατότητα απρόσκοπτης επέκτασης αυτής της θεώρησης στο πεδίο των ζώων. Το εν λόγω κριτικό διάβημα δεν αποσκοπεί στην απόρριψη της αξίας της μπατλεριανής θεωρίας, την οποία εξάλλου προσπάθησα να αναδείξω στις προηγούμενες ενότητες, αλλά σε μια κίνηση διανοητικής εντιμότητας. Δεν θέλω να συγκαλύψω τα τρωτά σημεία ενός επιχειρήματος που σε γενικές γραμμές αποδέχομαι, αλλά αντιθέτως να τα αναδείξω με το βλέμμα στραμμένο στο μέλλον.

Έτσι λοιπόν, σε ένα πρώτο επίπεδο, θα πρέπει να σημειώσω ότι ορισμένες από τις ηθικές συνέπειες που επιχειρεί να αντλήσει η Μπάτλερ από τη θεμελιώδη παρατήρηση περί κοινής ανθρώπινης τρωτότητας δεν φαίνονται να απορρέουν αναγκαστικά από αυτή. Αρχικά, η τρωτότητα, όπως και κάθε άλλο «γεγονός», δεν είναι μονοσήμαντη και μπορεί να δώσει λαβή σε ποικίλες και μάλιστα αντικρουόμενες πολιτικές τοποθετήσεις. Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο, ο Τζωρτζ Σούλμαν λόγου χάρη παρατηρεί ότι ο Τόμας Χομπς δεν συνήγαγε από την ευάλωτη φύση της ανθρώπινης ζωής μια μπατλεριανού τύπου ηθική απόκριση: αντιθέτως, τη χρησιμοποίησε για να υποστηρίξει την αναγκαιότητα του κράτους-Λεβιάθαν.³⁶

Η Μπάτλερ, ωστόσο, φαίνεται να έχει επίγνωση αυτής της δυσκολίας, όταν στην αρχή του δοκιμίου της για τη βία, το πένθος και την πολιτική τονίζει πως «ασφαλώς υπάρχουν διάφοροι τρόποι θέασης της σωματικής τρωτότητας και του καθήκοντος του πένθους, καθώς και διάφοροι τρόποι να απεικονίζουμε αυτές τις συνθήκες στη σφαίρα της πολιτικής».³⁷ Κατά κάποιον τρόπο, μάλιστα, αναγνωρίζει και αναδεικνύει το μη περαιτέρω θεμελιώσιμο της βάσης που η ίδια προτείνει ως

³⁶ George Shulman, «On Vulnerability as Judith Butler's Language of Politics: From Excitable Speech to Precarious Life», *Women's Studies Quarterly*, τχ. 39, τόμ. 1&2, άνοιξη-καλοκαίρι 2011, σ. 227-235.

³⁷ Τζ. Μπάτλερ, «Βία, πένθος, πολιτική», ό.π., σ. 67.

αφετηρία για την ηθικοπολιτική σκέψη, αφού επισημαίνει ότι, «αν δεν υπήρχε καμία αντίθεση σε αυτή τη θέση, τότε δεν θα υπήρχε κανένας λόγος να γραφτεί αυτό το δοκίμιο. Και, αν η αντίθεση σε αυτή τη θέση δεν είχε ορθολογική συνοχή, τότε δεν θα υπήρχε κανένας πολιτικός λόγος να φανταστούμε εκ νέου την πιθανότητα μιας κοινότητας στη βάση της τρωτότητας και της απώλειας».³⁸ Μένοντας μακριά από μια λογική που θα προσπαθούσε να συναγάγει τις «αντικειμενικές» αξίες που πρέπει να διέπουν την κοινωνική ζωή, η Μπάτλερ μετατρέπει την απουσία έσχατης θεμελίωσης σε παραγωγική δύναμη.

Παραμένει, ωστόσο, το ερώτημα κατά πόσον, αφού αποδεχούμε την τρωτότητα ως βάση της ηθικής και αφού τη συλλάβουμε με έναν τρόπο συναφή προς εκείνον της Μπάτλερ, τα κεντρικά επιχειρήματα της φιλοσόφου αποδεικνύονται στέρεα. Για παράδειγμα, ένα πρόβλημα εντοπίζεται, κατά τη γνώμη μου, σε μια πολύ συχνή μετατόπιση που πραγματοποιείται υπόρρητα στα γραπτά της Μπάτλερ: πρόκειται για τη μετατόπιση από την αναγκαιότητα ύπαρξης ορισμένων άλλων που θα διαφυλάξουν το τρωτό μου σώμα, την ευάλωτη ζωή μου και που οι δεσμοί μου μαζί τους θα με συγκροτήσουν ως υποκείμενο, στην ηθική αναγκαιότητα της διαφύλαξης της ζωής κάθε άλλου.

Πράγματι, οι ζωές μας είναι αλληλεξαρτώμενες, οι μοίρες μας αλληλοδιαπλεκόμενες και «το “εγώ” ζει σε έναν κόσμο στον οποίο η εξάρτηση μπορεί να εξαλειφθεί μόνο μέσω της αυτοεξάλειψης».³⁹ Το ζήτημα όμως είναι ότι μπορώ να συνεχίσω να εξαρτώμαι από κάποιους βλάπτοντας ή και καταστρέφοντας κάποιους άλλους – το μίσος εξάλλου και η βία είναι εξίσου συγκροτητικά στοιχεία για τη δόμηση του υποκειμένου.⁴⁰ Μπορεί να μην είμαι σε θέση να σκοτώσω τον Άλλον, αφού έτσι θα έπαυα να υπάρχω και εγώ, υπονομεύοντας τις συνθήκες δυνατότητας της ίδιας μου της ύπαρξης. Μπορώ όμως κάλλιστα να σκοτώσω έναν απλό άλλον και να συνεχίσω να ζω κανονικά, όπως

38 Στο ίδιο (δική μας υπογράμμιση). Πρβλ. και Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, Verso, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2009, σ. 2: «Φυσικά, δεν συνάγεται ότι αν κάποιος προσλάβει μια ζωή ως επισφαλή, θα πάρει την απόφαση να προστατεύσει αυτή τη ζωή ή να εξασφαλίσει τις προϋποθέσεις για τη διατήρηση και την ευδοκίμησή της».

³⁹ Judith Butler, *Η δύναμη της μη βίας*, μτφρ. Γ. Καράμπελας, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2022, σ. 109.

⁴⁰ Βλ. Γεράσιμος Στεφανάτος, «Το μίσος προσδιορίζει απαρχής τη σχέση της ψυχής με τον κόσμο», *Kaboom*, τχ. 7, Δεκέμβριος 2021, σ. 253-274.

φαίνεται από το στοιχειώδες γεγονός ότι οι δολοφόνοι έχουν ταυτότητα και εαυτό, είναι κοινωνικά υποκείμενα που πολύ συχνά επιβιώνουν της εξολόθρευσης του θύματός τους.

Αυτές οι σκέψεις δεν αποβλέπουν, προφανώς, στη θεμελίωση του κυνισμού, αλλά στην κατάδειξη του γεγονότος ότι οι ηθικές συνέπειες που επιθυμεί να αντλήσει η Μπάτλερ από το γεγονός της τρωτότητας, της αλληλεξάρτησης και της συγκροτητικής διαμεσολάβησης του άλλου στη διαμόρφωση του εγώ δεν προκύπτουν άνευ ετέρου σαν συμπεράσματα ενός λογικού συλλογισμού, αλλά απαιτούν περαιτέρω επεξεργασίες και ερμηνευτικές κινήσεις, οι οποίες γίνονται στη βάση αξιακών, ηθικών και πολιτικών δεσμεύσεων ή και διεκδικήσεων. Υπό αυτό το πρίσμα, η Έριν Σ. Γκίλσον δικαίως υπογραμμίζει ότι «το γεγονός της κοινής τρωτότητας δεν επιβάλλει μια ιδιαίτερη ηθική απόκριση, καθιστώντας την αντικειμενικά απαιτητή [...] ούτε μια εμπειρία της τρωτότητας κατ' ανάγκη ωθεί στην ηθική απόκριση. Αντιθέτως, η τρωτότητα βρίσκεται στον πυρήνα μιας κανονιστικής θεωρίας που δίνει προτεραιότητα στην κατανόηση και την κριτική, και μια επαρκής σύλληψη της κοινής επισφάλειας και τρωτότητας αποτελεί τη βάση για ορισμένες κανονιστικές προσδοκίες».⁴¹

Ακόμα πιο περίπλοκα καθίστανται ίσως τα πράγματα αν επιχειρήσει κανείς να εντάξει στο πλαίσιο της συνολικής ηθικής θεώρησης της Μπάτλερ και τα ζώα, όπως κάνει ενίοτε και η ίδια. Αυτό συμβαίνει γιατί, ενώ οι μελετητές του μπατλεριανού έργου ενίοτε εστιάζουν την προσοχή τους αποκλειστικά ή κυρίως στην τρωτότητα ως αφετηριακό σημείο της ηθικοπολιτικής δέσμευσης, και ενώ και η ίδια πολλές φορές την περιγράφει ως τέτοιο, στην πραγματικότητα το επιχείρημά της φαίνεται να αποκτά την ολοκληρωμένη του μορφή μόνο όταν η τρωτότητα γίνεται η βάση για να αναδειχθεί η εξάρτησή του καθενός και της καθεμιάς μας από τη συγκροτητική διαμεσολάβηση των άλλων. Αυτό που με δεσμεύει ηθικά απέναντι στους άλλους δεν είναι μόνο το ότι είμαι τρωτός, αλλά το ότι είμαι τρωτός και, επομένως, εξαρτώμαι από εκείνους ή/δη για να αναδυθώ ως υποκείμενο.

⁴¹ Erin C. Gilson, *The Ethics of Vulnerability. A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2014, σ. 55. Χρωστάω τόσο αυτή τη βιβλιογραφική παραπομπή, όσο και εκείνη που αφορά τον Τζωρτζ Σούλμαν, στο κείμενο του Γεράσιμου Κακολύρη «Judith Butler: αλληλεξάρτηση, επισφάλεια και ηθική ευθύνη», ό.π.

Ισχύει, άραγε, αυτό και για τα ζώα; Με μια πολύ γενική έννοια ενδεχομένως, ναι, καθώς στο πλαίσιο ενός οικοσυστήματος κάθε στοιχείο «εξαρτάται» από τα υπόλοιπα – κάτι που ίσως εξηγεί και την πρόσφατη επιμονή της Μπάτλερ στη σημασία των έμβιων συστημάτων.⁴² Όμως σίγουρα δεν ισχύει με την έννοια της προϋπόθεσης της ύπαρξης των ζώων για τη συγκρότησή μου ως υποκειμένου, η οποία, σύμφωνα με τη θεωρητικό, λαμβάνει χώρα στο πεδίο της γλωσσικής και λογοδοτικής απεύθυνσης.⁴³ Κάποιος μάλιστα θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι η εξάρτησή μου από τα ζώα στο πλαίσιο ενός οικοσυστήματος, όπως και η αλληλεξάρτηση των ζώων μεταξύ τους, περιλαμβάνει και τις βίαιες πράξεις μέσω των οποίων τρεφόμαστε ο ένας από τον άλλον, με μοναδικό όριο αυτή η βία να μη φτάνει σε σημείο να καταστρέψει ολόκληρο το οικοσύστημα.

Τέλος, ανοιχτό παραμένει το ερώτημα της ανθρώπινης ηθικής στάσης σε ό,τι αφορά τις σχέσεις μεταξύ των ζώων, οι οποίες πολύ συχνά χαρακτηρίζονται από βία και σκληρότητα. Όπως τόνισα αναφερόμενος στο έργο του Καντ, δεν μπορούμε να αξιώσουμε από έναν σκύλο να απορρίψει ηθικά την ιδέα να κυνηγήσει ένα περιστέρι, που φοβάται, εξαρτάται και είναι τρωτό σαν τον ίδιο. Την ίδια στιγμή, εξάλλου, η βία και το κυνήγι άλλων ζώων πιθανότατα συνιστούν συγκροτητική προϋπόθεση του είναι-σκύλος. Σε περιπτώσεις σαν κι αυτή, η ανθρώπινη παρέμβαση –ή μη παρέμβαση, που συνιστά εξίσου ηθικά κρίνόμενη πράξη– έρχεται αντιμέτωπη με τη στάθμιση δύο ή περισσότερων αρχών, η οποία δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί με πλήρη επιτυχία βάσει του κριτηρίου της τρωτότητας ούτε βάσει εκείνου της συγκροτητικής προϋπόθεσης – όπως άλλωστε και κανενός άλλου κριτηρίου. Ίσως κα-

⁴² Judith Butler, *Η δύναμη της μη βίας*, ό.π., σ. 64: «[Η]ρέπει να σκεφτόμαστε όχι μόνο τους ανθρώπους, αλλά και τα ζώα· και όχι μόνο τα έμβια πλάσματα, αλλά και τις έμβιες διαδικασίες, τα συστήματα και τις μορφές ζωής». Το ίδιο ενδιαφέρον για τα έμβια όντα και για το περιβάλλον, και μάλιστα με αφετηρία μια σύλληψη της τρωτότητας βρίσκουμε και στο έργο της Κορίν Πελλυσόν. Με αυτή την έννοια, δεν είναι τυχαίες ούτε οι περιστασιακές παραπομπές της φιλοσόφου στο έργο της Μπάτλερ, ούτε η κοινή τους αναφορά στο έργο του Λεβινάς. Βλ. σχετικά και το κείμενο του Μιχάλη Πάγκαλου στο παρόν τεύχος.

⁴³ Τζ. Μπάτλερ, *Λογοδοτώντας για τον εαυτό*, ό.π., σ. 22-40. Με αφορμή αυτή την παρατήρηση, θα μπορούσε εξάλλου να διατυπωθεί και η εξής επιφύλαξη ενάντια στο μπατλεριανό σκεπτικό: έστω ότι με κάποιον δεν με συνδέουν σχέσεις αλληλεξάρτησης· θα σήμαινε άραγε αυτό ότι δεν έχουμε και ηθικές ευθύνες ο ένας απέναντι στο άλλο;

λούμαστε πάντα να θυσιάσουμε κάτι στον βωμό μιας πραγματικότητας ηθικά αντινομικής.

Φαίνεται λοιπόν πως το ηθικοπολιτικό εγχείρημα της Μπάτλερ μπορεί να βρει πεδίο εφαρμογής και στην περίπτωση των σχέσεών μας με τα ζώα· και τα σώματα των ζώων έχουν σημασία. Αυτό, ωστόσο, δεν μπορεί να γίνει χωρίς ορισμένες τροποποιήσεις. Ο τονισμός του στοιχείου της ενσώματης ευαλωτότητας ή της ευάλωτης σωματικότητας παραμένει, οπωσδήποτε, κεφαλαιώδης, ενώ οι αναπτύξεις περί συγκροτητικής διαμεσολάβησης του άλλου μοιάζουν να προσκρούουν σε σημαντικότερες δυσκολίες και, ενδεχομένως, θα πρέπει να συμπληρωθούν ή να αντικατασταθούν μέσω της ανάδειξης στοιχείων όπως ο οίκτος και η συμπόνια, κατά τον τρόπο του Σοπενχάουερ, ή και η αγάπη. Σε κάθε περίπτωση, η περιδιάβαση στο ηθικοπολιτικό σύμπαν της Μπάτλερ είναι κάθε άλλο παρά άγονη, είτε αναφερόμαστε στις ζωές των κουήρ υποκειμένων, είτε σε εκείνες των μεταναστριών, είτε όπως ελπίζω να έδειξα, σε εκείνες των ζώων. Η σκέψη της μας ωθεί να αλλάξουμε προοπτική, αναθεωρώντας κριτικά τα πλαίσια που «οργανώνουν την εμπειρία» μας,⁴⁴ αντιληπτική, συναισθηματική και διανοητική.⁴⁵

⁴⁴ J. Butler, *Frames of War*, ό.π., σ. 3.

⁴⁵ Ευχαριστίες οφείλω στον Κώστα Αλεξίου, τη Βίκυ Ιακώβου, τον Μάκη Κακολύρη, τη Μάρα και τον Δημήτρη Κτενά που διάβασαν προηγούμενες εκδοχές αυτού του κειμένου και με βοήθησαν με πολύτιμες συμβουλές.

ΑΝ ΘΡΩ ΠΟΣ

ΤΕΥΧΟΣ 10
ΙΟΥΝΙΟΣ-ΣΕΠΤΕΜ-
ΒΡΙΟΣ 2023

Αφιέρωμα στα ζώα

ΠΙΕΡ ΠΑΣΣΕ

Βλέμματα στην οδύνη των ζώων

Μετάφραση: Μιχάλης Πάγκαλος

ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ ΛΕΒΙΝΑΣ

Το παράδοξο της ηθικής

Μετάφραση: Χρύσανθος Κωνσταντίνου και Μιχάλης Πάγκαλος

ΧΡΥΣΑΝΘΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ

Τα ζώα στη σκέψη του Εμμανουήλ Λεβινάς

ΜΙΧΑΗΛΗΣ ΠΑΓΚΑΛΟΣ

Τα ζώα και το «ου φονεύσεις»: από τον Σβάιτσερ στον Λεβινάς

ΓΙΑΝΝΗΣ ΚΤΕΝΑΣ

Τα ζώα και η βάση της ηθικής. Αλλάζοντας προοπτική με την Τζούντιθ Μπάτλερ

ΙΩΣΤΑΣ

ΉΛΑΝΟΠΟΥΛΟΣ

Η πολιτική φιλοσοφία και το ζήτημα των ζώων

ΓΩΡΓΟΣ ΗΛΙΑΔΗΣ

Άνθρωποι, Ζώα, Μηχανές, στιγμές του θεωρησιακού λέμματος

ΩΤΗΡΗΣ

ΣΑΤΣΟΥΛΑΚΟΣ

Ώα, γλώσσα και τεχνητή νοημοσύνη

ΙΑΝΝΗΣ

ΓΕΡΠΕΡΙΔΗΣ

Ώα, τεχνολογία και ηθική

Ιοιήματα και Διηγήματα

Ήναλντ Στιούαρτ Τόμας, Νάτασα Κεσμέτη, Δήμητρα Λουκά, Βίκυ Κατσαρού, Δημήτρης Σούνδουρος

Βιβλία, γράμματα & τέχνες

Γενέ Ντεκάρτ, Μάρτιν Χάιντεγκερ, Θέκλα Χ. Καβούνη, Γιώργος Μπάρλας, Μαρώ Τριανταφύλου, Βαγγέλης Χατζηβασιλείου, Ιωάννης Κουτσουσίμος



Ανρί Ρουσώ (1908)

ΓΙΩΡΓΟΣ

ΚΡΑΝΙΔΙΩΤΗΣ

Η περί νου διδασκαλία του αγίου Γρηγορίου Νύσσης

Άσμα ασμάτων, άσμα Δ'

Μετάφραση: ΜΑΡΙΑΝΝΑ ΠΑΠΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ

ΛΑΜΠΗΣ

ΚΑΨΕΤΑΚΗΣ

Ουλαλούμ, Πόε και Σκαρίμπας

ΔΗΜΗΤΡΗΣ

ΜΟΥΡΙΚΗΣ

Θεολογία και ανθρωπολογία στον Γρηγόριο Νύσσης