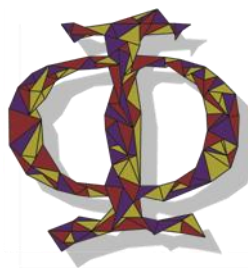




ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ: ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

του Χρύσανθου Κωνσταντίνου

A.M. 219043

Η σκέψη του Ζακ Ντερριντά για τα ζώα

ΜΕΛΗ ΤΡΙΜΕΛΟΥΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΑΚΟΛΥΡΗΣ (επόπτης), επίκ. Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας
(ΕΚΠΑ)

ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας (ΕΚΠΑ)

ΕΥΤΥΧΙΟΣ ΠΥΡΟΒΟΛΑΚΗΣ, επίκ. Καθηγητής, Τμήμα Θεατρικών Σπουδών
(Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου)

Αθήνα 2021



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Χρύσανθος Κωνσταντίνου © 2021 - Με την επιφύλαξη παντός δικαιώματος



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ: ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

του Χρύσανθου Κωνσταντίνου

A.M. 219043

Η σκέψη του Ζακ Ντερριντά για τα ζώα

ΜΕΛΗ ΤΡΙΜΕΛΟΥΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΑΚΟΛΥΡΗΣ (επόπτης), επίκ. Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας
(ΕΚΠΑ)

ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας (ΕΚΠΑ)

ΕΥΤΥΧΙΟΣ ΠΥΡΟΒΟΛΑΚΗΣ, επίκ. Καθηγητής, Τμήμα Θεατρικών Σπουδών
(Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου)

Αθήνα 2021

Στην Κατερίνα

Ευχαριστώ τον επόπτη της διπλωματικής μου εργασίας, επίκουρο Καθηγητή Γεράσιμο Κακολύρη, όλους τους διδάσκοντες και τη Γραμματεία του μεταπτυχιακού προγράμματος ΠΜΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ. Επίσης, ευχαριστώ τους γονείς μου, Κώστα και Μαρίνα, την αδελφή μου, Άννα, και τους πολύ καλούς μου φίλους, Αλέξη και Γιώργο.

Περιεχόμενα

Περίληψη	1
Abstract	2
Εισαγωγή	3-4
 I. Η συνάντηση με τη γάτα	
1. Ο γυμνός Ντερριντά και η μη γυμνή γάτα	5-6
2. Το βλέμμα της γάτας και το αυτοβιογραφικό ερώτημα	6-9
3. Το «animot»	9-10
4. Η άβυσσος που χωρίζει τα ζώα με τον άνθρωπο	10-14
 II. Η συμπεριφορά μας προς τα ζώα	
1. «Σαρκοφαλλογοκεντρισμός»	15-16
2. Μορφές καταπίεσης των ζώων	16-17
3. Η συμπόνια προς τα ζώα	17-19
4. Μορφές συμπόνιας προς τα ζώα: τα δικαιώματα των ζώων	19-21
5. Μορφές συμπόνιας προς τα ζώα: η χορτοφαγία	21-23
 III. Ζώα και φιλοξενία	
A. Η φιλοξενία στον Ντερριντά	
1. Η απροϋπόθετη φιλοξενία	24-25
2. Η υπό όρους φιλοξενία	26-27
3. Η συνδιαλλαγή	27
4. Κριτική	27-28
 B. Η φιλοξενία προς τα ζώα	
1. Το ποίημα «Φίδι»	29-33
 IV. Κριτική στη σκέψη των Ντεκάρτ, Καντ, Λεβινάς, Λακάν και Χάιντεγκερ	
A. Ρενέ Ντεκάρτ	
1. Ο άνθρωπος δεν είναι ορθολογικό ζώο	34-35
2. Τα ζώα δεν έχουν δυνατότητα σκέψης	35-37
3. Τα ζώα δεν έχουν ομιλία	37-39

B. Ιμμάνουελ Καντ

- | | |
|---|-------|
| 1. Τα ζώα δεν έχουν αυτοαναφορικότητα | 40-41 |
| 2. Τα ζώα ως μέσο και όχι ως αυτοσκοπός | 41-43 |
| 3. Ένα εξελικτικό σχήμα | 43-44 |
| 4. Τα έμμεσα καθήκοντα προς τα ζώα | 44-45 |

Γ. Εμμανουέλ Λεβινάς

- | | |
|---|-------|
| 1. Το «πρόσωπο» | 46-48 |
| 2. Τα ζώα έχουν «πρόσωπο»; | 48-53 |
| 3. Η κακομεταχείριση των ζώων και η ηθική μας υποχρέωση | 53-55 |
| 4. Ο Μπόμπυ | 55-56 |

Δ. Ζακ Λακάν

- | | |
|--|-------|
| 1. Το στάδιο του καθρέπτη και το φανταστικό | 57 |
| 2. Το συμβολικό | 58 |
| 3. Το πραγματικό | 59 |
| 4. Ζώο και γλώσσα | 59-61 |
| 5. Η προσποίηση της προσποίησης | 61-62 |
| 6. Η κάλυψη των ιχνών | 62 |
| 7. Κριτική στην κριτική του Ντερριντά στον Λακάν | 62-64 |

Ε. Μάρτιν Χάιντεγκερ

- | | |
|--------------------------------|-------|
| 1. Τα ζώα, ο φτωχός του κόσμου | 65-68 |
| 2. Θάνατος | 68-69 |

Επίλογος 70-73**Βιβλιογραφία** 74-80

Περίληψη

Ο Ζακ Ντερριντά είναι λιγότερο γνωστός αναφορικά με το ερώτημα του ζώου σε σχέση με άλλες πλευρές του έργου του. Ωστόσο, η συμβολή του σε αυτόν τον τομέα της σκέψης είναι καίρια. Η παρούσα εργασία είναι χωρισμένη σε τέσσερα μέρη. Στο πρώτο μέρος εξετάζουμε τη συνάντηση του γυμνού Ντερριντά με τη γάτα του, το βλέμμα της οποίας δεν τον αφήνει αδιάφορο, σε αντίθεση με τη φιλοσοφική παράδοση που δεν ασχολήθηκε με το βλέμμα του ζώου. Στο δεύτερο μέρος αναφέρουμε τις απόψεις του Ντερριντά σχετικά με τη συμπεριφορά των ανθρώπων προς τα ζώα τόσο ως προς τις μορφές καταπίεσης («σαρκοφαλλογοκεντρισμός») που αυτή η συμπεριφορά λαμβάνει, όπως, για παράδειγμα, τα πειράματα από την επιστήμη πάνω στα ζώα, όσο και ως προς τις μορφές συμπόνιας, όπως, για παράδειγμα, τα δικαιώματα των ζώων και η χορτοφαγία, στις οποίες ασκεί κριτική. Στο τρίτο μέρος θα πραγματευτούμε το ζήτημα της παροχής φιλοξενίας στα ζώα. Ο Ντερριντά, γνωστός για το έργο του σχετικά με τη φιλοξενία, δεν αφήνει εκτός φιλοξενίας τα ζώα κι αυτό καθίσταται ιδιαίτερα εμφανές από την ανάλυσή του του ποιήματος «Φίδι» του Ντ. Χ. Λώρενς. Στο τέταρτο μέρος παραθέσουμε την κριτική που άσκησε στους Ρενέ Ντεκάρτ, Ιμμάνουελ Καντ, Εμμανουέλ Λεβινάς, Ζακ Λακάν και Μάρτιν Χάιντεγκερ σχετικά με τον τρόπο που στοχάστηκαν τα ζώα. Συγκεκριμένα, έθεσαν ανυπέρβλητα όρια μεταξύ του ανθρώπου και του ζώου καθιστώντας μάλιστα τα ζώα κατώτερα του ανθρώπου, όρια τα οποία αμφισβητεί ο Ντερριντά στο έργο του.

Λέξεις κλειδιά: Ντερριντά, ζώα, «σαρκοφαλλογοκεντρισμός», ανθρωποκεντρισμός, «animot», δικαιώματα των ζώων, φιλοξενία, φιλοσοφική παράδοση

Abstract

Jacques Derrida is less well known for his views on animals than other aspects of his philosophical work. However, he has contributed considerably to this field of thought. The present work is divided into four parts. In the first part, we examine the encounter of the naked Derrida with his cat, whose gaze on him does not leave him indifferent, in contrast to the philosophical tradition that it has not occupy itself with the gaze of the animal. In the second part, we refer to Derrida's views regarding human behavior towards animals. On one hand, this behavior takes the form of oppression (“carnophallogocentrism”), such as science experiments. On the other hand, it has the form of compassion, such as animal rights and vegetarianism. Derrida criticizes both forms of compassion. In the third part, we discuss the issue of providing hospitality to animals. Derrida is well known for his work on hospitality and he expresses his views about hospitality offered to animals mainly in his analysis of the poem “Snake” by D. H. Lawrence. In the fourth part, we analyze Derrida's critique of Rene Descartes, Immanuel Kant, Emmanuel Levinas, Jacques Lacan and Martin Heidegger with regard to their views about the issue of the animals. Specifically, they set insurmountable boundaries between humans and animals which Derrida disputes.

Key words: Derrida, animal, “carnophallogocentrism”, anthropocentrism, “animot”, rights of animals, hospitality, philosophical tradition

Εισαγωγή

Ο Γάλλος φιλόσοφος Ζακ Ντερριντά (Jacques Derrida, 1936-2004) υποστηρίζει ότι το ερώτημα του ζώντος και του ζώντος ζώου είναι το πιο σημαντικό ερώτημα που έχει εξετάσει κατά καιρούς.¹ Ωστόσο, δεν έχει κάποιο συστηματικό έργο που να καταπιάνεται με το ερώτημα του ζώου. Όμως, παρά την έλλειψη συστηματικού έργου, η συμβολή του Ντερριντά είναι σημαντική στον διεπιστημονικό χώρο σκέψης που ασχολείται με τα ζώα, ο οποίος μπορεί να αποκληθεί «σπουδές ζώου» μεταφράζοντας τους αγγλικούς όρους «animal studies». Η παρούσα εργασία έχει ως σκοπό να πραγματευθεί ένα μέρος της σκέψης του Ντερριντά για τα ζώα.

Στο πρώτο κεφάλαιο θα γίνει αναφορά στη συνάντηση που περιγράφει ο Ντερριντά με τη γάτα του, η οποία τον κοιτάζει ενώ ο ίδιος είναι γυμνός. Ειδικότερα, θα εξεταστεί πώς το βλέμμα της γάτας διαδραματίζει έναν ρόλο στην ταυτότητα του Ντερριντά και πώς αυτή η συνάντηση υπερβαίνει τις κατηγοριοποιήσεις όπως αυτή των ειδών. Παρά αυτή την υπέρβαση των κατηγοριοποιήσεων, ο Ντερριντά επιμένει ότι υπάρχει μια άβυσσος μεταξύ των διαφόρων ειδών, όπως του ανθρώπου με τα «ανώτερα» θηλαστικά. Θέτει μάλιστα ως σκοπό του την εύρεση των πολλαπλών ορίων που χωρίζει τον άνθρωπο με τα ζώα.

Στο δεύτερο κεφάλαιο θα παρατεθούν οι απόψεις του Ντερριντά σχετικά με τη συμπεριφορά μας προς τα ζώα. Αρχικά, θα εξεταστεί η έννοια του «σαρκοφαλλογοκεντρισμού», η οποία αποτελεί νεολογισμό του Ντερριντά. Στη συνέχεια, θα αναφερθούν κάποιες μορφές καταπίεσης των ζώων, όπως τα ζώα που θυσιάζονται στον βωμό της επιστημονικής γνώσης μέσω των πειραμάτων. Σε αυτές τις μορφές καταπίεσης που έχουν οξυνθεί τους τελευταίους δύο αιώνες θα αντιπαρατεθούν μορφές συμπόνιας προς τα ζώα που ομοίως έχουν οξυνθεί στο ίδιο χρονικό διάστημα. Οι μορφές συμπόνιας που θα εξεταστούν είναι τα δικαιώματα των ζώων και η χορτοφαγία, μορφές στις οποίες ο Ντερριντά ασκεί κριτική δίχως όμως να τις απορρίπτει ολοκληρωτικά.

¹ Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, μτφρ. David Wills, Ν. Υόρκη: Fordham University Press, 2008, σ. 34. Στο εξής, θα παραπέμπουμε εντός του κειμένου με παρένθεση, η οποία θα περιλαμβάνει τον τίτλο συντετμημένο (TTA) και τον αριθμό της σελίδας.

Αντικείμενο πραγμάτευσης του τρίτου κεφαλαίου αποτελεί η φιλοξενία προς ζώα. Συγκεκριμένα, θα γίνει μια εισαγωγή στις αντιλήψεις του Ντερριντά για τη φιλοξενία, δηλαδή για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία και θα ασκηθεί κριτική. Αφού ολοκληρωθεί η εισαγωγή, θα εξεταστεί η φιλοξενία στα ζώα. Πρώτα, θα αναφερθεί ο σχολιασμός του ποιήματος «Φίδι» του Ντ. Χ. Λώρενς (D. H. Lawrence) από τον Ντερριντά, στο οποίο εκθέτει κάποιες από τις απόψεις του περί φιλοξενίας των ζώων. Έστερα, θα ερευνηθεί το αν μπορούμε να μιλάμε για φιλοξενία προς τα ζώα από τη στιγμή που μάλλον τα ίδια δεν την αντιλαμβάνονται ως τέτοια.

Στο τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο θα αναλυθεί η κριτική που άσκησε ο Ντερριντά στον τρόπο με τον οποίο ο Ρενέ Ντεκάρτ (René Descartes), ο Ιμμάνουελ Καντ (Immanuel Kant), ο Εμμανουέλ Λεβινάς (Emmanuel Levinas), ο Ζακ Λακάν (Jacques Lacan) και ο Μάρτιν Χάιντεγκερ (Martin Heidegger) προσέγγισαν το ζήτημα του ζώου. Ακριβέστερα, ασκεί κριτική στα όρια που έθεσαν οι εν λόγω στοχαστές μεταξύ των ανθρώπων και των ζώων. Ο Ντερριντά δεν διερωτάται μόνο αν τα ζώα ή κάποια από αυτά κατέχουν τις δυνατότητες που τους αρνήθηκαν οι στοχαστές που μόλις αναφέρθηκαν, αλλά και αν οι άνθρωποι μπορούν να επικαλούνται ότι έχουν αυτές τις δυνατότητες σε μια τόσο καθαρή μορφή όπως υποστηρίζεται.

I. Η συνάντηση με τη γάτα

1. Ο γυμνός Ντερριντά και η μη γυμνή γάτα

Ένα από τα χαρακτηριστικότερα σημεία του έργου του Ντερριντά σχετικά με τα ζώα είναι η συνάντηση του ιδίου με τη γάτα του ενώ αυτός είναι γυμνός. Αφού αντιλαμβάνεται ότι τον βλέπει η γάτα του γυμνό, αισθάνεται ντροπή. Μάλιστα το γεγονός ότι η γάτα δεν θα διστάσει να κοιτάξει το γενετικό του όργανο και δεν θα αποστρέψει το βλέμμα της από δική της ντροπή, εντείνει την ντροπή του Ντερριντά (*TTA*, 4). Γιατί όμως ντρέπεται; Το ζώο δεν είναι γυμνό με την κοινωνικά κατασκευασμένη ανθρώπινη έννοια, διότι το ζώο δεν γνωρίζει την έννοια της γυμνότητας (*TTA*, 5). Έτσι λοιπόν, το ζώο ούτε βλέπει ούτε αισθάνεται τον εαυτό του γυμνό (*TTA*, 5). Εφόσον δεν γνωρίζει την έννοια της «γυμνότητας», τότε δεν βλέπει τον Ντερριντά ως γυμνό. Μπορεί ο άνθρωπος να έχει κατασκευάσει μια ηθική νόρμα σύμφωνα με την οποία η έκθεση της γύμνιας, εκτός κάποιων εξαιρέσεων, είναι ντροπή (*TTA*, 5), αλλά αυτό δεν ισχύει με το κοίταγμα των ζώων. Το ζώο βρίσκεται σε μια μη γυμνότητα επειδή είναι γυμνό και ο άνθρωπος σε μια γυμνότητα επειδή δεν είναι γυμνός (*TTA*, 5). Σύμφωνα με την κοινή λογική λοιπόν ο Ντερριντά αισθάνθηκε άσκοπα ντροπή υποπίπτοντας σε έναν ανθρωπομορφισμό εφόσον απέδωσε στη γάτα κάτι ανθρώπινο.

Ο Ντερριντά μάς καλεί να σκεφτούμε αν η έννοια της «γυμνότητας» είναι μια ουσιώδης διαφορά μεταξύ του ανθρώπου και του ζώου όπως αυτή έχει θεωρηθεί από κάποιους στοχαστές. Η απάντησή μας είναι αρνητική διότι υπάρχουν άνθρωποι οι οποίοι δεν γνωρίζουν την έννοια της «γυμνότητας», όπως τα βρέφη, ή δεν έχουν αυτή την έννοια στο πολιτισμικό τους πλαίσιο. Αν υποστηριχθεί ότι η αντίληψη της γυμνότητας είναι μια ουσιώδης διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώου, τότε πιθανόν οι άνθρωποι των παραδειγμάτων που αναφέρθηκαν θα θεωρηθούν λιγότερο άνθρωποι, άρα θα είναι και πιο ευάλωτοι. Δεν είναι τυχαίο ότι η γυμνότητα των πληθυσμών σε μέρη του κόσμου όπως η Αφρική θεωρήθηκε ως διαφορά μεταξύ αυτών και των «δυτικών» αποικιοκρατών. Συγκεκριμένα, η γυμνότητα θεωρήθηκε σημάδι πρωτογονισμού αυτών των κοινωνιών σε αντίθεση με την «εκσυγχρονισμένη» βικτωριανή «Δύση», παρά το γεγονός ότι η γυμνότητα των αγαλμάτων της

αρχαιότητας θεωρούνταν υπόδειγμα αισθητικής και πολιτισμού.² Γίνεται λοιπόν αντιληπτό ότι η γυμνότητα ως όριο μεταξύ ανθρώπου και ζώου δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα και μπορεί να αποτελέσει νομιμοποιητικό παράγοντα βίας απέναντι σε συγκεκριμένες ομάδες και πληθυσμούς ανθρώπων.

2. Το βλέμμα της γάτας και το αυτοβιογραφικό ερώτημα

Μπορεί το βλέμμα της γάτας να μας θέσει σε μια διαδικασία προβληματισμού ή προσδιορισμού της ταυτότητάς μας; Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο άλλος διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στον προσδιορισμό μας, όπως σημειώνει ο Ντέιβιντ Γουντ (David Wood) ότι γίνομαι συγγραφέας με την προϋπόθεση ότι κάποιος άλλος θα διαβάσουν αυτά που γράφω.³ Παρόμοια άποψη έχει εκφράσει και ο Ζαν-Πωλ Σαρτρ (Jean-Paul Sartre), ο οποίος υποστηρίζει ότι δεν μπορώ να είμαι κάτι αν ο άλλος δεν με αναγνωρίσει ως τέτοιο (για παράδειγμα ως ζηλιάρη), δηλαδή η γνώση του εαυτού μου προϋποθέτει τον άλλο.⁴ Ο αυτοπροσδιορισμός μέσω του άλλου συνδέεται επίσης με το βλέμμα, διότι βλέπουμε τον εαυτό μας μέσω των άλλων. Πόσες φορές έχουμε πράξει με έναν συγκεκριμένο τρόπο επειδή κάποιος/-α μας βλέπει ή αισθανθήκαμε ντροπή επειδή νομίζαμε ότι κάποιος/-α δεν μας έβλεπε, αλλά εν τέλει μας έβλεπε; Ο Ντερριντά το γνωρίζει αυτό και το επεκτείνει στη γάτα του, γι' αυτό λοιπόν κατά την ανάλυση της συνάντησης με τη γάτα του δεν βασίζεται στο πώς συλλαμβάνει εκείνος τη γάτα του, αλλά στο πώς συλλαμβάνει η γάτα του τον ίδιο.⁵ Αναρωτιέται λοιπόν ο Ντερριντά ποιος είναι όταν τον βλέπει η γάτα του γυμνό (*TTA*, 3-4). Για να δοθεί αυτή η απάντηση, ο Ντερριντά δηλώνει ότι θα πρέπει να ρωτηθεί, θεωρητικά, και η γάτα (*TTA*, 6). Πράγματι σκέφτεται κάτι κάποια γάτα όταν μας βλέπει για παράδειγμα να χορεύουμε; Αν σκέφτεται, τι σκέφτεται; Εφόσον εν πολλοίς προσδιοριζόμαστε μέσω των άλλων, ποιοι είμαστε εκείνοι τη στιγμή; Μήπως κάποιες φορές πράττουμε με έναν ορισμένο τρόπο επειδή μας κοιτάζει κάποιο ζώο; Τα ζώα επηρεάζονται από το δικό μας βλέμμα; Σε κάθε περίπτωση η φιλοσοφική παράδοση

² Philippa Levine, «States of Undress: Nakedness and the Colonial Imagination», *Victorian Studies*, τόμ. 50, τχ. 2, 2008, σσ. 189-190.

³ David Wood, «Thinking with cats», στο Matthew Calarco & Peter Atterton (επιμ.), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, Λονδίνο & Ν. Υόρκη: Continuum, 2004, σ. 130.

⁴ Ζαν-Πωλ Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, μτφρ. Κώστας Σταματίου, Αθήνα: Αρσενίδης, 2006, σ. 63.

⁵ David Wood, «Thinking with cats», *ό.π.*, σ. 130.

απέρριψε ή αδιαφόρησε για το γεγονός ότι και μια γάτα ή κάποιο άλλο ζώο μπορεί να κοιτάξει έναν άνθρωπο και να σχηματίσει μια γνώμη γι' αυτόν (ΤΤΑ, 11).

Το γεγονός ότι ο αυτοπροσδιορισμός μου διαμεσολαβείται από το βλέμμα του άλλου, δείχνει την εξουσία που μπορεί να ασκήσει το βλέμμα του άλλου πάνω μου. Για τον Σαρτρ το βλέμμα του άλλου υπονομεύει την υποκειμενικότητα και την ελευθερία μου και με καθιστά αντικείμενο.⁶ Αυτό έχει ως αποτέλεσμα η συνάντηση των ανθρώπων να είναι μια πάλη για κρυφή κυριαρχία.⁷ Προκειμένου ο Σαρτρ να διασαφηνίσει αυτή τη σκέψη, αναφέρει το παράδειγμα ότι κοιτάζει από μια κλειδαρότρυπα κάποιους ανθρώπους που είναι μέσα στο δωμάτιο και με το βλέμμα του τους καθιστά αντικείμενα.⁸ Όμως ξαφνικά εμφανίζεται κάποιος/-α και αντικρίζει τον Σαρτρ που κρυφοκοιτάζει με αποτέλεσμα ο Σαρτρ να βλέπει τον εαυτό του μέσω αυτού/-ής και να αρχίζει να ντρέπεται.⁹ Έτσι λοιπόν ενώ ήταν ο Σαρτρ κυρίαρχος, το βλέμμα του άλλου τον κάνει να αισθάνεται ντροπή διότι μετατρέπεται από ελεύθερο υποκείμενο σε αντικείμενο του άλλου που τον βλέπει και τον κρίνει.¹⁰ Το ίδιο θα μπορούσαμε να πούμε για τη συνάντηση του Ντερριντά με τη γάτα του· ο Ντερριντά μπορεί να αισθάνεται ντροπή με το βλέμμα της γάτας του διότι μετατρέπεται από ελεύθερο υποκείμενο σε αντικείμενο του βλέμματος της γάτας που τον κρίνει. Βέβαια αξίζει να σημειώσουμε ότι ο Ντερριντά παρουσιάζει τη σκηνή με τη γάτα του ως αμοιβαία αναγνώριση, όμως ο Σαρτρ υποστηρίζει ότι δεν μπορεί να υπάρξει αμοιβαιότητα όταν η θέση του ενός υποκειμένου κυριαρχεί έναντι του άλλου υποκειμένου.¹¹ Το υποκείμενο που έχει κυρίαρχη θέση ρίχνει το άλλο υποκείμενο στη θέση του αντικειμένου.¹² Στη συνάντηση του Ντερριντά την κυρίαρχη θέση την έχει ο Ντερριντά ως άνθρωπος έναντι του ζώου. Ωστόσο, αν ο Ντερριντά έχει αποβάλει τους κυρίαρχους λόγους περί ανωτερότητας του ανθρώπου και δεν βλέπει τον εαυτό του ως ανώτερο έναντι του ζώου, τότε πιθανόν να υπάρχει αυτή η αμοιβαιότητα.

Αξίζει να αναφερθεί αυτό το οποίο λέει ο Γουντ για τη σχετικότητα της μορφής του βλέμματος του ζώου. Συγκεκριμένα, το βλέμμα ενός ζώου είναι επηρεασμένο

⁶ Στο ίδιο, σ. 131.

⁷ Στο ίδιο.

⁸ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, μτφρ. Hazel E. Barnes, Ν. Υόρκη: Pocket Books, 1978, σ. 259.

⁹ Στο ίδιο, σ. 260.

¹⁰ Στο ίδιο, σ. 261.

¹¹ Suzanne Guerlac, «Derrida and His Cat: The Most Important Question», *Contemporary French and Francophone Studies*, τόμ. 16, τχ. 5, 2012, σ. 697.

¹² Στο ίδιο.

από τη ζωή του και μπορεί να διαφέρει σε διαφορετικές φάσεις της.¹³ Το ίδιο ισχύει και για το βλέμμα της γάτας που κοιτάζει τον Ντερριντά, το οποίο εκτός των άλλων είναι επηρεασμένο και από τη σχέση της με τον Ντερριντά.¹⁴ Ένα παράδειγμα σχετικά με τη σημασία που έχει η ζωή που βιώνει το ζώο για το βλέμμα του είναι ο ζωολογικός κήπος. Ο Τζον Μπέργκερ (John Berger) υποστηρίζει ότι ο επισκέπτης του ζωολογικού κήπου δεν μπορεί να αντικρίσει πραγματικά το βλέμμα των ζώων διότι είναι συνηθισμένα στις συναντήσεις με τον άνθρωπο και δεν τους τραβάει την προσοχή η παρουσία του με αποτέλεσμα το κοίταγμά τους να είναι φευγαλέο και μηχανικό.¹⁵ Το βλέμμα αυτών των ζώων είναι επηρεασμένο από τη ζωή τους και μπορούμε εξάγουμε συγκεκριμένα συμπεράσματα. Όπως θα δούμε παρακάτω, δεν είναι όλα τα ζώα το ίδιο, έτσι λοιπόν ένα λιοντάρι στο φυσικό του περιβάλλον είναι διαφορετικό από αυτό του ζωολογικού κήπου, αντιστοίχως όλες οι γάτες δεν είναι όπως η γάτα που κοιτάζει τον Ντερριντά και πιθανόν αυτό αποτυπώνεται στο βλέμμα τους. Ο Γουντ εντοπίζει μια χρήσιμη παράμετρο για την καλύτερη κατανόηση του βλέμματος, παράμετρο που δεν είχε λάβει υπόψη του ο Ντερριντά.

Ως κατακλείδα θα εκφράσουμε κάποιον προβληματισμό. Η ιδιαίτερη σημασία που δίνει ο Ντερριντά στο βλέμμα της γάτας μπορεί να οδηγήσει σε μια ιεράρχηση των ζώων. Ο Ντερριντά ψέγει τη φιλοσοφική παράδοση ότι δεν έλαβε υπόψη ότι ένα ζώο μπορεί να κοιτάει τον άνθρωπο, όμως αυτό δεν ισχύει για όλα τα ζώα. Δηλαδή, ενώ το βλέμμα της γάτας γίνεται αντιληπτό από εμάς και μπορεί να μας επηρεάσει, μπορούμε να πούμε το ίδιο και για το βλέμμα του κουνουπιού; Θα μπορούσε ο Ντερριντά να περιγράψει μια τέτοια συνάντηση με ένα κουνούπι; Μάλλον όχι μιας και η επίδραση που μπορεί να έχει το βλέμμα της γάτας πάνω μας δεν είναι η ίδια με του κουνουπιού ή του φυτού που δεν έχει βλέμμα. Αυτό συνεπάγεται ότι τα ζώα όπως το κουνούπι ή τα φυτά είναι κατώτερα; Η απάντηση είναι αρνητική επειδή η θεώρηση ότι το βλέμμα του ζώου συνάδει με μια εγγενή αξία που κατέχει επειδή ασκεί μια επίδραση πάνω μας είναι ανθρωποκεντρική.¹⁶ Είναι ανθρωποκεντρική διότι δίνεται

¹³ David Wood, «Thinking with cats», *ό.π.*, σ. 136.

¹⁴ Στο ίδιο.

¹⁵ John Berger, *Γιατί να κοιτάμε τα ζώα;*, μτφρ. Χριστίνα Βασιλοπούλου, Αθήνα: Κυανανυγή, 2019, σσ. 32-33.

¹⁶ Ανθρωποκεντρισμός είναι όταν ο άνθρωπος θεωρείται ανώτερος από τα υπόλοιπα όντα και τα όντα με τα οποία θεωρεί ότι συγγενεύει ή έχει κάποιο κέρδος τα θεωρεί ανώτερα από τα υπόλοιπα. Περισσότερα σχετικά με τον ανθρωποκεντρισμό βλέπε Matthew Calarco, *Animal Studies: The Key Concepts*, Λονδίνο & Ν. Υόρκη: Routledge, 2020, σσ. 18- 20.

αξία στο εκάστοτε ον με βάση τον άνθρωπο και στην προκειμένη περίπτωση με βάση την επίδραση που έχει το βλέμμα του ζώου πάνω στον άνθρωπο. Η αξία που αποδίδεται στο κάθε ον οφείλει να γίνεται με βάση το ίδιο το ον και όχι τη χρησιμότητα ή τη συγγένεια με τον άνθρωπο, αλλιώς καταλήγουμε στον ανθρωποκεντρισμό. Οπότε, είναι μεν σημαντικό να ανατρέπονται μύθοι που θέλουν το βλέμμα των ζώων αδιάφορο, αλλά η εμμονή σε αυτό πηγάζει από έναν ανθρωποκεντρισμό και οδηγεί σε αυτόν.

3. Το «animot»

Ο Ντερριντά τονίζει ότι αναφέρεται σε μια συγκεκριμένη, πραγματική και όχι σε κάποια αλληγορική γάτα (*TTA*, 6). Δηλαδή δεν αναφέρεται γενικά στις γάτες ή τα ζώα, αλλά σε μια συγκεκριμένη γάτα, η οποία τον είδε γυμνό και του προκάλεσε αυτά τα ερωτήματα (*TTA*, 6). Όταν την αποκαλεί με το όνομά της και αυτή ανταποκρίνεται, δεν ανταποκρίνεται ως εκπρόσωπος τους «είδους» της, αλλά ως η συγκεκριμένη γάτα (*TTA*, 6). Με αυτόν τον τρόπο θέλει να δείξει ότι η κάθε γάτα είναι μια ξεχωριστή οντότητα και για αυτό δεν θα πρέπει να τις ομαδοποιούμε κάτω από την έννοια «γάτα» ή την έννοια «ζώο». Το ίδιο ισχύει και για τα υπόλοιπα ζώα, για αυτό τον λόγο ο Ντερριντά εφευρίσκει μια νέα λέξη το «animot» αντί της λέξης «ζώο».

Η έννοια «ζώο» περιλαμβάνει πλήθος διαφορετικών οργανισμών μεταξύ τους, στο οποίο πλήθος δεν περιλαμβάνεται ο άνθρωπος (*TTA*, 40-41). Με αυτόν τον τρόπο αποσιωπάται η ετερότητα των ζώων και αναδεικνύεται ο άνθρωπος ως ριζικά διαφορετικός και προνομιούχος. Προκειμένου να ξεπεράσει αυτό πρόβλημα ο Ντερριντά επινοεί τη χιμαιρική λέξη «animot». Η λέξη «ζώο» στη γαλλική γλώσσα είναι «animal», ενώ ο πληθυντικός «animaux». Το «animot» είναι μια λέξη στον ενικό αριθμό, ωστόσο στον προφορικό λόγο ακούγεται όπως η λέξη «animaux», η οποία είναι στον πληθυντικό αριθμό. Με αυτόν τον τρόπο ο Ντερριντά επιδιώκει να υπενθυμίσει το πλήθος των διαφορετικών ζώων που υπάρχουν, κι ας είναι η λέξη στον ενικό (*TTA*, 47). Ακόμη, η κατάληξη «mot» παραπέμπει στη λέξη «mot», η οποία σημαίνει «λέξη». Οπότε, με αυτόν τον τρόπο ο Ντερριντά επιθυμεί να δείξει ότι η λέξη «ζώο» είναι απλώς μια λέξη, προϊόν της ανθρώπινης εξουσίας και δεν κουβαλάει κάποια ουσία εντός της (*TTA*, 48). Η απόδοση του ντερριντιανού

νεολογισμού στα ελληνικά καθίσταται μάλλον αδύνατη δεδομένου ότι βασίζεται σε λέξεις της γαλλικής γλώσσας που δεν ευνοούν τη δημιουργία ενός αντίστοιχου νεολογισμού στα ελληνικά. Για αυτό θα χρησιμοποιείται, ανά διαστήματα, η λέξη όπως την εισήγαγε ο Ντερριντά.

Ο Γουντ προσθέτει ότι η λέξη «άνθρωπος» είναι επίσης προβληματική καθώς υπονοείται μια εσωτερική ομοιογένεια που δεν είναι ιδεολογικά ουδέτερη.¹⁷ Ο γενικευτικός όρος «άνθρωπος» αποκρύπτει την ποικιλία που φέρει εντός του,¹⁸ ενδεικτικά υπάρχουν άνδρες, γυναίκες, ομοφυλόφιλοι, ετεροφυλόφιλοι, λευκοί, μαύροι, «αρτιμελείς», «ανάπηροι», θρησκευόμενοι, άθεοι, εργάτες, επιχειρηματίες κ.ά. Αποκρύπτοντας αυτή την ποικιλία αποσιωπούνται οι σχέσεις εξουσίας που εμπλέκονται μεταξύ αυτών των κατηγοριών.¹⁹ Ο κόσμος μαστίζεται από ανισότητες και η χρήση ενός καθολικού υποκειμένου (άνθρωπος) δεν λαμβάνει υπόψη αυτές τις ανισότητες σε κάποιες περιπτώσεις, καθώς και τον ρόλο τους στην ιστορία.

4. Η άβυσσος που χωρίζει τα ζώα με τον άνθρωπο

Σύμφωνα με τον Μάθιου Καλάρκο (Matthew Calarco) η οντολογία του Ντερριντά φαίνεται να αίρει την καθαρή διάκριση μεταξύ ανθρώπου και ζώου λόγω των πολλαπλών ετερογενών όντων.²⁰ Δηλαδή η διάκριση άνθρωπος και ζώο υπονοεί μια ομογενοποίηση των ζώων, κάτι που έχει επισημάνει ο Ντερριντά. Επιπλέον, η συνάντηση του Ντερριντά με τη γάτα είναι μια συνάντηση «πρόσωπο με πρόσωπο» (face à face), διατύπωση μέσω της οποίας ο Λεβινάς περιγράφει τη διωποκειμενική σχέση, με το κάθε ον να είναι μοναδικό και να μην εκπροσωπεί το είδος του.²¹ Η ομογενοποίηση των ανθρώπων ή των ζώων και η θεώρηση τους ως ειδών προδίδει αυτή τη σχέση,²² η οποία είναι ηθική όπως θα δούμε όταν εξετάσουμε την έννοια του «προσώπου» στον Λεβινάς. Έτσι λοιπόν η δυαδική διάκριση ανθρώπου και ζώου δεν μπορεί να αποδώσει την ηθική και οντολογική σχέση που παραθέτει ο Ντερριντά.²³

¹⁷ David Wood, *Thinking Plant Animal Human: Encounters with Communities of Difference*, Μινεάπολη & Λονδίνο: University of Minnesota Press, 2020, σ. 10.

¹⁸ Στο ίδιο.

¹⁹ Στο ίδιο.

²⁰ Matthew Calarco, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Ν. Υόρκη: Columbia University Press, 2008, σ. 142.

²¹ Στο ίδιο.

²² Στο ίδιο, σσ. 142-143.

²³ Στο ίδιο, σ. 143.

Μάλιστα, ο Καλάρκο προτείνει μια γενεαλογική και ιστορική προσέγγιση της διάκρισης ανθρώπου και ζώου, ούτως ώστε να ανατραπούν οι κυρίαρχοι λόγοι, ακολουθώντας την προσέγγιση του Νίτσε και του Μισέλ Φουκώ (Michel Foucault).²⁴ Επίσης, θα προσθέταμε ότι μια διαπολιτισμική προσέγγιση θα ήταν ιδιαίτερα χρήσιμη στην κατανόηση της διάκρισης του ανθρώπου και του ζώου καθώς εκτός των άλλων θα αποφεύγαμε έναν δυτικοκεντρισμό.

Ενώ λοιπόν ο Ντερριντά φαίνεται να επιδιώκει την υπέρβαση του δίπολου άνθρωπος και ζώο, υποστηρίζει ένθερμα ότι υπάρχει μια ασυνέχεια μεταξύ τους που μάλιστα την αποκαλεί «άβυσσος» (*TTA*, 30). Το ζήτημα, για τον ίδιο, είναι η εύρεση των πολλαπλών διαφορών μεταξύ του ανθρώπου και του ζώου (*TTA*, 30). Ο Ντερριντά λοιπόν δεν επιδιώκει να θολώσει τις διαφορές μεταξύ του ζώου και του ανθρώπου, αντιθέτως θέλει να αναδείξει τις διαφορές που έχουν αποκρυφτεί.²⁵ Επίσης, στη συζήτησή του με την Ελίζαμπεθ Ρουντινέσκο (Élisabeth Roudinesco) υποστηρίζει ότι δεν διέγραψε τα όρια μεταξύ ανθρώπου και ζώου, αντιθέτως τα υπενθύμισε και τα πολλαπλασίασε.²⁶ Άβυσσος υπάρχει και μεταξύ των διαφορετικών ειδών ζώου (*ΣΑ*, 172-173). Αυτή την πολλαπλότητα και ασυνέχεια ο Ντερριντά την ονομάζει «limitrophy» (*TTA*, 29) (γαλλικά: «limitrophie»). Στα ελληνικά ο Γιώργος Πεφάνης μεταφράζει τη λέξη ως «οριοφιλία» ή «οριοτροφία».²⁷ Ο Ντερριντά δεν αιτιολογεί όμως γιατί υπάρχει μια «άβυσσος» μεταξύ ζώου και ανθρώπου. Πέρα αυτού, η ουσιαστική συνεισφορά του, όπως θα δούμε, είναι ότι έχει ασκήσει κριτική στις ρήξεις ανθρώπου και ζώου που προέβαλε η φιλοσοφική παράδοση, συμβάλλοντας κατ' αυτόν τον τρόπο στη θόλωση του ορίου μεταξύ ζώου και ανθρώπου.

Η αντίληψη του Ντερριντά περί αβύσσου μεταξύ των ζώων και των ανθρώπων είναι προβληματική. Από την άλλη μια άρση κάθε διαφοράς μεταξύ των ανθρώπων και των ζώων είναι επίσης προβληματική. Θεωρούμε ότι ο καλύτερος τρόπος προσέγγισης είναι αφενός να μη θεωρήσουμε τα ζώα ότι είναι σαν τους ανθρώπους, οπότε θα αρνούμασταν τη διαφορετικότητά τους. Από την άλλη, να μη θεωρούμε ότι οι διαφορές μεταξύ μας είναι αγεφύρωτες θέτοντας έτσι ένα «τείχος» μεταξύ μας.

²⁴ Στο ίδιο, σσ. 140-141.

²⁵ Στο ίδιο, σ. 139.

²⁶ Jacques Derrida & Élisabeth Roudinesco, *Συνομιλίες για το αβύριο*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2005, σ. 172 (εφεξής: *ΣΑ*).

²⁷ Γιώργος Πεφάνης, *Θεατρικά bestiaria. Θεατρικές και φιλοσοφικές σκηνές της ζωικότητας*, Αθήνα: Παπαζήσης, 2018, σ. 201.

Έχει δίκιο ο Ντερριντά να ασκεί κριτική στην ομογενοποίηση των ζώων, αλλά όταν αναφέρεται σε μια ασυνέχεια μεταξύ ανθρώπων και ζώων που είναι σαν «άβυσσος» φαίνεται να προβαίνει σε μια τέτοια ομογενοποίηση.

Το ζήτημα της άβυσσου είναι άμεσα συνδεδεμένο με τη σχέση που έχουμε με το εκάστοτε ζώο και ο Γουντ αναφέρει τους σκύλους που όπως λέει ο ίδιος είναι πιο κοντά στους ανθρώπους.²⁸ Άρα, ο Ντερριντά δεν μπορεί να μιλά για την ίδια άβυσσο με ζώα όπως τα έντομα και με ζώα όπως οι σκύλοι ή τα «ανώτερα» θηλαστικά διότι στην περίπτωση των εντόμων η άβυσσος είναι μεγαλύτερη. Διαφωνούμε και με τον Γουντ και υποστηρίζουμε ότι εμπλέκεται ο υποκειμενικός και ο διυποκειμενικός παράγοντας στο μέγεθος αυτής της «άβυσσου».²⁹ Υπάρχει μια διάχυτη αντίληψη που θέλει τους σκύλους πιο κοντά στους ανθρώπους (άρα και μια μικρότερη «άβυσσος» μεταξύ τους), αλλά αυτό δεν ισχύει για όλους τους ανθρώπους και όλους τους σκύλους. Πόσο κοντά με τον άνθρωπο μπορεί να νιώθει ένας σκύλος που κακοποιείται από κάποιους ανθρώπους; Πόσο κοντά με έναν σκύλο μπορεί να νιώθει ένας άνθρωπος που φοβάται τους σκύλους ή είναι αλλεργικός σε αυτούς; Άλλη χαρακτηριστική περίπτωση που θέτει σε αμφισβήτηση τη μικρότερη ασυνέχεια του ανθρώπου με συγκεκριμένα είδη ζώων είναι οι άνθρωποι που έλκονται ερωτικά από τα δέντρα και τα φυτά (dendrophilia). Αυτοί οι άνθρωποι μπορεί να αισθάνονται πολύ πιο κοντά τους τα δέντρα (άρα είναι και μικρότερη η «άβυσσος») σε σχέση με τα ζώα. Ακόμη, η εγγύτητα κάποιων ανθρώπων με ένα ζώο μπορεί να είναι μεγαλύτερη σε σχέση με κάποιους ή και όλους τους ανθρώπους. Θα πρέπει επίσης να λάβουμε υπόψη ότι η συμπάθεια με έναν συγκεκριμένο σκύλο δεν συνεπάγεται απαραίτητα συμπάθεια για όλους τους σκύλους. Οπότε, γίνεται αντιληπτό ότι εμπλέκεται ο υποκειμενικός παράγοντας άρα και μια σχετικότητα αναφορικά με την ασυνέχεια των ανθρώπων και των ζώων.

Σχετικά με τον διυποκειμενικό παράγοντα, ο τρόπος σύλληψης της πραγματικότητας είναι πάντοτε διαμεσολαβημένος από συλλογικές κατασκευές (διυποκειμενικότητα) που έχουν προκύψει μέσω των λόγων, δηλαδή μορφών γνώσης

²⁸ David Wood, «Thinking with cats», *ό.π.*, σ. 137.

²⁹ Θα χρησιμοποιείται η λέξη «άβυσσος» επειδή την χρησιμοποιεί ο Ντερριντά, αλλά παρατίθεται εντός εισαγωγικών δείχνοντας με αυτόν τον τρόπο ότι παίρνουμε μια απόσταση από αυτή τη λέξη.

και ερμηνειών του κόσμου.³⁰ Οπότε, η αίσθηση εγγύτητας με κάποιο είδος ζώου μπορεί να οφείλεται στο ότι έχουμε εσωτερικεύσει τους λόγους ενός πολιτισμικού πλαισίου και όχι λόγω κάποιας αντικειμενικής πραγματικότητας. Για παράδειγμα, κάποιος/-α μουσουλμάνος/-α που ενστερνίζεται την ισλαμική άποψη ότι ο σκύλος είναι ακάθαρτο ζώο, ίσως να ένιωθε κάποια απόσταση («άβυσσος») με τους σκύλους. Επίσης, ένας ινδουιστής ή μια ινδουίστρια που ενστερνίζεται την ινδουιστική άποψη περί ιερότητας των βοοειδών, αντιλαμβάνεται με διαφορετικό τρόπο τα βοοειδή σε σχέση με αυτούς/-ές που δεν δέχονται την άποψη περί ιερότητας των βοοειδών. Οπότε, ο πολιτισμικός παράγοντας διαδραματίζει έναν σημαντικό ρόλο σε αυτή την «άβυσσο» επίσης. Μια τελευταία επισήμανση είναι η ασάφεια σχετικά με τα κριτήρια που οξύνουν ή αμβλύνουν ή ακόμα και εξαφανίζουν την «άβυσσο» μεταξύ του ανθρώπου και του ζώου. Φαίνεται και εδώ να εμπλέκεται και το υποκειμενικό και το δυποκειμενικό στοιχείο διότι αυτό το κριτήριο που θεωρώ εγώ σημαντικό, για κάποιον/-α άλλον/-η μπορεί να μην είναι.

Από τα παραπάνω γίνεται κατανοητό ότι η θόλωση των ορίων μεταξύ ανθρώπου και ζώου είναι σημαντική για την περιγραφή της πολύπλοκης πραγματικότητας με την πολλαπλότητα των όντων και τις πολλαπλές σχέσεις που αναπτύσσουν μεταξύ τους. Το ανθρώπινο ζώο πράγματι έχει διαφορές με τα μη ανθρώπινα ζώα, αλλά δεν συνεπάγεται ότι αυτές οι διαφορές είναι απαραίτητα ουσιώδεις και αγεφύρωτες, για αυτό και η λέξη «άβυσσος» του Ντερριντά δεν είναι κατάλληλη. Ο Καλάρκο διαφωνεί επίσης με αυτή την προσπάθεια του Ντερριντά για πάση θυσία διατήρηση της ασυνέχειας μεταξύ ανθρώπου και «animot».³¹ Συγκεκριμένα, παραθέτει αυτό που λέει η Ντόννα Χαραγουέι (Donna Haraway), ότι δηλαδή πολλοί άνθρωποι έχουν απορρίψει τη διάκριση ανθρώπου και ζώου επειδή δεν αισθάνονται την ανάγκη της διατήρησής της.³² Υποστηρίζει λοιπόν ο Καλάρκο ότι ακόμα και αν το καθήκον της σκέψης είναι να βρει τις διαφορές μεταξύ του ανθρώπου και του ζώου που έχουν παραβληθεί, αυτό δεν συνεπάγεται ότι θα πρέπει να δοθεί ιδιαίτερη έμφαση σε αυτές τις διαφορές και κατά συνέπεια να διατηρηθούν.³³ Δηλαδή, μπορεί να θεωρώ πιο ουσιώδη κάποια διαφορά που τυχόν έχω με κάποιον άνθρωπο παρά μια διαφορά που

³⁰ Ηρακλής Μαυρίδης, «Για την “κατασκευή” της κοινωνικής πραγματικότητας: μεταφαινομενολογικές προοπτικές του κοινωνικού κονστρουξιονισμού», *Επιστήμη και Κοινωνία*, τχ. 15, 2005, σ. 197.

³¹ Matthew Calarco, *Zoographies*, ό.π., σ. 148.

³² Donna Haraway, *Ανθρωποειδή, κυβόργια και γυναίκες: Η επανεπινόηση της φύσης*, μτφρ. Πελαγία Μαρκέτου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2014, σ. 226.

³³ Matthew Calarco, *Zoographies*, ό.π., σ. 149

έχω με ένα ζώο. Έτσι λοιπόν ο υπερτονισμός της διαφοράς μεταξύ ζώου και ανθρώπου, ανεξαρτήτως αν μπορεί καμιά/κανείς να τη θεωρεί ουσιώδη ή μη, αναπαράγει την αντίληψη περί ριζικής ασυνέχειας ανθρώπου και ζώου. Η ρευστοποίηση των ορίων μεταξύ ζώου και ανθρώπου που υποστηρίζεται στην παρούσα εργασία εντάσσεται στο πλαίσιο του μετανθρωπισμού (posthumanism). Ο μετανθρωπισμός είναι ένας διαφορετικός τρόπος αντίληψης για τα ανθρώπινα όντα, τα οποία θεωρεί όλο και πιο αδιαίρετα με τους άλλους έμβιους οργανισμούς καθώς και τις μηχανές.³⁴

³⁴ Matthew Calarco, *Animal Studies*, ό.π., σσ. 106, 107.

II. Η συμπεριφορά μας προς τα ζώα

1. «Σαρκοφαλλογοκεντρισμός»

Ο Ντερριντά εισάγει τον νεολογισμό «σαρκοφαλλογοκεντρισμός» (carnophallogocentrism), ο οποίος εμπεριέχει τρία βασικά χαρακτηριστικά της «δυτικής» κουλτούρας: την κρεατοφαγία (αντιστοιχεί στη λέξη σάρκα), την αρρενωπότητα (αντιστοιχεί στη λέξη φαλλός) και τον Λόγο.³⁵ Ενώ είχε ήδη εισαγάγει την έννοια του φαλλογοκεντρισμού, ο Ντερριντά με την προσθήκη της σάρκας στα συνθετικά τονίζει τη θυσιαστική δομή της «δυτικής» κουλτούρας και του «δυτικού» υποκειμένου. Οι λόγοι (discourses) αυτής της κοινωνίας επιτρέπουν την πραγματική και συμβολική θυσία των ζώων, καθιστώντας τη θανάτωσή τους μη εγκληματική πράξη.³⁶ Άρα δεν αφορά μόνο την κατανάλωση σάρκας ο «σαρκοφαλλογοκεντρισμός», αλλά κάθε πράξη βιαιότητας προς το «animot», όπως η θυσία του για την επιστήμη. Ο Ντερριντά ανατρέχει στην *Παλαιά Διαθήκη* και συγκεκριμένα στα αδέρφια Κάιν και Άβελ για να δείξει πόσο βαθιά ριζωμένη είναι η θυσία στην κουλτούρα μας. Ο Κάιν που ήταν γεωργός προσέφερε στον Θεό ως θυσία καρπούς της γης και ο Άβελ που ήταν βοσκός προσέφερε στον Θεό τα παχύτερα μέρη πρωτότοκων προβάτων.³⁷ Ο Θεός εκτίμησε τη θυσία του Άβελ περισσότερο.³⁸

Σε μια κοινωνία που διέπεται από αυτά τα τρία χαρακτηριστικά, το υποκείμενό της, όπως αυτό εμφανίζεται στην κυρίαρχη μορφή του, βασίζεται σε αυτά τα τρία χαρακτηριστικά επίσης (ΥΥ, 53). Προκύπτει λοιπόν ότι από το υποκείμενο αποκλείονται τα ζώα, οι γυναίκες, τα παιδιά, οι φυτοφάγοι και όποιοι άλλοι άνθρωποι (ή άλλα όντα) δεν έχουν κάποιο από αυτά τα τρία χαρακτηριστικά.³⁹ Μπορεί κάποιος/-α να αντέτεινε στον «σαρκοφαλλογοκεντρισμό» του Ντερριντά ότι υπάρχουν ηθικά, πολιτικά και νομικά υποκείμενα που είναι γυναίκες και/ή φυτοφάγοι (ΥΥ, 53). Ο Ντερριντά απαντά σημειώνοντας ότι αυτό συνέβη πολύ πρόσφατα, πιθανόν λόγω του ότι το υποκείμενο οδεύει προς την αποδόμησή του (ΥΥ, 53).

³⁵ Γεράσιμος Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας. Ο Ζακ Ντερριντά για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία*, Αθήνα: Πλέθρον, 2017, σ. 225.

³⁶ Jacques Derrida, «Πρέπει κάλλιστα να τρώμε» ή *Ο υπολογισμός του Υποκειμένου. Μια συζήτηση με τον Jean-Luc Nancy*, μτφρ. Μελέτης Λάμπρου, Αθήνα: Πλέθρον, 2018, σ. 50 (εφεξής: ΥΥ).

³⁷ Γεν 4,2-4,4

³⁸ Γεν 4,4-4,5

³⁹ Matthew Calarco, *Zoographies*, ό.π., σ. 131.

Άλλωστε, η αυτονομία και η εξουσία συνεχίζουν να αποδίδονται περισσότερο στον άνδρα σε σχέση με τη γυναίκα και περισσότερο στη γυναίκα σε σχέση με το ζώο, άρα ο άνδρας φαίνεται να θεωρείται περισσότερο υποκείμενο (YY, 53-54). Εκτός αυτού, ο Ντερριντά αναφέρει ότι κάποιος δεν έχει πιθανότητες να γίνει αρχηγός κράτους αν δηλώσει δημόσια και υπερήφανα ότι είναι χορτοφάγος (YY, 54). Αυτό πιθανόν έχει αλλάξει έως έναν βαθμό. Όσον αφορά τη γυναίκα, αυτή γίνεται αποδεκτή ως επικεφαλής σε κάθε τι με δυσκολία πόσο μάλλον στην αρχηγεία ενός κράτους, το οποίο μπορεί να συμβεί εφόσον της έχουν δοθεί χαρακτηριστικά αρρενωπότητας (YY, 55).

Ο «σαρκοφαλλογοκεντρισμός» μπορεί να γίνει αντιληπτός και από το γεγονός ότι η αρρενωπότητα έχει συνδεθεί με την κατανάλωση κρέατος και η θηλυκότητα με την κατανάλωση φυτών. Βέβαια παρατηρείται μια τάση αλλαγής όσο ο βιγκανισμός γίνεται όλο και πιο διαδεδομένος. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η ομάδα «People for the Ethical Treatment of Animals» (Άνθρωποι υπέρ της ηθικής μεταχείρισης των ζώων) ή αλλιώς PETA, η οποία μέσω των διαφημίσεών της επιδιώκει να συνδέσει την αρρενωπότητα με τη βίγκαν διατροφή. Για παράδειγμα συνδέει την εν λόγω διατροφή με την υψηλή αποδοτικότητα στο σεξ ενώ την κατανάλωση κοτόπουλου με το «μικρό» πέος. Έτσι λοιπόν προάγει μια συγκεκριμένη μορφή αρρενωπότητας, σύμφωνα με την οποία ο «σωστός άνδρας» θα πρέπει να έχει «μεγάλο» πέος, δυναμισμό και διάρκεια κατά τη σεξουαλική επαφή και να είναι βίγκαν. Βλέπουμε δηλαδή ότι η μορφή αρρενωπότητας που προάγει η PETA δεν διαφέρει από την κλασική μορφή, πέρα του τρόπου διατροφής.

2. Μορφές καταπίεσης των ζώων

Ο «σαρκοφαλλογοκεντρισμός» εμφανίζεται με διάφορες μορφές καταπίεσης, με τον Ντερριντά να θίγει κάποιες από αυτές. Συγκεκριμένα, αναφέρεται στις θυσίες της *Βίβλου* και της αρχαίας Ελλάδας, στο κυνήγι και το ψάρεμα, την εξημέρωση και την εκπαίδευση, τη χρήση των ζώων ως εργαλείων οργάνωτος και ως φυλάκων καθώς και ως πειραματόζων (TTA, 25). Σύμφωνα με τον ίδιο, τους τελευταίους περίπου δύο αιώνες έχει προκύψει μια αύξηση της βίας κατά των ζώων με την ανάπτυξη της επιστήμης (TTA, 25). Αυτές οι επιστημονικές μορφές παρέμβασης αλλάζουν το ίδιο το «αντικείμενο», δηλαδή το ζώο (TTA, 25). Έτσι λοιπόν έγιναν εφικτές παρεμβάσεις

όπως η προσθήκη ορμονών, οι γενετικές διασταυρώσεις και η κλωνοποίηση που συμβάλουν στη μαζική παραγωγή ζώων, που με τη σειρά της εξυπηρετεί την κατανάλωση και μια υποτιθέμενη ευημερία του ανθρώπου (*TTA*, 25). Ο Ντερριντά εδώ αμφισβητεί την άποψη ότι η εκτεταμένη υποταγή και βία που έχουν βιώσει τα μη ανθρώπινα ζώα συμβάλλει σε μια ευημερία του ανθρώπου και εντοπίζει μια διαστροφή πίσω από πρακτικές όπως η μαζική ανατροφή κοπαδιών (*ΣΑ*, 160). Δεν διστάζει μάλιστα να χαρακτηρίσει τη βία κατά των ζώων «κηρυγμένο πόλεμο» (*ΣΑ*, 160). Ο Ντερριντά είναι από τους ελάχιστους φιλοσόφους της ηπειρωτικής παράδοσης που όχι μόνο αναφέρεται στη βία κατά των ζώων, αλλά παραθέτει και εξετάζει τις μορφές της.⁴⁰

Μια άλλη μορφή καταπίεσης που εξετάζει είναι οι ταυρομαχίες. Ο Ντερριντά δηλώνει ότι διαφωνεί με τις ταυρομαχίες, ενώ η συνομιλήτριά του, η Ρουντινέσκω, τάσσεται υπέρ των ταυρομαχιών επειδή η μάχη είναι επί ίσοις όροις σε αντίθεση με το κυνήγι (*ΣΑ*, 176, 177). Εκτός αυτού, κατά τη Ρουντινέσκω, οι υπερβολικές απαγορεύσεις δεν καταστέλλουν τη βία αλλά παράγουν νέες μορφές βίας που μπορεί να είναι και απροσδόκητες (*ΣΑ*, 166). Η απαγόρευση της ταυρομαχίας για την ίδια είναι μάλλον υπερβολική (*ΣΑ*, 177), οπότε μπορεί να οδηγήσει σε νέες μορφές βίας. Ο Ντερριντά απαντά ότι λαμβάνοντας υπόψη αυτή τη λογική που αντιτίθεται στην υπερβολική απαγόρευση των βιαιοτήτων υπάρχει ο κίνδυνος να μείνουμε απαθείς στη βιαιότητα που εκτυλίσσεται μπροστά μας (*ΣΑ*, 177). Με αυτή τη λογική οι ρατσιστικές, οι αντισημιτικές και οι σεξιστικές μορφές βίας δεν θα έπρεπε να καταδικάζονται με τον φόβο ότι μπορεί να επιδεινωθεί η κατάσταση (*ΣΑ*, 177-178).

3. Η συμπόνια προς τα ζώα

Η βία κατά των ζώων είναι σαφής και διαδεδομένη, όμως υπάρχει και συμπόνια προς τα ζώα λόγω της ευπάθειάς τους. Ο Ντερριντά ανατρέχει στον ωφελιμιστή φιλόσοφο Τζέρεμυ Μπένθαμ (Jeremy Bentham), ο οποίος είχε υποστηρίξει ότι το ερώτημα του ζώου δεν πρέπει να αφορά τη δυνατότητα ή μη του ζώου να σκέφτεται, να αιτιολογεί και να μιλά, αλλά τη δυνατότητα να υποφέρει (*TTA*, 27). Ο Ντερριντά δεν κάνει κάποια περεταίρω ανάλυση της άποψης του Μπένθαμ ούτε αναφέρει τον Πίτερ

⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 109.

Σίνγκερ (Peter Singer), ο οποίος συντάσσεται με τις απόψεις του Μπένθαμ, απλώς σχολιάζει ότι το ερώτημα του Μπένθαμ μεταβάλλει τον λογοκεντρισμό που διέπει τη «δυτική» κουλτούρα.⁴¹ Οι φιλόσοφοι από τον Αριστοτέλη στον Ντεκάρτ και από τον Ντεκάρτ μέχρι σήμερα και ειδικά ο Χάιντεγκερ, ο Λεβινάς και ο Λακάν επικεντρώνονται στον Λόγο (*TTA*, 27). Η επικράτηση του Λόγου στην προσέγγιση του «animot» δείχνει τον λογοκεντρισμό που διέπει τη «δυτική» κουλτούρα (*TTA*, 27). Ο Λόγος είναι συνδεδεμένος με την κατοχή δύναμης, για αυτό και η μη κατοχή του Λόγου από τα ζώα έχει χαρακτηριστεί ως αδυναμία, με αποτέλεσμα να τα καθιστά κατώτερα. Αντιθέτως, η βίωση πόνου είναι συνδεδεμένη με την αδυναμία. Έτσι λοιπόν η μετατόπιση στο ζήτημα του πόνου είναι μια συμπόνια προς τα ζώα, καθώς πρόκειται για μια κοινή αδυναμία και αγωνία (*TTA*, 28). Η εστίαση του Ντερριντά στη βίωση του πόνου είναι διαφορετική από αυτή του Σίνγκερ. Ο Σίνγκερ αντιμετωπίζει τη βίωση του πόνου ως ικανότητα,⁴² άρα κατά κάποιον τρόπο ως δύναμη, ενώ ο Ντερριντά ως κοινή αδυναμία που μοιραζόμαστε με τα ζώα. Για τον Ντερριντά η ευπάθεια των ζώων αμφισβητεί τον εγωισμό μου και με συνδέει με το ζώο.⁴³

Όμως, ο Ντερριντά δεν μένει μόνο στο ζήτημα του πόνου· για τον ίδιο καμιά/κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί ότι τα ζώα μπορούν να υποφέρουν, άρα να αμφισβητηθεί ότι υπάρχει η δυνατότητα σε εμάς να νιώσουμε συμπόνια για τα ζώα παρόλο που δεν εκδηλώνεται πάντα (*TTA*, 28). Όπως παρατηρεί ο Γουντ, ενώ οι άνθρωποι έχουν μια ανεπτυγμένη αίσθηση οίκτου, φροντίζουν να μην την ενεργοποιήσουν για αυτό και η βαρβαρότητα κατά των ζώων λαμβάνει χώρα σε κλειστές πόρτες σφαγείων και εργαστηρίων.⁴⁴ Έτσι λοιπόν τον Ντερριντά δεν τον απασχολεί τόσο αν τα ζώα μπορούν να βιώνουν πόνο, ζήτημα με το οποίο έχει αναλωθεί το μεγαλύτερο μέρος της σκέψης πάνω στα ζώα, αλλά τι είναι αυτό που μας κάνει να αισθανόμαστε συμπόνια ανεξάρτητα από τη βίωση του πόνου.⁴⁵ Ο Ντερριντά ψάχνει να βρει σε ένα πρωτο-ηθικό επίπεδο τους τρόπους με τους οποίους τα ζώα μπορούν να μας καταστήσουν υπεύθυνους απέναντί τους.⁴⁶ Ένα τέτοιο

⁴¹ Στο ίδιο, σ. 117.

⁴² Peter Singer, «Το κίνημα της απελευθέρωσης των ζώων: Η φιλοσοφία, τα επιτεύγματα και το μέλλον του», στο Σταύρος Καραγεωργάκης (επιμ.), *Ζώα και ηθική*, Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη, 2012, σ. 39.

⁴³ Matthew Calarco, *Zoographies*, ό.π., σ. 118.

⁴⁴ David Wood, «Thinking with cats», ό.π., σ. 141.

⁴⁵ Matthew Calarco, *Zoographies*, ό.π., σ. 119.

⁴⁶ Στο ίδιο, σ. 120.

παράδειγμα είναι η συνάντηση του Ντερριντά με τη γάτα του, η οποία είναι μια πρωτο-ηθική συνάντηση. Όταν συναντώ μια γάτα ή κάποιο άλλο ον μού προκαλείται ένα σοκ, δηλαδή δεν μπορεί να με αφήσει αδιάφορο.⁴⁷ Σε αυτό το σημείο εκκινεί η ηθική, με έχει δεσμεύσει δηλαδή αυτή συνάντηση και η αντίδρασή μου στο εξής κρίνεται ως ηθική ή ανήθικη.⁴⁸ Δεν μπορώ να διαφύγω της ηθικής ή της ευθύνης προς τη γάτα από τη στιγμή που τη συνάντησα.

Είναι σημαντικό να αναφέρουμε τον ανθρωποκεντρισμό που ελλοχεύει στο επιχείρημα περί πόνου. Η ιδιαίτερη σημασία που δίνεται στον πόνο φαίνεται να προκύπτει από το γεγονός ότι και ο άνθρωπος βιώνει πόνο. Αυτό, όμως, είναι ανθρωποκεντρισμός επειδή ως μέτρο τίθεται ο άνθρωπος γεγονός που υποδηλώνει ότι κατέχει ο άνθρωπος μια προνομιούχα θέση σε σχέση με τα ζώα. Μάλιστα, με αυτόν τον τρόπο δεν δημιουργείται μια ιεραρχία μόνο μεταξύ των ειδών αλλά και των ζώων· όσα όντα και ζώα δεν αισθάνονται πόνο θεωρούνται χωρίς ηθική αξία. Σίγουρα, ο πόνος είναι κάτι το οποίο δεν θα πρέπει να μας αφήνει αδιάφορους, αλλά δεν μπορεί να βασίζεται εκεί η ηθική. Άλλωστε, τα ζώα μπορεί να μην πονέσουν τη στιγμή που σφαγιάζονται αν τους έχουν χορηγηθεί κάποιες ουσίες. Σε αυτή την περίπτωση το επιχείρημα της βίωσης του πόνου δεν μπορεί να αποτρέψει τη σφαγή.

4. Μορφές συμπόνιας προς τα ζώα: τα δικαιώματα των ζώων

Μια μορφή συμπόνιας προς τα ζώα είναι η παραχώρηση δικαιωμάτων σε αυτά. Ο Ντερριντά ούτε απορρίπτει, αλλά ούτε είναι υπέρμαχος των δικαιωμάτων των ζώων. Συγκεκριμένα, είναι επιφυλακτικός προς αυτά διότι η έννοια του «δικαιώματος» βασίζεται, μέχρι στιγμής, στην έννοια του μετακαρτεσιανού ανθρώπινου υποκειμένου (ΣΑ, 155-156). Δηλαδή, βασίζεται σε μεγάλο βαθμό στη φιλοσοφία του Ντεκάρτ, η οποία ανέδειξε ένα ανθρώπινο υποκείμενο που νομιμοποιούσε τη βία κατά των ζώων (ΣΑ, 156). Έτσι λοιπόν η απόδοση δικαιωμάτων στα ζώα επικυρώνει αυτή την ερμηνεία του ανθρώπινου υποκειμένου που έχει προκαλέσει δεινά στα ζώα (ΣΑ, 156-157). Η απόδοση λοιπόν δικαιωμάτων στα ζώα (και μάλιστα όχι σε όλα) συνιστά αντίφαση (ΣΑ, 157). Για τον Ντερριντά πρέπει να γίνει μια πιο θεμελιώδης αλλαγή που να υπερβαίνει τα δικαιώματα των

⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 126.

⁴⁸ Στο ίδιο, σ. 126.

ζώων ώστε να επέλθει η πραγματική απελευθέρωσή τους.⁴⁹ Για αυτό η ντερριντιανή κριτική του υποκειμένου μέσω της αποδόμησης επανερμηνεύει τα όρια αυτού του υποκειμένου,⁵⁰ άρα αμφισβητεί ριζικά τα όρια και δεν τα επεκτείνει απλώς.

Από την άλλη, θεωρητικοί των δικαιωμάτων των ζώων όπως ο Τομ Ρήγκαν (Tom Regan) δεν αμφισβήτησαν αυτό το ανθρωποκεντρικό μεταφυσικό υποκείμενο, αλλά επιχείρησαν να ενσωματώσουν κάποια ζώα εντός του.⁵¹ Για τον Ρήγκαν αυτοί που θα πρέπει να κατέχουν δικαιώματα είναι όσοι είναι «υποκείμενα ζωής», γεγονός που σημαίνει ότι έχουν εγγενή αξία, η οποία είναι ίση σε όλα τα «υποκείμενα ζωής».⁵² Οι προϋποθέσεις για να θεωρηθεί κάποιος «υποκείμενο ζωής» είναι να έχει συνείδηση, ατομική ευημερία, επιθυμίες, να βιώνει εμπειρίες, να νιώθει χαρά, πόνο, ευχαρίστηση, βάσανα και απόλαυση.⁵³ Κάποια ζώα πληρούν αυτές τις προϋποθέσεις και για αυτό θα πρέπει να θεωρούνται «υποκείμενα ζωής» με εγγενή αξία.⁵⁴ Γίνεται κατανοητό ότι ένα πολύ μεγάλο μέρος των ζώων και των έμβιων όντων γενικότερα δεν θεωρούνται «υποκείμενα ζωής». Ο Ρήγκαν προβαίνει σε μια αλλαγή της ιεραρχίας με βάση τα κριτήρια που έχει θέσει ο ίδιος όπως η συνείδηση. Όμως, σύμφωνα με τον Καλάρκο, αυτό που θα πρέπει να γίνει είναι να αμφισβητηθεί εγγενώς η ιεραρχία και όχι απλώς να αλλάξει, θα πρέπει να σκεφτούμε την ηθική με μη ιεραρχικούς όρους, και να μένει πάντα ανοικτή στο ποια οντά έχουν ηθική αξία.⁵⁵

Πέρα από το πρόβλημα του μετακαρτεσιανού υποκειμένου από το οποίο προκύπτουν τα δικαιώματα, βασικό πρόβλημα των δικαιωμάτων είναι ότι πολλοί άνθρωποι δεν θεωρούνταν ή δεν θεωρούνται υποκείμενα και για αυτό στερούνται νομικής προστασίας και δικαιωμάτων.⁵⁶ Το ίδιο συμβαίνει και με το «animot». Όταν αναφερόμαστε σε δικαιώματα των ζώων αυτά τα απολαμβάνουν ζώα όπως τα οικόσιτα ζώα ή τα «ανώτερα» θηλαστικά, σε αντίθεση, για παράδειγμα, με τους ψύλλους οι οποίοι δεν έχουν δικαιώματα.

⁴⁹ Στο ίδιο, σσ. 114-115.

⁵⁰ Jacques Derrida, *Ισχύς νόμου*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Πατάκης, 2015, σ. 51.

⁵¹ Matthew Calarco, *Zoographies*, ό.π., σ. 130.

⁵² Tom Regan, «Η υπόθεση των δικαιωμάτων των ζώων», στο Σταύρος Καραγεωργάκης (επιμ.), *Ζώα και ηθική*, Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη, 2012, σ. 71.

⁵³ Στο ίδιο, σ. 69.

⁵⁴ Στο ίδιο, σ. 70.

⁵⁵ Matthew Calarco, *Zoographies*, ό.π., σ. 128.

⁵⁶ Jacques Derrida, *Ισχύς νόμου*, ό.π., σ. 49.

Βέβαια, ενώ η καταφυγή στα δικαιώματα μπορεί να είναι μια μορφή ρεφορμισμού, δεν παύει να είναι κάτι που παρέχει, έστω και περιορισμένη, προστασία στις επισφαλείς ομάδες όπως τα ζώα. Για αυτό λοιπόν και ο Ντερριντά παρά την κριτική που ασκεί, θεωρεί ότι είναι προτιμότερο να υπάρχουν δικαιώματα των ζώων και μια νομοθεσία που να προστατεύει τα δικαιώματα των ζώων από το να μην υπάρχουν (ΣΑ, 157). Μάλιστα, μπορεί να υπάρξει πρόοδος στα ανθρώπινα δικαιικά συστήματα που θα συμβάλουν στην καλύτερη συνύπαρξη μεταξύ των ανθρώπων και των ζώων (ΣΑ, 173). Έτσι λοιπόν για τον Ντερριντά πρέπει να τεθούν επιπλέον κανόνες για να μην μπορεί ο καθένας να πράττει ανεξέλεγκτα σε σχέση με τα ζώα. Σε αυτό το σημείο, αναφέρεται κυρίως στις βιομηχανίες (ΣΑ, 173). Όπως λέει χαρακτηριστικά μπορεί να είναι ενάντια στο κυνήγι και τις ταυρομαχίες, αλλά από άποψη ποσότητας οι συγκεκριμένες μορφές βίας ενάντια στα ζώα δεν είναι τίποτα μπροστά στη βία των βιομηχανιών (ΣΑ, 176). Θα συμφωνήσουμε με τον Ντερριντά ότι τα προβλήματα που φέρει η απόδοση δικαιωμάτων⁵⁷ στα ζώα δεν συνεπάγεται και την απόρριψή τους. Από τη στιγμή που τα δικαιώματα είναι βασικό εργαλείο προστασίας στον σύγχρονο κόσμο, η άρνηση απόδοσής τους στα ζώα θα αυξήσει τη βία απέναντί τους. Άλλωστε, είναι αδικία να αποδίδονται σε κάποιους και να τα αρνούμαστε σε κάποιους άλλους. Ωστόσο, οφείλεται να είναι ένα μεταβατικό στάδιο προς μια συνύπαρξη με τα ζώα, η οποία θα διέπεται από σεβασμό και αλληλεγγύη και θα έχει καταστήσει εν πολλοίς τον νόμο και τα δικαιώματα ασήμαντα.

5. Μορφές συμπόνιας προς τα ζώα: η χορτοφαγία

Η συμπόνια προς τα ζώα εκφράζεται επίσης με τη μορφή της χορτοφαγίας, αν και δεν περιορίζεται στη συμπόνια. Ο Ντερριντά έχει εκφράσει κάποιες σκέψεις σχετικά με τη χορτοφαγία επιδιώκοντας να τονίσει τους περιορισμούς της. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι οι χορτοφάγοι τρώνε ζώα και ανθρώπους συμβολικά όπως ο καθένας (ΥΥ, 56). Γι' αυτό ο Ντερριντά είναι επιφυλακτικός απέναντι στη χορτοφαγία, στο κατά πόσο δηλαδή έχει αγνές προθέσεις και κατά πόσο είναι εφικτή χωρίς συμβιβασμούς και συμβολικές υποκαταστάσεις (ΣΑ, 160). Τι εννοεί όμως όταν λέει

⁵⁷ Ο Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης ασκεί κριτική στην απόδοση δικαιωμάτων στα ζώα και προτείνει την έννοια της «ηθικής υποχρέωσης». Βλέπε Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, «Δικαιώματα των ζώων: Υπάρχει κάτι τέτοιο;», στο Άννα Λυδάκη & Γιάννης Μπασκόζος (επιμ.) *Περί ζώων... Με λογική και συναίσθημα*, Αθήνα: Ψυχογίος, 2011, σσ. 295-300.

ότι οι χορτοφάγοι τρώνε σάρκα συμβολικά; Όταν σκέπτομαι, μιλώ ή συνάπτω σχέση με τον άλλο, τότε ο άλλος παραβιάζεται και αλλοιώνεται ως έναν βαθμό.⁵⁸ Οικειοποιούμε τον άλλο (και στην προκειμένη περίπτωση το ζώο) παραβιάζοντας με αυτόν τον τρόπο την ετερότητά του, γεγονός που είναι μια μορφή βίας. Όταν λοιπόν οικειοποιούμε τον άλλο είναι σαν να τον καταβροχθίζω, οπότε πρόκειται για μια συμβολική μορφή κανιβαλισμού. Ο χορτοφάγος λοιπόν διατηρεί μια μορφή κανιβαλισμού, η οποία ούτως ή άλλως φαίνεται να είναι ανυπέρβλητη (ΣΑ, 160). Για αυτό για να μην είναι κάποιος/-α κρεατοφάγος δεν αρκεί απλώς να σταματήσει να τρώει κρέας διότι υπάρχει ένας συμβολικός κανιβαλισμός (ΣΑ, 162). Μάλιστα, αν αναφερόμαστε σε χορτοφαγία και όχι βιγκανισμό, τότε η απόκτηση των παραπροϊόντων των ζώων επιτυγχάνεται με βία ή και η ίδια η αρπαγή, ανεξάρτητα του τρόπου που αρπάζεται, είναι μια μορφή βίας. Εκτός αυτού, οι χορτοφάγοι και οι βίγκαν προκειμένου να τραφούν καταναλώνουν φυτικούς οργανισμούς, άρα θανατώνονται ζωντανοί οργανισμοί προκειμένου να επιβιώσουν, το οποίο είναι μια μορφή βίας ανεξάρτητα αν αισθάνονται πόνο οι φυτικοί οργανισμοί ή όχι.

Όμως, δεν είναι όλες οι μορφές βίας ισοδύναμες.⁵⁹ είναι διαφορετικό να σκοτώνει καμιά/κανείς ένα ζώο και διαφορετικό να το οικειοποιείται. Σκοπός του Ντερριντά είναι να υποδείξει ότι δεν μπορεί να υπάρξει μια απόλυτα καλή συνείδηση που θα έχει επιτύχει μια ηθική καθαρότητα.⁶⁰ Το ερώτημα λοιπόν για τον Ντερριντά δεν είναι τι πρέπει να τρώμε, αλλά εφόσον είναι αναπόφευκτο να τρώμε, θα πρέπει να εξετάσουμε τι σημαίνει να τρώμε, πώς θα πρέπει να τρώμε και ποια αποτελέσματα φέρνει (ΥΥ, 56) αναφορικά με τη σχέση μας με τα ζώα. Δηλαδή, εφόσον η βία, πραγματική ή συμβολική, είναι αναπόφευκτη θα πρέπει να ξεκινάμε από αυτό το επίπεδο και να διερωτόμαστε τι βία θα πρέπει να χρησιμοποιούμε. Αυτή η προσέγγιση της μη καλής συνείδησης δεν οδηγεί στην απελπισία, αλλά σε μια συνεχή αυτοκριτική και βελτιωσιμότητα κατά επέκταση.

Γίνεται κατανοητό ότι ο Ντερριντά δεν είναι απαραίτητα κατά της χορτοφαγίας, αλλά υποδεικνύει τους περιορισμούς της. Άλλωστε, ασκεί κριτική σε κάποια επιχειρήματα κατά της χορτοφαγίας. Για παράδειγμα αναφέρεται στην κριτική κάποιων κατά της χορτοφαγίας επειδή ο Χίτλερ ήταν χορτοφάγος. Το κατηγορητήριο

⁵⁸ Matthew Calarco, *Zoographies*, ό.π., σ. 136.

⁵⁹ Στο ίδιο.

⁶⁰ Στο ίδιο.

αυτό μπορεί να πάρει τη μορφή του όποιος νοιάζεται για το «animot», μισεί τον άνθρωπο και η συμπόνια για το «animot» είναι το πρώτο σύμπτωμα της ναζιστικής κτηνωδίας (ΣΑ, 163). Ο Ντερριντά διαφωνεί καθέτως με μια τέτοια επιχειρηματολογία που ίσως δεν απέχει από μια λογική του τύπου να διπλασιάσουμε τη βαρβαρότητα απέναντι στα ζώα προκειμένου να δείξουμε περισσότερο τον ανθρωπισμό μας (ΣΑ, 164). Ο Ντερριντά αναιρεί και το επιχείρημα ότι οι ζωικές πρωτεΐνες είναι απαραίτητες για τον άνθρωπο, καθώς αυτός μπορεί να πάρει και από αλλού πρωτεΐνες (ΣΑ, 169). Πιθανόν το μόνο επιχείρημα κατά της χορτοφαγίας που είναι επαρκές είναι η προνομιακή στάση προς τα ζώα σε σχέση με τα φυτά. Η ζωή του φυτού θεωρείται ότι είτε δεν έχει αξία είτε έχει μικρότερη αξία σε σχέση με τα ζώα. Αυτή η αντίληψη όμως είναι ανθρωποκεντρική διότι φαίνεται να δείχνεται μια ιδιαίτερη συμπάθεια προς τα ζώα επειδή θεωρούνται ότι είναι πιο κοντά στον άνθρωπο.

III. Ζώα και φιλοξενία

A. Η ΦΙΛΟΞΕΝΙΑ ΣΤΟΝ ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ

Προτού πραγματευθούμε τη φιλοξενία στα ζώα, κρίνουμε σκόπιμο να παραθέσουμε μια μικρή εισαγωγή στη φιλοξενία στον Ντερριντά. Στο ύστερο έργο του ο Ντερριντά ασχολείται με το ζήτημα της φιλοξενίας με αφορμή κάποια γεγονότα και αποφάσεις της γαλλικής κυβέρνησης. Αυτό που χαρακτηρίζει τη σκέψη του περί φιλοξενίας είναι ο «απορητικός» της χαρακτήρας, δηλαδή ότι αυτή μπορεί να λάβει δύο ετερογενείς, αλλά μη αλληλοαναιρούμενες μορφές: αυτή της απροϋπόθετης και αυτή της υπό όρους φιλοξενίας.

1. Η απροϋπόθετη φιλοξενία

Η απροϋπόθετη φιλοξενία επιβάλλει ένα άνοιγμα στον οποιοδήποτε άλλο χωρίς κανένα ενδοιασμό και προϋποθέσεις.⁶¹ Στο πλαίσιο της απροϋπόθετης φιλοξενίας λέμε «ναι» σε αυτόν που έρχεται ανεξάρτητα αν είναι άνθρωπος, θεός ή ζώο.⁶² Μάλιστα ο άλλος θα πρέπει να αφιχθεί όποτε αυτός επιθυμεί, όπως ο Μεσσίας που έρχεται απροσδόκητα, ή και ποτέ.⁶³ Όταν γνωρίζω ότι θα έρθει ο άλλος θέτω έναν όρο στη φιλοξενία διότι είμαι έτοιμος σαν οικοδεσπότης να υποδεχθώ τον φιλοξενούμενο, ενώ η καθαρή φιλοξενία χρειάζεται την απόλυτη έκκληση για να συμβεί.⁶⁴ Βέβαια, η ανοικτότητα απέναντί στον οποιοδήποτε άλλο στην απροϋπόθετη φιλοξενία καθώς και η απουσία κανόνων μπορεί να θέσει τον οικοδεσπότη σε κίνδυνο. Όσο πιο απόλυτη είναι η φιλοξενία τόσο πιο ευάλωτος γίνεται ο οικοδεσπότης, δηλαδή όσο ηθικότερη γίνεται η φιλοξενία, τόσο πιο ευάλωτη είναι σε

⁶¹ Jacques Derrida, «Η αρχή της φιλοξενίας», μτφρ. Γεράσιμος Κακολύρης, *Ένεκεν*, τχ 42, 2016, σ. 79. Στο εξής (ΑΦ).

⁶² Ντερριντά, Ζακ & Ντυφουρμαντέλ, Αν, Περί φιλοξενίας, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2006, σ. 97. Στο εξής (ΠΦ).

⁶³ Jacques Derrida, «Φιλοξενία, δικαιοσύνη και ευθύνη. Ένας διάλογος με τον Jacques Derrida», μτφρ. Γεράσιμος Κακολύρης, στο Γεράσιμος Κακολύρης (επιμ.), *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, Αθήνα: Πλέθρον, 2015, σ. 320

⁶⁴ Στο ίδιο.

μη ηθικές πρακτικές καθώς ο οικοδεσπότης είναι έκθετος στον κίνδυνο.⁶⁵ Όμως, όπως τονίζει ο Γεράσιμος Κακολύρης, το να μην υπάγεται η φιλοξενία σε νόμους και δικαιώματα στο όνομα της απροϋπόθετης φιλοξενίας, δεν καθιστά ευάλωτο μόνο τον οικοδεσπότη στη βία του φιλοξενούμενου, αλλά καθιστά ευάλωτο και τον ξένο στη βία του οικοδεσπότη μιας και δεν υπάρχει κάτι να τον προστατέψει.⁶⁶ Σε διακρατικό επίπεδο, αναλογιζόμενοι τον διάχυτο ρατσισμό στην ελληνική κοινωνία, και όχι μόνο, γίνεται αντιληπτό ότι αυτός που στην ουσία κινδυνεύει είναι ο ξένος και όχι ο οικοδεσπότης. Οπότε, η απροϋπόθετη φιλοξενία είναι η πραγματική φιλοξενία, αλλά συγχρόνως δεν παρέχει καμία προστασία.

Ήδη διαφαίνεται ότι η απροϋπόθετη φιλοξενία είναι αν όχι μη πραγματοποιήσιμη, εξαιρετικά σπάνια να συμβεί. Η αδυνατότητα της απροϋπόθετης φιλοξενίας, –ο Ντερριντά τη θεωρεί αδύνατη– φαίνεται επίσης στην περιγραφή της φιλοξενίας ως μορφής δώρου. Ειδικότερα, προκειμένου η φιλοξενία να είναι «αληθινό» δώρο δεν θα πρέπει να υπόκειται σε έναν οικονομικό κύκλο. Ωστόσο προκειμένου να συμβεί κάτι τέτοιο δεν θα πρέπει να γνωρίζει ούτε ο οικοδεσπότης ούτε ο φιλοξενούμενος για τη φιλοξενία που διαδραματίστηκε.⁶⁷ Ο οικοδεσπότης λαμβάνει ευχαρίστηση για τη φιλοξενία που παρείχε, γεγονός που «αποζημιώνει» τον οικοδεσπότη για τη φιλοξενία που παρείχε, ενώ ο φιλοξενούμενος νιώθει υποχρέωση να ανταποδώσει το δώρο της φιλοξενίας ακόμα και αν είναι ένα «ευχαριστώ».⁶⁸ Υπό αυτές τις προϋποθέσεις φαίνεται να είναι αδύνατη η απροϋπόθετη φιλοξενία. Ωστόσο, σε κάποιες περιπτώσεις φαίνεται να μπορεί να συμβεί μια πράξη φιλοξενίας, αγνοώντας όμως και τα δύο μέρη ότι πρόκειται για φιλοξενία. Ας σκεφτούμε ότι εντός ενός σπιτιού μπορεί να υπάρχουν έντομα, τα οποία δεν τα έχουμε αντιληφτεί και ούτε τα ίδια αντιλαμβάνονται ως φιλοξενία το να παραβρίσκονται εντός του σπιτιού μας. Έτσι λοιπόν και από την πλευρά του οικοδεσπότη και από την πλευρά του φιλοξενούμενου υπάρχει άγνοια για αυτή τη φιλοξενία, οπότε φαίνεται να προσεγγίζει την απροϋπόθετη φιλοξενία. Σε κάθε περίπτωση, ο Ντερριντά θεωρεί την απροϋπόθετη φιλοξενία αδύνατη και ως εκ τούτου δεν μπορεί να αποτελέσει έννοια πολιτική και νομική (ΣΑ, 145)

⁶⁵ Γεράσιμος Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας*, ό.π., σ. 73.

⁶⁶ Στο ίδιο, σσ. 73-74.

⁶⁷ Στο ίδιο, σσ. 102-103.

⁶⁸ Στο ίδιο, σ. 103.

2. Η υπό όρους φιλοξενία

Η υπό όρους φιλοξενία είναι αυτή που θέτει όρους προκειμένου η φιλοξενία να λάβει χώρα, αλλά συγχρόνως «μολύνεται» η απόλυτη φιλοξενία με αυτόν τον τρόπο. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα υπό όρους φιλοξενίας που δίνει ο Ντερριντά είναι ο κοσμοπολιτισμός του Καντ, στον οποίο ο οικοδεσπότης διατηρεί την κυριότητά του.⁶⁹ Ο Καντ υποστηρίζει ότι η φιλοξενία είναι το δικαίωμα ενός ξένου να έχει φιλική μεταχείριση όταν βρίσκεται σε ξένο έδαφος.⁷⁰ Ο υποδοχέας μπορεί να διώξει τον ξένο αν το επιθυμεί αρκεί να μην αποτελέσει αυτή η εκδίωξη αιτία για την εξόντωση του εκδιωγμένου.⁷¹ Επίσης, όσο κάποιος/-α είναι φιλοξενούμενος/-η θα πρέπει να φέρεται ειρηνικά ώστε να μην αντιμετωπιστεί με εχθρότητα.⁷² Ακόμη, δεν έχει δικαίωμα μόνιμης εγκατάστασης σε έναν τόπο.⁷³ Ο Καντ επιχειρεί να θέσει όρους στη φιλοξενία, ούτως ώστε να καταστεί δυνατή, όμως συγχρόνως αυτή περιορίζεται, για αυτό και συμβαίνει το εξής παράδοξο: «οι ίδιοι όροι που καθιστούν τη φιλοξενία δυνατή είναι αυτοί που την καθιστούν εν μέρει αδύνατη».⁷⁴ Γίνεται κατανοητό ότι στην απροϋπόθετη φιλοξενία ο οικοδεσπότης δεν επιβάλλει στον φιλοξενούμενο για πόσο θα τον φιλοξενήσει ή πώς θα του συμπεριφερθεί ο φιλοξενούμενος και φυσικά δεν μπορεί να τον διώξει, συνεπώς ο κοσμοπολιτισμός του Καντ υπάγεται στην υπό όρους φιλοξενία.

Ένας ακόμη όρος που φαίνεται ουδέτερος, αλλά μπορεί να «μολύνει» την απροϋπόθετη φιλοξενία είναι να ρωτήσει ο οικοδεσπότης το όνομα του ξένου. Η καθαρή φιλοξενία δέχεται τον άλλο χωρίς να γνωρίζει κάτι που πιστοποιεί την ταυτότητά του, όπως το όνομά του, όμως αν αυτό γίνεται μόνο επειδή η φιλοξενία χρειάζεται τη φιλική απεύθυνση του φιλοξενούντα στον φιλοξενούμενο, και όχι για να αποτελέσει όρο φιλοξενίας, τότε φαίνεται ότι δεν υπάρχει πρόβλημα (ΑΦ, 80). Δεν μπορούμε να πούμε ότι είναι ξεκάθαρο αν στην απόλυτη φιλοξενία μπορούμε να ρωτάμε (ακόμα και με καλή πρόθεση) ή όχι το όνομα του ξένου. Αυτό που γίνεται κατανοητό είναι ότι μια αστυνομική έρευνα ή ο συνοριακός έλεγχος δεν υπόκεινται σε καμία περίπτωση στην απόλυτη φιλοξενία. Αντιθέτως, μπορεί να γίνει από τις πιο

⁶⁹ Jacques Derrida, «Φιλοξενία, δικαιοσύνη και ευθύνη», *ό.π.*, σ. 319.

⁷⁰ Immanuel Kant, *Προς την αιώνια ειρήνη: Ένα φιλοσοφικό σχέδιο*, μτφρ. Κωνσταντίνος Σαργέντης, Αθήνα: Πόλις, 2006, σ. 81.

⁷¹ Στο ίδιο.

⁷² Στο ίδιο.

⁷³ Στο ίδιο.

⁷⁴ Γεράσιμος Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας*, *ό.π.*, σ. 58

κεκαλυμμένα βίαιες μορφές της υπό όρους φιλοξενίας (ΑΦ, 80). Όμως, αξίζει να αναφέρουμε ότι αν δεν μάθουμε το όνομα του επισκέπτη, θα του δώσουμε εμείς ένα όνομα αν θελήσουμε να του απευθυνθούμε. Η ονοματοδοσία είναι μια άσκηση εξουσίας στον άλλο καθώς τον ιδιοποιούμαι.

3. Η συνδιαλλαγή

Οι δύο μορφές φιλοξενίας είναι ετερογενείς μεταξύ τους, αλλά συγχρόνως δεν αλληλοαναιρούνται (ΑΦ, 78), αντιθέτως δεν θα υπήρχε η μία χωρίς την άλλη (ΠΦ, 101). Για τον Ντερριντά η απροϋπόθετη φιλοξενία έχει θέση Νόμου σε αντίθεση με τους νόμους της υπό όρους φιλοξενίας.⁷⁵ Η απροϋπόθετη φιλοξενία αποκαλείται δίκαιη και η υπό όρους δικαιοκίνητη (ΠΦ, 35). Ο Νόμος της απροϋπόθετης φιλοξενίας θα κινδύνευε να είναι ουτοπικός χωρίς την πρακτική εφαρμογή των νόμων της φιλοξενίας που υπάγεται στα δικαιώματα και τους νόμους (ΠΦ, 101). Δηλαδή, μπορεί οι νόμοι να απειλούν τον απόλυτο Νόμο, αλλά ταυτόχρονα τους χρειάζεται (ΠΦ, 101). Από την άλλη, η βελτιωσιμότητα των νόμων της υπό όρους φιλοξενίας οφείλεται στον Νόμο της απροϋπόθετης φιλοξενίας, διότι η απροϋπόθετη καθοδηγεί την υπό όρους (ΠΦ, 101). Έτσι λοιπόν υπάρχει μια συνδιαλλαγή μεταξύ των δύο φιλοξενιών και κατά τη συνδιαλλαγή μεταξύ της απροϋπόθετης και της υπό όρους φιλοξενίας θα πρέπει να βρίσκουμε την καλύτερη δυνατή λύση στον όνομα της απόλυτης (ή απροϋπόθετης) φιλοξενίας (ΑΦ, 79).

4. Κριτική

Ο Ντερριντά δείχνει να θεωρεί την έννοια της «φιλοξενίας» ιδεολογικά ουδέτερη, οικουμενική ή ακόμα και φυσική. Η φιλοξενία, όμως, δεν είναι μια έννοια ιδεολογικά, χρονικά και πολιτισμικά ουδέτερη. Προκειμένου να υπάρξει φιλοξενία προϋποτίθεται η ύπαρξη ιδιοκτησίας και η αναγνώριση κάποιου ως «ξένου». Γνωρίζουμε ότι ούτε η ιδιοκτησία ούτε η αντίληψη κάποιου ως «ξένου» προκύπτει *a priori*, δηλαδή ως κάτι φυσικό. Δηλαδή, η έννοια της «φιλοξενίας» δεν είναι μια έννοια με οντολογική θεμελίωση που υπερβαίνει τον άνθρωπο. Αυτό δεν φαίνεται να

⁷⁵ Στο ίδιο, σ. 59.

το λαμβάνει υπόψη ο Ντερριντά όταν λέει ότι κάθε κουλτούρα έχει μια αρχή φιλοξενίας (ΑΦ, 78-79). Προβάλλει σε άλλες κουλτούρες στοιχεία της δικής του κουλτούρας αίροντας μια διαφορετικότητα που τυχόν υπάρχει. Λαμβάνοντας υπόψη ότι η φιλοξενία είναι ανθρώπινο κατασκεύασμα πώς μπορεί να υπάρχει μια «απόλυτη» και «αληθινή» φιλοξενία; Από πού απορρέει και που στηρίζεται η «αληθινή» φιλοξενία;

Εκτός αυτού, η απροϋπόθετη φιλοξενία φαίνεται να μη «δικαιούται» το όνομα φιλοξενία. Συγκεκριμένα, από τη στιγμή που πραγματοποιείται παύει να υπάρχει η ιδιοκτησία και η έννοια του «ξένου», οπότε παύει να υπάρχει και η φιλοξενία. Άρα, δεν μπορεί να είναι η «αληθινή» φιλοξενία εφόσον αμφισβητείται το αν μπορεί να αποκαλείται φιλοξενία. Οπότε, η απροϋπόθετη φιλοξενία είναι η μόνη «απόλυτη» και «αληθινή» φιλοξενία κατά τη γνώμη του Ντερριντά, και όχι αντικειμενικά. Μάλιστα άνθρωποι που είναι κατά της ιδιοκτησίας και της θεώρησης των άλλων ως «ξένων», η «έννοια» της φιλοξενίας αποτελεί δείγμα του κόσμου που θέλουν να αλλάξει, οπότε για αυτούς είναι μια έννοια αρνητικά φορτισμένη. Ωστόσο, η απροϋπόθετη φιλοξενία που εισάγει ο Ντερριντά είναι μια συμβολή διότι αναδεικνύει τη βίαιη πλευρά της πραγματοποιήσιμης φιλοξενίας, δηλαδή τη δύναμη που έχει ο οικοδεσπότης να θέτει όρους στον φιλοξενούμενο. Έτσι λοιπόν από τη στιγμή που γίνεται αντιληπτή αυτή η κεκαλυμμένη βία που διέπει τη φιλοξενία μπορούμε να κάνουμε κάτι για να την περιορίσουμε. Επίσης, όπως και με τη χορτοφαγία δεν μπορεί κάποιος/-α να πει «είμαι απόλυτα φιλόξενος/-η» και να έχει καθαρή συνείδηση. Σε κάθε πράξη φιλοξενίας εμπεριέχεται βία και η επίγνωση αυτής της διάστασης της φιλοξενίας αποτρέπει τον εφησυχασμό και οδηγεί στην αυτοκριτική και τη βελτίωση κατά επέκταση.

1. Το ποίημα «Φίδι»

Οι σκέψεις του Ντερριντά σχετικά με τη φιλοξενία προς τα ζώα εκφράζονται μέσω της ανάλυσής του στο ποίημα του Ντ. Χ. Λώρενς (D. H. Lawrence), «Φίδι». Η ανάλυση του εν λόγω ποιήματος διενεργείται από τον Ντερριντά υπό το πρίσμα του δισταγμού του Λεβινάς να αναγνωρίσει ένα «πρόσωπο» στο φίδι, για αυτό και μπορεί να θεωρηθεί σαν ένα είδος κριτικής στον Λεβινάς. Η ιστορία ξεκινάει με τον ήρωα του ποιήματος να πηγαίνει να γεμίσει τη στάμνα του από τη γούρνα της αυλής του διότι είχε διψήσει από τη ζέστη.⁷⁶ Όμως, εκεί είναι ένα φίδι, το οποίο βρήκε πέρασμα μέσω μιας ρωγμής του τοίχου, και πίνει νερό.⁷⁷ Λέει χαρακτηριστικά «Κάποιος ήταν πριν από εμένα στη γούρνα μου».⁷⁸ Ο Ντερριντά σχολιάζει ότι ο Λώρενς χρησιμοποιεί το «he» (στα ελληνικά «αυτός») και «someone» (στα ελληνικά «κάποιος») για να μιλήσει για το φίδι και όχι το «it» και το «something» («αυτό» και «κάτι» στα ελληνικά αντίστοιχα).⁷⁹ Με αυτόν τον τρόπο δείχνει να θεωρεί το φίδι μια ξεχωριστή ύπαρξη⁸⁰ που εμπίπτει στον χώρο του υποκειμένου και όχι του αντικειμένου. Όπως άλλωστε έχουμε ήδη αναφέρει, ο Ντερριντά θεωρεί κάθε ζώο ξεχωριστή οντότητα που δεν εκπροσωπεί το είδος του. Το γεγονός ότι ο Λώρενς θεωρεί το φίδι «κάποιον» και όχι «κάτι» γίνεται ακόμα πιο προκλητικό αν λάβουμε υπόψη μας ότι πρόκειται για ένα φίδι, δηλαδή για ένα ζώο που σε ένα μεγάλο μέρος του πληθυσμού προκαλεί φόβο και γι' αυτό υπάρχει μια απόσταση.⁸¹ Στην περίπτωση κάποιου σκύλου ή κάποιας γάτας δεν μοιάζει προκλητικός ένας τέτοιος χαρακτηρισμός.

Στη συνέχεια του ποιήματος, ο αφηγητής αφήνει το φίδι να πει πρώτο νερό εφόσον ήρθε πρώτο και αυτός δεύτερος.⁸² Όπως παρατηρεί ο Κακολύρης η

⁷⁶ D. H. Lawrence, «Φίδι», μτφρ. Γεράσιμος Κακολύρης, στο Γεράσιμος Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας. Ο Ζακ Ντερριντά για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία*, Αθήνα: Πλέθρον, 2017, σ. 251.

⁷⁷ Στο ίδιο.

⁷⁸ Στο ίδιο.

⁷⁹ Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign, Volume I*, μτφρ. Geoffrey Bennington, Σικάγο & Λονδίνο: The University of Chicago Press, 2009, σ. 238. Στο εξής (BS).

⁸⁰ Γεράσιμος Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας*, ό.π., σ. 238.

⁸¹ Στο ίδιο.

⁸² D. H. Lawrence, «Φίδι», ό.π., σ. 251.

προσφορά νερού στον φιλοξενούμενο είναι βασική πράξη φιλοξενίας και συνήθως είναι η πρώτη πράξη.⁸³ Το γεγονός μάλιστα ότι το φίδι θα πει πρώτο νερό από τη γούρνα, συνεπάγεται ότι θα πει καθαρότερο νερό σε σχέση με τον αφηγητή που θα πει μετά το φίδι.⁸⁴ Εδώ ο Ντερριντά επικαλείται αυτό που έχει πει ο Λεβινάς ότι δηλαδή η ηθική ξεκινά με ένα «μετά από εσάς», όχι με την έννοια του να περάσει ο άλλος πρώτος, για παράδειγμα, στον ανελκυστήρα, πριν από εμάς, αλλά ότι ο άλλος προηγείται πάντα από εμένα στην ηθική σχέση και ότι συγκροτούμαι ως «εγώ» μέσω του άλλου (BS, 238-239). Μάλιστα, έρχομαι μετά τον άλλο, όποιος και αν είναι αυτός, δηλαδή ανεξάρτητα από την ταυτότητα που έχει, για παράδειγμα «animot» (BS, 239).

Ο αφηγητής μάς ενημερώνει ότι βρίσκεται στη Σικελία και έχει διαπαιδαγωγηθεί με τέτοιο τρόπο ώστε όταν βλέπει χρυσαφένιο φίδι θα πρέπει να το σκοτώνει λόγω επικινδυνότητας, σε αντίθεση με το μαύρο φίδι που είναι άκακο.⁸⁵ Η φωνή της διαπαιδαγώγησης προβαίνει σε μια ιεράρχηση των ζώων κρίνοντάς τα είτε ως επικίνδυνα ή ασφαλή είτε ως χρήσιμα ή άχρηστα ανάλογα το είδος του ζώου ή το χρώμα του δέρματός του στην προκειμένη περίπτωση.⁸⁶ Αυτή η ιεράρχηση ελέγχει και τη βία του ανθρώπου προς τα ζώα· αυτά που θεωρούνται επικίνδυνα μπορεί να υφίστανται περισσότερη βία για λόγους προστασίας, οι οποίοι λόγοι όμως μπορεί να είναι πλανεροί.⁸⁷ Για παράδειγμα όλα τα χρυσαφιά φίδια ομογενοποιούνται και θεωρούνται επικίνδυνα σε κάθε περίπτωση χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η ενικότητα του εκάστοτε φιδιού, το οποίο μπορεί να μην έχει κακές προθέσεις.⁸⁸ Έτσι προβαίνουμε σε βεβαιωμένα συμπεράσματα που έχουν ως αποτέλεσμα ακόμα και το θάνατο των φιδιών χωρίς λόγο.⁸⁹

Οι φωνές της διαπαιδαγώγησης ψέγουν τον ήρωα του ποιήματος υποστηρίζοντας ότι αν ήταν άνδρας θα είχε ήδη σκοτώσει το φίδι.⁹⁰ Το «αν ήσουν άνδρας» που του λένε οι φωνές, ο Ντερριντά το ερμηνεύει και ως αν ήσουν άνθρωπος (που επιβάλλεται στο «animot» ως ανώτερος), αλλά και ως άνδρας με τη στερεοτυπική

⁸³ Γεράσιμος Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας*, ό.π., σ. 237.

⁸⁴ Στο ίδιο.

⁸⁵ D. H. Lawrence, «Φίδι», ό.π., σ. 251.

⁸⁶ Γεράσιμος Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας*, ό.π., σ. 240.

⁸⁷ Στο ίδιο, σσ. 240-241.

⁸⁸ Στο ίδιο, σ. 241.

⁸⁹ Στο ίδιο.

⁹⁰ D. H. Lawrence, «Φίδι», ό.π., σ. 251.

έννοια του θάρρους και της «αρρενωπότητας» (BS, 240), σε αντίθεση με την τάχα δειλή γυναίκα. Η συνάντηση είναι μεταξύ αρσενικών μιας και το φίδι χαρακτηρίζεται με την ανωνυμία «he», δηλαδή μια τυπική συνάντηση φιλοξενίας που απουσιάζει η γυναίκα.⁹¹

Τη στιγμή που φεύγει το φίδι γυρνώντας την πλάτη, κατακλύζει τον ήρωα του ποιήματος μια φρίκη και διαμαρτυρία με αποτέλεσμα να του πετάξει ένα κούτσουρο.⁹² Ο πρωταγωνιστής προβαίνει σε μια πράξη βίας που φέρνει την αποκατάστασή του στην κορυφή της ιεραρχικής πυραμίδας της φύσης (επινοημένη από τον άνθρωπο).⁹³ Το γεγονός ότι του επιτίθεται τη στιγμή που φεύγει, ο Κακολύρης το ερμηνεύει ως εξής: όσο είναι ορατό το φίδι ο αφηγητής τού ασκεί έλεγχο με το βλέμμα του, όταν μάλιστα αυτός που ελέγχουμε με το βλέμμα μας είναι επικίνδυνος, ως μη ορατός θεωρείται ακόμη πιο επικίνδυνος.⁹⁴ Έχουμε δει παραπάνω ότι τόσο ο Ντερριντά όσο και ο Σαρτρ μιλάνε για το βλέμμα ως μέσο κυριαρχίας έναντι του άλλου. Επίσης, το φίδι καταφεύγει σε ένα μέρος του σπιτιού του οικοδεσπότη (ρωγμή του τοίχου) στο οποίο ο οικοδεσπότης δεν έχει πρόσβαση, γεγονός που μπορεί να του υπενθυμίζει ότι δεν κυριαρχεί απόλυτα στον οίκο του.⁹⁵ Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο αφηγητής θυμώνει που φεύγει το φίδι επειδή ήθελε να καθίσει περισσότερη ώρα γεγονός που δεν μπορεί ο ίδιος να το καθορίσει, οπότε από θυμό τού πετάει το κούτσουρο. Μια άλλη ερμηνεία είναι ότι με τη ρίψη του κούτσουρου είναι σαν να το διώχνει αυτός εν τέλει και όχι ότι αποχωρεί το φίδι αυτοβούλως. Με αυτόν τον τρόπο μπορεί να νομίζει ότι γίνεται ξανά ο κυρίαρχος, ο οικοδεσπότης μιας υπό όρους φιλοξενίας που ασκεί απόλυτο έλεγχο στον φιλοξενούμενο και καθορίζει το χρονικό διάστημα που θα τον φιλοξενεί.

Μάλλον το φίδι δεν χτυπήθηκε από το κούτσουρο και έφυγε βιαστικά, ο αφηγητής μετάνιωσε ευθύς αμέσως γι' αυτό που έκανε και ένιωσε απέχθεια για τον εαυτό του και τις φωνές της καταραμένης διαπαιδαγώγησής του.⁹⁶ Μάλιστα χαρακτηρίζει την πράξη του χυδαία, ευτελή και γεμάτη κακία.⁹⁷ Μετανιωμένος πλέον λέει: «πόσο θα

⁹¹ Γεράσιμος Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας*, ό.π., σ. 241.

⁹² D. H. Lawrence, «Φίδι», ό.π., σ. 252.

⁹³ Γεράσιμος Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας*, ό.π., σ. 242.

⁹⁴ Στο ίδιο, σ. 243.

⁹⁵ Στο ίδιο.

⁹⁶ D. H. Lawrence, «Φίδι», ό.π., σ. 252-253.

⁹⁷ Στο ίδιο, σ. 253.

ήθελα να ξαναρχόταν, το φίδι μου».⁹⁸ Ο Ντερριντά παρατηρεί ότι το φίδι γίνεται φίδι «μου», γεγονός που δηλώνει αγάπη, η οποία εκδηλώνεται και δηλώνεται ύστερα από την πράξη φόνου και την ενοχή που προκάλεσε (BS, 243). Σύμφωνα με τον Ντερριντά, σε αυτή τη σκηνή φιλοξενίας αναδεικνύεται η ηθική, η εντολή «ου φονεύσεις», μπροστά στον φιλοξενούμενο (BS, 244). Μάλιστα, αυτή η ηθική αναδεικνύεται μπροστά στον οποιοδήποτε, ακόμα και στο φίδι που μπορεί να είναι απειλητικό ή θεωρείται πάντα απειλητικό (BS, 244).

Γίνεται αντιληπτό ότι στο ποίημα η ηθική εμφανίζεται μετά την απόπειρα της δολοφονίας, η οποία προκάλεσε στον ήρωα τύψεις. Πηγάζει όμως η ηθική από τη δολοφονία ή τις τύψεις; Σε αυτό το σημείο ο Ντερριντά ανατρέχει στον Σίγκμουντ Φρόυντ (Sigmund Freud), ο οποίος στο βιβλίο του *Τοτέμ και Ταμπού* υποστηρίζει ότι στην πρωτόγονη κοινωνία συναντάται ο βίαιος και ζηλότυπος πατέρας που επιθυμούσε και κρατούσε όλες τις γυναίκες για τον ίδιο και απομάκρυνε τους γιους του όσο μεγάλωναν.⁹⁹ Οι γιοι λοιπόν δεν μπορούσαν να ικανοποιήσουν τις σεξουαλικές τους επιθυμίες λόγω του πατέρα και μια μέρα συνεργάστηκαν ώστε να τον σκοτώσουν και στη συνέχεια να τον καταβροχθίσουν.¹⁰⁰ Η κανιβαλιστική κατανάλωση του νεκρού πατέρα αποσκοπούσε στην ταύτιση μαζί του και την απόκτηση μέρους της δύναμής του.¹⁰¹ Αυτή η πράξη σηματοδότησε την έναρξη της κοινωνικής οργάνωσης, των ηθικών περιορισμών και της θρησκείας.¹⁰²

Οι γιοι ένιωθαν αντιφατικά συναισθήματα για τον πατέρα τους. Από τη μία ένιωθαν μίσος επειδή ήταν εμπόδιο στην επιθυμία τους να έχουν εξουσία, καθώς και στις σεξουαλικές τους επιθυμίες, από την άλλη τον αγαπούσαν και τον θαύμαζαν.¹⁰³ Όταν τον σκότωσαν ικανοποίησαν το αίσθημα του μίσους, αλλά το αίσθημα της αγάπης τους δημιούργησε αισθήματα ενοχής.¹⁰⁴ Με αυτόν τον τρόπο ο νεκρός πατέρας έγινε ισχυρότερος από τον ζωντανό, διότι δημιουργήθηκαν δύο απαγορεύσεις ή ταμπού, μία ως προς τον φόνο του τοτέμ που ήταν το υποκατάστατο του πατέρα και μία ως προς την αιμομιξία.¹⁰⁵ Με αυτά τα δύο ταμπού εκκινεί η

⁹⁸ Στο ίδιο.

⁹⁹ Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, μτφρ. James Strachey, Λονδίνο & Ν. Υόρκη: Routledge, 2004, σ. 164.

¹⁰⁰ Στο ίδιο.

¹⁰¹ Στο ίδιο, σ. 165.

¹⁰² Στο ίδιο.

¹⁰³ Στο ίδιο, σ. 166.

¹⁰⁴ Στο ίδιο.

¹⁰⁵ Στο ίδιο.

ανθρώπινη ηθική.¹⁰⁶ Ο Ντερριντά σχολιάζει ότι ο ηθικός νόμος στον Φρόντ εκκινεί με τις τύψεις, αλλά αυτό είναι κάτι αντιφατικό διότι προκειμένου να προκύψουν τύψεις συνεπάγεται ότι υπάρχει ήδη κάποιος ηθικός νόμος, του οποίου η παράβαση δημιουργεί τύψεις (BS, 245). Έτσι λοιπόν και στο ποίημα, ο ήρωας εφόσον αισθάνεται τύψεις για την πράξη του συνεπάγεται ότι ο ηθικός νόμος δεν αναδύθηκε τότε, αλλά υπήρχε και τη στιγμή που επιχείρησε να σκοτώσει το φίδι (BS, 245).

Λαμβάνοντας υπόψη την ανάλυση του Ντερριντά στο ποίημα «Φίδι», αυτά που έχει αναφέρει για τη φιλοξενία στους ανθρώπους αφορούν και τα ζώα. Η φιλοξενία στα ζώα δεν παρέχεται μόνο στο πλαίσιο της αδύνατης απροϋπόθετης φιλοξενίας, αλλά και της υπό όρους φιλοξενία. Οφείλουμε λοιπόν να προσεγγίζουμε την απροϋπόθετη φιλοξενία και στα ζώα. Μάλιστα, σύμφωνα με τον Κακολύρη, φιλοξενία δεν είναι μόνο η διέλευση του συνόρου ενός οίκου, αλλά και η διέλευση των συνόρων μεταξύ των ειδών (άνθρωποι, ζώα, φυτά¹⁰⁷ ίσως και μηχανές). Εφόσον στην απόλυτη μορφή φιλοξενίας γίνεται δεχτός ο καθένας ανεξαρτήτως, τότε μπορεί να είναι οποιοδήποτε ζώο ή φυτό.¹⁰⁸ Γίνεται λοιπόν κατανοητό ότι με αυτή τη μορφή φιλοξενίας τα αυστηρά σύνορα που έχουν τεθεί μεταξύ των ειδών ρευστοποιούνται.¹⁰⁹ Η διέλευση των συνόρων του οίκου έχει ως αποτέλεσμα τη διέλευση των ορίων ανάμεσα στα είδη· όπως ο ξένος παύει να είναι ξένος, έτσι και τα ζώα παύουν να είναι ζώα και ο άνθρωπος παύει να είναι άνθρωπος. Βέβαια μια τέτοια σκέψη δεν σκοπεύει να εξαλείψει κάθε διαφορά ανάμεσα στα ζώα και τα φυτά και στον άνθρωπο,¹¹⁰ οδηγώντας στη μεταξύ τους ταύτιση, αλλά να σκεφτούμε τα είδη και την ετερότητα με άλλους όρους.

¹⁰⁶ Στο ίδιο, σ. 167.

¹⁰⁷ Γεράσιμος Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας*, ό.π., σ. 247.

¹⁰⁸ Στο ίδιο.

¹⁰⁹ Στο ίδιο.

¹¹⁰ Στο ίδιο.

IV. Κριτική στη σκέψη των Ντεκάρτ, Καντ, Λεβινάς, Λακάν και Χάιντεγκερ

A. PENE NTEKAPT

Σε αυτό το κεφάλαιο θα γίνει πραγμάτευση της κριτικής που άσκησε ο Ντερριντά στους Ντεκάρτ, Καντ, Λεβινάς, Λακάν και Χάιντεγκερ σχετικά με το ζήτημα των ζώων. Ο Ντερριντά ξεκινά με τον Ντεκάρτ διότι είναι προγενέστερος από τους υπόλοιπους και τους έχει ασκήσει επιρροή.

1. Ο άνθρωπος δεν είναι ορθολογικό ζώο

Ο Ντεκάρτ δεν όρισε τον άνθρωπο ως ορθολογικό ζώο, ερχόμενος έτσι σε ρήξη με τους προηγούμενους φιλοσόφους, κάτι όμως που δεν του αναγνωρίστηκε ακόμα και από τον Χάιντεγκερ, ο οποίος στην *Επιστολή για τον ανθρωπισμό* αμφισβητεί τον ορισμό του ανθρώπου ως ορθολογικού ζώου (*TTA*, 71). Συγκεκριμένα, για τον Χάιντεγκερ ο ορισμός του ανθρώπου ως έλλογου ζώου (*animal rationale*), είναι πιθανό να μην είναι εσφαλμένος, αλλά είναι σίγουρα μεταφυσικός.¹¹¹ Άλλωστε με βάση αυτόν τον ορισμό δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή η συναισθηματικότητα του ανθρώπου, όπως η μελαγχολία (*TTA*, 148). Ο Ντεκάρτ αποφεύγει να ορίσει τον άνθρωπο ως έλλογο ζώο για εξοικονόμηση χρόνου και για να μην περιπλεχθούν τα πράγματα.¹¹² Προκειμένου να ορίσει τον άνθρωπο ως έλλογο ζώο θα πρέπει πρώτα να ερευνήσει τι είναι «ζώο» και τι είναι «έλλογο», με αποτέλεσμα να αυξηθούν τα ερωτήματα και η δυσκολία τους.¹¹³ Για τον Ντεκάρτ, σύμφωνα με τον Ντερριντά, προκειμένου να κατανοήσει κάποιος/-α «τι είναι», θα πρέπει να ξεκινήσει παραλείποντας τον ορισμό του έλλογου ζώου· δηλαδή το «εγώ είμαι» αποκλείει τη ζωικότητα ακόμα κι αν είναι λογική (*TTA*, 71-72). Με αυτό το σχόλιο ο Ντερριντά

¹¹¹ Martin Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, μτφρ. Γιώργος Ξηροπαΐδης, Αθήνα: Ροές, 1987, σ. 67.

¹¹² Ρενέ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2014, σ. 72.

¹¹³ Στο ίδιο.

επιθυμεί να δείξει ότι στην ουσία ο Ντεκάρτ δεν αμφέβαλλε για τα πάντα και κατά επέκταση δεν έθεσε τα πάντα υπό διερεύνηση διότι παρέλειψε επιτηδευμένα να εξετάσει τη ζωικότητα στον άνθρωπο σαν να πρόκειται για κάτι ασήμαντο.

2. Τα ζώα δεν έχουν δυνατότητα σκέψης

Ο Ντεκάρτ επιδιώκει να βρει κάτι στέρεο για να επιβεβαιώσει την ύπαρξή του και αυτό το βρίσκει στη σκέψη. Συγκεκριμένα, αμφισβητεί τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόταν τον εαυτό του αυθόρμητα, δηλαδή ως σώμα (χέρια, πρόσωπο) διότι αν ήταν μόνο σώμα δεν θα ξεχώριζε από τους νεκρούς που έχουν και αυτοί σώμα.¹¹⁴ Πέρα αυτού, οι ενέργειες όπως η λήψη τροφής ή το βάδισμα ή σκέψη ή η αίσθηση δεν προκαλούνται από το σώμα, αλλά από την ψυχή.¹¹⁵ Όμως, δεν παύουν να είναι ενέργειες του σώματος, κι ενώ το σώμα το θεωρούμε πραγματικό στην ουσία μπορεί να είναι μια απάτη.¹¹⁶ Δηλαδή, ο Θεός μπορεί να είναι ένας κακόβουλος δαίμονας που θέλει να μας εξαπατήσει και αυτό που θεωρούμε πραγματικό να μην είναι.¹¹⁷ Εφόσον λοιπόν το σώμα μπορεί να είναι πλασματικό, τότε και οι κινήσεις του (βάδισμα, λήψη τροφής) και το αισθάνεσθαι, τα οποία παρακινούνται από την ψυχή, μπορεί να είναι επίσης πλασματικά.¹¹⁸ Μάλιστα, για το αισθάνεσθαι αναφέρει ότι πολλές φορές έχει αισθανθεί στα όνειρά του, αλλά στην πραγματικότητα δεν αισθανόταν.¹¹⁹ Οπότε η αίσθηση δεν μπορεί να θεωρηθεί κάτι βέβαιο και ο Ντεκάρτ ψάχνει κάτι βέβαιο. Έτσι λοιπόν καταλήγει σε μια άλλη λειτουργία της ψυχής, το σκέπτεσθαι. Για τον Ντεκάρτ είμαι, άρα υπάρχω και αυτό συμβαίνει για όσο σκέφτομαι, οπότε είμαι «ένα σκεπτόμενο πράγμα».¹²⁰ Δεν μπορεί λοιπόν να βρεθεί κάτι ακλόνητο και υπαρκτό στην ύλη, παρά μόνο στο πνεύμα.

Τα ζώα έχουν σκέψη; Ο Ντεκάρτ θεωρεί ότι τα ζώα δεν έχουν σκέψη και αυτό φαίνεται στο παράδειγμά του με το κερί. Ειδικότερα, το κερί είναι σκληρό, μυρίζει λουλούδια, έχει γεύση μελιού και έχει ένα συγκεκριμένο σχήμα και μέγεθος.¹²¹ Το ίδιο κερί όταν μεταφέρεται στη φωτιά αρχίζει να λιώνει με αποτέλεσμα όλες οι

¹¹⁴ Στο ίδιο, σσ. 72-73.

¹¹⁵ Στο ίδιο, σ. 73.

¹¹⁶ Στο ίδιο, σ. 74.

¹¹⁷ Στο ίδιο.

¹¹⁸ Στο ίδιο.

¹¹⁹ Στο ίδιο.

¹²⁰ Στο ίδιο, σσ. 74-75.

¹²¹ Στο ίδιο, σ. 79.

ιδιότητες που είχε να εξαφανιστούν.¹²² Παρά αυτή την αλλαγή, συνεχίζουμε να λέμε ότι είναι το ίδιο κερί κι ας μην θυμίζει σε τίποτα το προηγούμενο κερί.¹²³ Συμπεραίνει λοιπόν ο Ντεκάρτ ότι αυτά τα οποία γίνονται γνωστά μέσω των αισθήσεων έχουν μεταβληθεί, ενώ το κερί παραμένει ίδιο, οπότε και η ουσία του κεριού δεν είναι οι ιδιότητές του που προσεγγίζονται από τις αισθήσεις.¹²⁴ Εφόσον λοιπόν δεν γίνεται αντιληπτό το κερί μέσω των αισθήσεων, αναρωτιέται αν γίνεται μέσω της φαντασίας. Συγκεκριμένα, το μόνο που απομένει από το κερί όντας λιωμένο είναι ότι καταλαμβάνει μια έκταση και ότι είναι εύκαμπτο και ευμετάβλητο.¹²⁵ Δηλαδή, μέσω της φαντασίας μπορεί κάποιος/-α να φανταστεί ότι μπορεί το κερί να αλλάξει σχήμα, όμως αυτό δεν ισχύει διότι αυτό μπορεί να πάρει αναρίθμητα σχήματα, τα οποία δεν μπορούμε να φανταστούμε.¹²⁶

Το κερί λοιπόν δεν γίνεται αντιληπτό από τη φαντασία, αλλά από το πνεύμα και προκειμένου να στηρίξει αυτή του την άποψη παραθέτει την εμπειρία του με τους ανθρώπους που βλέπει από το παράθυρο.¹²⁷ Αυτό το οποίο βλέπει είναι καπέλα και ρούχα, ωστόσο κρίνει ότι είναι άνθρωποι και όχι ρομπότ, οπότε αυτό που συμβαίνει με την όραση ερμηνεύεται από το πνεύμα.¹²⁸ Έτσι λοιπόν, όταν αντίκρισε πρώτη φορά το κερί θεωρώντας ότι το γνώρισε λόγω των εξωτερικών του χαρακτηριστικών έσφαλε· δεν γνώρισε τίποτα το ιδιαίτερο, τονίζοντας υποτιμητικά ότι αυτά που αντιλήφθηκε στην πρώτη ματιά μπορούν να γίνουν αντιληπτά και από τα ζώα.¹²⁹ Σημασία έχει να απογυμνωθεί το κερί από τα εξωτερικά του χαρακτηριστικά και να μείνει η ουσία του, η οποία γίνεται αντιληπτή μόνο από το ανθρώπινο πνεύμα.¹³⁰ Τα εξωτερικά χαρακτηριστικά του κεριού, όπως το χρώμα, είναι κάτι σαν ενδύματα που κρύβουν τη βαθύτερη ουσία του κεριού, η οποία γίνεται αντιληπτή μόνο από τον νου.¹³¹

Τα ζώα δεν έχουν τη δυνατότητα να δουν την ουσία των πραγμάτων, τα πάντα για αυτά είναι «ντυμένα». Επομένως, εφόσον για να δει κάποιος/-α την ουσία των

¹²² Στο ίδιο.

¹²³ Στο ίδιο, σσ. 79-80.

¹²⁴ Στο ίδιο, σ. 80.

¹²⁵ Στο ίδιο.

¹²⁶ Στο ίδιο.

¹²⁷ Στο ίδιο, σσ. 80-81.

¹²⁸ Στο ίδιο, σ. 81.

¹²⁹ Στο ίδιο, σσ. 82-83.

¹³⁰ Στο ίδιο, σ. 83.

¹³¹ Στο ίδιο, σ. 82.

πραγμάτων χρειάζεται το πνεύμα, τα ζώα που δεν μπορούν να δουν την ουσία των πραγμάτων δεν έχουν πνεύμα. Ο Ντερριντά ορθά παρατηρεί ότι προκειμένου κάποιος/-α να υπάρχει και να μπορεί να πει «εγώ είμαι» θα πρέπει να μπορεί να «γδύσει» το κερί (*TTA*, 73). Οπότε, για τον Ντεκάρτ, το «animot» που δεν διαθέτει τη δυνατότητα της σκέψης, δεν αμφιβάλλει για το ποια είναι η ουσία του εαυτού του και δεν μπορεί να επιβεβαιώσει ότι υπάρχει (*TTA*, 75-76). Γι' αυτό τον λόγο το ζώο, σε αντίθεση με τον άνθρωπο που διαθέτει σκέψη, είναι μια μηχανή (*TTA*, 75). Ο Ντερριντά δεν μπορεί παρά να διαφωνεί με την απουσία σκέψης στα ζώα από τη στιγμή που ο ίδιος έχει υποστηρίξει ότι γίνομαι και εγώ ορατός από τα ζώα και μπορούν να σχηματίσουν άποψη για εμένα. Να σημειώσουμε ότι ο Ντεκάρτ αναγνωρίζει το γεγονός ότι κάποια ζώα είναι ιδιαίτερα επιδέξια σε ορισμένα πράγματα, όμως είναι επιδέξια σε κάτι συγκεκριμένο, σαν τα ρολόγια που μετράνε καλύτερα την ώρα από εμάς, αλλά αυτό δεν συνεπάγεται ότι έχουν πνεύμα.¹³² Αν είχαν πνεύμα, θα τα κατάφερναν καλύτερα σε όλα, αλλά κατέχουν απλώς μια συγκεκριμένη διάταξη οργάνων που τους επιτρέπει να είναι επιδέξια σε κάτι συγκεκριμένο.¹³³ Μάλιστα ο Ντεκάρτ είχε θεωρήσει τα ζώα ως μηχανές που είχε δημιουργήσει ο Θεός και ως εκ τούτου ήταν πιο τέλειες από κάθε ανθρώπινη μηχανή.¹³⁴

3. Τα ζώα δεν έχουν ομιλία

Εφόσον τα ζώα δεν έχουν δυνατότητα σκέψης τότε είναι εύλογο ότι δεν έχουν λογική και ομιλία. Στο 5^ο μέρος του *Λόγου περί της μεθόδου* ο Ντεκάρτ ισχυρίζεται ότι ακόμα και άνθρωποι που είναι αποβλακωμένοι ή τρελοί μπορούν να αρθρώσουν λόγια εκθέτοντας τις σκέψεις τους.¹³⁵ Τα ζώα όμως, ακόμα και τα πιο τέλεια, δεν μπορούν να αρθρώσουν λόγο παρά το γεγονός ότι διαθέτουν τα απαραίτητα όργανα, κρίνοντας από τον παπαγάλο και την κίσσα που προφέρουν λόγια.¹³⁶ Η διαφορά όμως με τον άνθρωπο είναι ότι αυτά τα λόγια δεν προέρχονται έπειτα από σκέψη, αλλά

¹³² René Descartes, *Λόγος περί της μεθόδου*, μτφρ. Χριστόφορος Χρηστίδης, Αθήνα: Παπαζήσης, 1976, σσ. 53-54.

¹³³ Στο ίδιο, σ. 53.

¹³⁴ Στο ίδιο, σ. 51.

¹³⁵ Στο ίδιο, σ. 52.

¹³⁶ Στο ίδιο, σσ. 52-53.

μηχανικά.¹³⁷ Οπότε, αυτό μαρτυρά ότι τα ζώα δεν έχουν καθόλου λογική μιας και χρειάζεται έστω και λίγη λογική για να μιλήσει καμιά/κανείς.¹³⁸

Ο Ντεκάρτ υποστηρίζει ότι αν φτιάχνονταν μηχανές που θα μιμούνταν τα ζώα δεν θα αντιλαμβανόμασταν τη διαφορά, αλλά αν οι μηχανές μιμούνταν τους ανθρώπους τότε θα καταλαβαίναμε τη διαφορά μεταξύ πραγματικού ανθρώπου και ανθρώπου-μηχανή.¹³⁹ Αυτό θα γινόταν διότι οι άνθρωποι-μηχανές δεν θα κατείχαν την ομιλία, ούτως ώστε να εκθέτουν τις σκέψεις τους στους άλλους.¹⁴⁰ Βέβαια, θα μπορούσαν να φωνάζουν ότι πονάνε, αλλά όχι να συνθέτουν προτάσεις.¹⁴¹ Ένας άλλος λόγος που θα διέκρινε τις ανθρωπομηχανές από τους ανθρώπους είναι ότι ενώ μπορεί οι ανθρωπομηχανές να έκαναν το ίδιο καλά ή και καλύτερα κάποια πράγματα με τους ανθρώπους, δεν θα ίσχυε το ίδιο για άλλα πράγματα.¹⁴² Οι μηχανές δεν θα ενεργούσαν λόγω της λογικής, αλλά λόγω της διάταξης των οργάνων τους, η οποία προσφέρει περιορισμένες δυνατότητες σε αντίθεση με τη λογική που μπορεί να μας κάνει να δράσουμε σε κάθε περίπτωση.¹⁴³

Ο Ντεκάρτ λοιπόν οριοθετεί τα ζώα με βάση τη μη δυνατότητα να μιλήσουν και κατά επέκταση να απαντήσουν, αλλά ο Ντερριντά ανατρέχει στο έργο του Πορφύριου (234 – 305 μ.Χ.), ο οποίος έχει διαφορετική άποψη με τον Ντεκάρτ. Συγκεκριμένα, ο Πορφύριος υποστηρίζει ότι ακόμα και κάποια ζώα που είναι άφωνα υπακούουν στις εντολές του κυρίου τους και μάλιστα σε μεγαλύτερο βαθμό από έναν άνθρωπο.¹⁴⁴ Εκτός αυτού, το γεγονός ότι τα μη άφωνα ζώα δεν έχουν ανθρώπινη φωνή δεν συνεπάγεται ότι δεν έχουν και λόγο.¹⁴⁵ Είναι σαν οι κόρακες να θεωρούσαν ότι μόνο η δική τους φωνή είναι πραγματική λόγω του ότι η ανθρώπινη φωνή δεν είναι για αυτούς κατανοητή.¹⁴⁶ Άλλωστε και οι άνθρωποι μπορούν να καταλάβουν τι θέλουν κάποια ζώα λόγω του ήχου που βγάζουν, για παράδειγμα όταν τα πρόβατα βελάζουν, ο βοσκός καταλαβαίνει ότι έχουν κάτι ανάγκη.¹⁴⁷ Ο Ντερριντά φαίνεται να δέχεται τις απόψεις του Πορφύριου και υποστηρίζει ότι παρά τις μεταξύ τους διαφορές οι Καντ,

¹³⁷ Στο ίδιο, σ. 53.

¹³⁸ Στο ίδιο.

¹³⁹ Στο ίδιο, σσ. 51-52.

¹⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 52.

¹⁴¹ Στο ίδιο.

¹⁴² Στο ίδιο.

¹⁴³ Στο ίδιο.

¹⁴⁴ Πορφύριος ο Τύριος, *Περί αποχής εμψύχων: ακρεοφαγία*, Αθήνα: Πύρινος Κόσμος, 2005, σ. 163.

¹⁴⁵ Στο ίδιο, σ. 164.

¹⁴⁶ Στο ίδιο.

¹⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 165.

Χάιντεγκερ, Λακάν και Λεβινάς συμφωνούν ότι το ζώο δεν μπορεί ούτε να μιλά ούτε να αποκρίνεται (*TTA*, 89).

1. Τα ζώα δεν έχουν αυτοαναφορικότητα

Ο άνθρωπος είναι το μόνο ον που έχει τη δυνατότητα να χρησιμοποιεί το «εγώ» στις αναπαραστάσεις του για τον Καντ, για παράδειγμα εγώ νοώ, μια δυνατότητα που τον καθιστά ανώτερο από τα υπόλοιπα όντα.¹⁴⁸ Ακόμα και οι γλώσσες που δεν έχουν τη λέξη «εγώ» εκφράζουν αυτή την έννοια όταν μιλάνε στο πρώτο πρόσωπο.¹⁴⁹ Δηλαδή, ακόμα και αν κάποιος/-α δεν μπορεί να πει «εγώ», το σκέφτεται.¹⁵⁰ Επίσης, η ικανότητα να μιλάει και να σκέφτεται καμιά/κανείς σε πρώτο πρόσωπο, ακόμα και αν δεν υπάρχει η λέξη «εγώ», συνεπάγεται ικανότητα κατανόησης.¹⁵¹ Ο Ντερριντά παρατηρεί ότι για τον Καντ αυτός που σκέφτεται μπορεί να συμμετέχει στην ηθική κοινότητα, τον νόμο και τη λογική, άρα να είναι άτομο και υποκείμενο (*TTA*, 92). Μόνο ο άνθρωπος έχει αυτοαναφορικότητα, άρα μόνο ο άνθρωπος σκέφτεται, επομένως μονάχα ο άνθρωπος μπορεί να είναι υποκείμενο (*TTA*, 92). Το αντίθετο του ανθρώπου-υποκειμένου είναι τα πράγματα, στα οποία περιλαμβάνονται και τα ζώα, πάνω στα οποία ο άνθρωπος έχει εξουσία.¹⁵² Για τον Ντερριντά, αυτή η εξουσία αποτελεί και την ουσία του υποκειμένου παραπέμποντας στην Παλαιά Διαθήκη και τη θεϊκή εντολή: ο άνθρωπος να εξουσιάζει τα ζώα (*TTA*, 93).¹⁵³

Σύμφωνα με τον Ντερριντά, πράγματι πολλά ζώα φαίνονται ανίκανα για αντίληψη του εαυτού τους, ωστόσο αυτό δεν ισχύει για όλα τα ζώα (*TTA*, 95). Αναφέρει ως παράδειγμα κάποια ζώα που προβαίνουν σε σεξουαλικές μάχες ή ναρκισσιστικές επιδείξεις προκειμένου να αποπλανήσουν (*TTA*, 95), άρα δείχνουν μια αντίληψη του εαυτού τους. Πώς μπορεί ένα ζώο να κάνει επίδειξη του εαυτού του αν δεν τον αντιλαμβάνεται; Σε κάθε περίπτωση, σκοπός του Ντερριντά δεν είναι κυρίως να αποδοθεί στο «animot» αυτό που του έχει στερηθεί, δηλαδή το «εγώ», αλλά να αναρωτηθούμε μήπως το «εγώ» δεν είναι τόσο αυτόνομο όσο νομίζουμε, αλλά περιλαμβάνει απαραίτητα και τον άλλο (*TTA*, 95). Δεν μπορούμε δηλαδή να

¹⁴⁸ Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, μτφρ. Robert B. Loudon, Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 2006, σ. 15.

¹⁴⁹ Στο ίδιο.

¹⁵⁰ Στο ίδιο.

¹⁵¹ Στο ίδιο.

¹⁵² Στο ίδιο.

¹⁵³ Γεν 1,28.

σκεφτούμε τον εαυτό μας ανεξάρτητα από τον άλλο. Για τον Ντερριντά κάθε έννοια περιλαμβάνει εντός της τις έννοιες από τις οποίες διαφέρει, δεν είναι λοιπόν παρούσα στον εαυτό της, αλλά προσδιορίζεται μέσω άλλων εννοιών ως διάφορή τους.¹⁵⁴ Για παράδειγμα, η έννοια «άνδρας» προσδιορίζεται ως διάφορη της έννοιας «γυναίκα», οπότε η έννοια «άνδρας» περιέχει εντός της την έννοια «γυναίκα» ως άρνησή της. Οι έννοιες δημιουργούνται μέσω διαφορών, ας θυμηθούμε τον Φερντινάν ντε Σωσσύρ (Ferdinand de Saussure) που λέει ότι «στη γλώσσα δεν υπάρχουν παρά μόνο διαφορές»,¹⁵⁵ έτσι λοιπόν κάθε έννοια «μολύνεται» με μια άλλη ή φέρει το ίχνος μιας άλλης έννοιας. Το ίδιο συμβαίνει και με το «εγώ», το οποίο περιλαμβάνει εντός του τον «άλλο» που μπορεί να είναι και ζώο, γι' αυτό το «εγώ» δεν μπορεί να αποτελέσει στήριγμα για μια διαφοροποίηση μεταξύ ανθρώπου και ζώου (ΤΤΑ, 95).

2. Τα ζώα ως μέσο και όχι ως αυτοσκοπός

Η θεώρηση του Καντ ότι τα ζώα δεν είναι υποκείμενα, σύμφωνα με τα κριτήρια που έχει θέσει ο ίδιος, αλλά αντικείμενα, παραπέμπει στη μια εκ των κατηγορικών προσταγών του, σύμφωνα με την οποία θα πρέπει να αντιμετωπίζουμε τους ανθρώπους ως αυτοσκοπούς και ποτέ μόνο ως μέσα. Αρχικά, για τον Καντ υπάρχει ένας αντικειμενικός ηθικός νόμος σύμφωνα με τον οποίο πρέπει να πράττουμε. Ποιο είναι όμως το περιεχόμενο του ηθικού νόμου; Ο Καντ παραθέτει την κατηγορική προσταγή με τρεις διαφορετικές διατυπώσεις και η οποία δηλώνει ποιο είναι το περιεχόμενο του ηθικού νόμου. Η πρώτη διατύπωση είναι ότι «οφείλω να ενεργώ πάντα με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορώ να θέλω να γίνει ο υποκειμενικός μου γνώμονας ένας καθολικός νόμος».¹⁵⁶ Δηλαδή, προτού πράξω θα πρέπει πρώτα να σκεφτώ αν θα επιθυμούσα να έπρατταν όλοι με τον ίδιο τρόπο.¹⁵⁷ Γνώμονας είναι ένα υποκειμενικό αξίωμα, το οποίο όμως μπορούν να το μοιράζονται τα έλλογα όντα, των οποίων η λογική έχει επιβληθεί στις ορμές τους.¹⁵⁸ Ο άλλος τρόπος διατύπωσης είναι «πράττε σαν να έπρεπε ο γνώμονας της πράξης σου να γίνει με τη θέληση σου

¹⁵⁴ Γεράσιμος Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας*, ό.π., σσ. 263-264.

¹⁵⁵ Ferdinand de Saussure, *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας*, μτφρ. Φώτης Αποστολόπουλος, Αθήνα: Παπαζήσης, 1979, σ. 159.

¹⁵⁶ Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Αθήνα – Γιάννινα: Δωδώνη, 1984, σ. 45.

¹⁵⁷ Στο ίδιο, σ. 46.

¹⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 44, υποσημείωση 53.

καθολικός νόμος της φύσης».¹⁵⁹ Είναι εύλογο ο καθολικός νόμος να είναι και φυσικός εφόσον ισχύει για όλους. Σε αυτές τις διατυπώσεις προσθέτει την εξής που αναφέραμε ήδη πιο πάνω: «πράττε έτσι, ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπο σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο».¹⁶⁰ Παρατηρούμε ότι αναφέρεται μόνο σε ανθρώπους, οι οποίοι θα πρέπει να αντιμετωπίζονται ως σκοποί. Μάλιστα ο Καντ διασαφηνίζει ότι μόνο τα έλλογα όντα πρέπει να θεωρούνται σκοποί.¹⁶¹ Από αυτό συμπεραίνουμε ότι τα ζώα δεν μπορούν να αντιμετωπίζονται ως σκοποί μιας και δεν είναι για τον Καντ έλλογα όντα.¹⁶²

Ένα άλλο σημείο που φαίνεται ότι τα ζώα είναι μέσο και όχι αυτοσκοποί είναι η έννοια της «αξιοπρέπειας». Υποστηρίζει ο Καντ ότι «μέσα στο κράτος των σκοπών κάθε τι έχει είτε μια τιμή είτε μια “αξιοπρέπεια”».¹⁶³ Το κράτος των σκοπών είναι το μέρος που θα έχουν ενωθεί διάφορα έλλογα όντα και θα θεσπίζουν κοινούς νόμους, δηλαδή καθολικούς νόμους, και δεν θα χρησιμοποιούν τον άλλο μόνο ως μέσο, αλλά και ως αυτοσκοπό.¹⁶⁴ Δηλαδή, έχουν απογυμνωθεί από κάθε εγωισμό και πράττουν με βάση τον ηθικό νόμο, κι επειδή ο ηθικός νόμος είναι αντικειμενικός, πράττουν όλοι με τον ίδιο τρόπο. Σε αυτό το κράτος κάτι που έχει τιμή είναι ανταλλάξιμο με κάτι που έχει την ίδια τιμή, ενώ κάτι που έχει αξιοπρέπεια έχει ανεκτίμητη αξία και δεν δύναται να ανταλλαχθεί.¹⁶⁵ Σχετικά με αυτά που έχουν τιμή, υπάρχει η αγοραστική τιμή, η οποία είναι για την κάλυψη των αναγκών όπως το φαγητό και υπάρχει η αισθηματική τιμή, η οποία αφορά την ψυχική ευχαρίστηση όπως ένα παιχνίδι.¹⁶⁶ Για να γίνει λοιπόν ένα ον αυτοσκοπός θα πρέπει να έχει μια εσωτερική αξία, δηλαδή «αξιοπρέπεια».¹⁶⁷ Ο Ντερριντά σχολιάζει ότι κάθε τι που είναι μέσο και όχι αυτοσκοπός έχει μια τιμή, τα ζώα έχουν μια αγοραστική τιμή, για παράδειγμα στο χασάπικο ή στα *pet shop*, γεγονός που δείχνει ότι είναι μέσο (TTA, 100). Τέλος, στις σημειώσεις των φοιτητών του Καντ από τις διαλέξεις που είναι συγκεντρωμένες στο

¹⁵⁹ Στο ίδιο, σ. 71.

¹⁶⁰ Στο ίδιο, σ. 81.

¹⁶¹ Στο ίδιο, σ. 82.

¹⁶² Στο ίδιο, σ. 44.

¹⁶³ Στο ίδιο, σ. 89.

¹⁶⁴ Στο ίδιο, σ. 87.

¹⁶⁵ Στο ίδιο, σ. 89.

¹⁶⁶ Στο ίδιο.

¹⁶⁷ Στο ίδιο.

βιβλίο *Διαλέξεις περί ηθικής φιλοσοφίας* ο Καντ δηλώνει ότι τα ζώα υπάρχουν μόνο ως μέσα επειδή δεν έχουν αυτοσυνειδησία.¹⁶⁸

Ο Ντερριντά ανατρέπει στον Τέοντορ Αντόρνο (Theodor Adorno), ο οποίος ασκεί κριτική στον Καντ. Ειδικότερα, ο Αντόρνο υποστηρίζει ότι το προνόμιο της ηθικής αυτοδιάθεσης του ανθρώπου χρησιμοποιείται με τέτοιο τρόπο ούτως ώστε να νομιμοποιεί κρυφά την κυριαρχία του ανθρώπου στη φύση, άρα και στα ζώα.¹⁶⁹ Η κατηγορική προσταγή το να πράττεις σαν η πράξη σου να πρόκειται να γίνει καθολικός νόμος της φύσης, ουσιαστικά παράγει και αναπαράγει την κυριαρχία του ανθρώπου στη φύση.¹⁷⁰ Αυτό γίνεται διότι η εν λόγω κατηγορική προσταγή καθιστά τον άνθρωπο, έστω και σε ένα φανταστικό επίπεδο, νομοθέτη της φύσης, άρα του δίνει εξουσία. Γενικότερα για τους καντιανούς και τους ιδεαλιστές είναι σκανδαλώδης η υπενθύμιση της ομοιότητας μεταξύ ανθρώπου και ζώου.¹⁷¹

3. Ένα εξελικτικό σχήμα

Αξίζει να αναφέρουμε ότι ο Καντ σε μια υποσημείωσή του αναφέρεται στο κλάμα του μωρού μόλις γεννηθεί και το εντάσσει σε ένα δικό του εξελικτικό σχήμα. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι το κλάμα του νεογέννητου δεν προκαλείται λόγω μιας αγωνίας ή ενός πόνου, αλλά λόγω θυμού.¹⁷² Το παιδί θέλει να κινηθεί και το γεγονός ότι δεν μπορεί του προκαλεί ενόχληση, είναι σαν να του έχει αφαιρεθεί η ελευθερία.¹⁷³ Το κλάμα του νεογέννητου είναι επικίνδυνο διότι μπορεί να προσελκύσει, τουλάχιστον στη φύση, ζώα που θα θελήσουν να φάνε το ίδιο και τη μητέρα του.¹⁷⁴ Για αυτό ο Καντ διακρίνει τρεις περιόδους στην ανθρώπινη εξέλιξη, η πρώτη, που αφορά το παρελθόν, είναι αυτή της φύσης.¹⁷⁵ Σε αυτή την περίοδο δεν υπήρχε το κλάμα του παιδιού τη στιγμή που γεννιέται· αυτό εμφανίζεται στη δεύτερη με τον εκπολιτισμό (παρόν).¹⁷⁶ Στη δεύτερη περίοδο οι άνθρωποι ζουν σε

¹⁶⁸ Immanuel Kant, *Lectures on ethics*, μτφρ. Peter Heath, Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 1997, σ. 212.

¹⁶⁹ Theodor W. Adorno, *Beethoven: The Philosophy of Music*, μτφρ. Edmund Jephcott, Στάνφορντ: Stanford University Press, 1998, απόσπασμα 202.

¹⁷⁰ Στο ίδιο.

¹⁷¹ Στο ίδιο.

¹⁷² Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, ό.π., σ. 232.

¹⁷³ Στο ίδιο.

¹⁷⁴ Στο ίδιο.

¹⁷⁵ Στο ίδιο.

¹⁷⁶ Στο ίδιο.

οργανωμένες κοινωνίες και το κλάμα του μωρού δεν είναι ικανό να προσελκύσει ζώα. Να αναφέρουμε ότι ο λόγος της εμφάνισης του κλάματος του μωρού είναι άγνωστος για τον Καντ.¹⁷⁷ Για την τρίτη περίοδο, που αφορά το μέλλον, ο Καντ εικάζει ότι ένας χιμπατζής και ένας ουρακοτάγκος μπορεί να έχουν αναπτύξει εκείνα τα όργανα που θα τους επιτρέπουν να περπατούν, να μιλούν και να κατανοούν, δηλαδή να μοιάσουν στους ανθρώπους.¹⁷⁸

Ο Ντερριντά σχολιάζει σε αυτό το σημείο ότι ο Καντ προβαίνει σε μια διάκριση μεταξύ των ζώων, καθώς αναφέρει μόνο τον χιμπατζή και τον ουρακοτάγκο (*TTA*, 99). Επίσης, κάνει ένα άνοιγμα για το μέλλον όσον αφορά την εξέλιξη μιας και μπορεί ζώα όπως ο χιμπατζής και ο ουρακοτάγκος που είναι πρωτεύοντα να είναι σαν τους ανθρώπους στο μέλλον (*TTA*, 99). Βέβαια, κάτι τέτοιο μοιάζει απίθανο και αφελές, αλλά μπορεί να στρέψει το ενδιαφέρον των φιλοσόφων στην πρωτατολογία (*primatology*), γνώση η οποία μπορεί να μεταβάλλει τις αντιλήψεις τους (*TTA*, 99). Σε αυτό το σημείο διακρίνεται μια αποδοχή των επιστημονικών ευρημάτων από τον Ντερριντά, χωρίς βέβαια αυτό να συνεπάγεται ότι δεν ασκεί κριτική. Σε κάθε περίπτωση, η υποσημείωση του Καντ παραμένει ανθρωπομορφική και ανθρωποκεντρική διότι προκειμένου να αποκτήσουν αξία τα πρωτεύοντα θα πρέπει να έρθει η τρίτη περίοδος που θα είναι σαν τους ανθρώπους (*TTA*, 99). Μέχρι να γίνει αυτό, δεν έχουν ούτε δικαιώματα ούτε προστασία από τον νόμο (*TTA*, 99). Επίσης, θα λέγαμε ότι το γεγονός ότι αναφέρεται σε πρωτεύοντα και συγκεκριμένα σε χιμπατζήδες και ουρακοτάγκους που είναι «κοντά» με τους ανθρώπους, είναι μια μορφή ανθρωποκεντρισμού.

4. Τα έμμεσα καθήκοντα προς τα ζώα

Παρά το γεγονός ότι δεν εντάσσει τα ζώα στην ηθική κοινότητα, οπότε δεν έχουμε κάποιο καθήκον απέναντί τους, εντούτοις ο Καντ υποστηρίζει ότι έχουμε έμμεσα καθήκοντα απέναντί τους. Συγκεκριμένα, αναφέρει στις διαλέξεις του ότι η φύση των ζώων έχει μια αναλογία με την ανθρώπινη φύση, γι' αυτό και όταν εκπληρώνουμε κάποιο καθήκον απέναντι στα ζώα, ταυτόχρονα το εκπληρώνουμε και απέναντί στην

¹⁷⁷ Στο ίδιο.

¹⁷⁸ Στο ίδιο.

ανθρωπότητα.¹⁷⁹ Για τον Καντ λοιπόν ο άνθρωπος έχει έμμεσα καθήκοντα προς την ανθρωπότητα μέσω των ζώων.¹⁸⁰ Για παράδειγμα κάποιος/-α που πυροβολεί τον σκύλο του επειδή δεν του είναι χρήσιμος πλέον, δεν παραβιάζει κάποιο άμεσο καθήκον προς τον σκύλο, αλλά το έμμεσο καθήκον του προς την ανθρωπότητα, διότι κάποιος/-α που εμφανίζει τέτοια σκληρότητα στα ζώα είναι πιθανό να την εμφανίσει και κατά των ανθρώπων.¹⁸¹ Σχετικά με τα πειράματα ο Καντ αναφέρει ότι τα πειράματα στα ζώα είναι μια σκληρότητα, αλλά εξυπηρετεί έναν καλό σκοπό και το γεγονός ότι τα ζώα είναι μέσα του ανθρώπου κάνει αποδεκτή αυτή τη σκληρότητα.¹⁸²

Γ. EMMANOYEA ΛΕΒΙΝΑΣ

¹⁷⁹ Immanuel Kant, *Lectures on ethics*, ό.π., σ. 212. Στα ελληνικά: Immanuel Kant, *Μεταφυσική των ηθών*, μτφρ.-σημ.-επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, Σμίλη, Αθήνα 2013, σσ. 300-302.

¹⁸⁰ Στο ίδιο, σ. 213.

¹⁸¹ Στο ίδιο, σ. 212.

¹⁸² Στο ίδιο, σ. 213.

Ο Λεβινάς δεν έχει κάποιο συστηματικό έργο στο οποίο να πραγματεύεται το ερώτημα του ζώου, αλλά μπορεί καμιά/κανείς να βρει κάποιες σκέψεις του αποσπασματικά στο έργο του και σε συνεντεύξεις του. Ο Ντερριντά υποστηρίζει ότι ο Λεβινάς αμφισβητεί με πρωτότυπο τρόπο μια παραδοσιακή οντολογία περί αυτόνομου υποκειμένου διότι το λεβινασιανό «υποκείμενο» είναι ετερόνομο, μιας και, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Λεβινάς, είμαι «όμηρος» του Άλλου (ΤΤΑ, 106). Σύμφωνα με τον Καλάρκο οι απόψεις του Λεβινάς σχετικά με την ηθική και το υποκείμενο θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν μετανθρωπιστικές διότι αμφισβητεί την έννοια του αυτόνομου ηθικού υποκειμένου μέσω του οποίου προκύπτει η ηθική.¹⁸³ Ωστόσο, η ηθική που προκύπτει από αυτή την ανατρεπτική άποψη του Λεβινάς αφορά πρωταρχικά τον άνθρωπο (ΤΤΑ, 106).

1. Το «πρόσωπο»

Αρχικά, η φιλοσοφία του Λεβινάς στηρίζεται στην έννοια του «προσώπου», απέναντι στο οποίο έχουμε ηθική ευθύνη. Γι' αυτό κρίνουμε απαραίτητη μια μικρή αναφορά σε αυτό. Όταν ο Λεβινάς μιλάει για «πρόσωπο» δεν εννοεί το υλικό «πρόσωπο», αν και δίνει μια υλικότητα σε αυτό καθώς αναφέρεται σε μάτια και χείλη.¹⁸⁴ Ωστόσο, το κύριο χαρακτηριστικό του «προσώπου» είναι ότι είναι αόρατο και δεν ταυτίζεται με τη μορφή του.¹⁸⁵ Για αυτό τον λόγο το «πρόσωπο» του Άλλου δεν μπορεί να γίνει περιεχόμενο της σκέψης μου και να κατανοηθεί, άρα και να καταστεί αντικείμενο οικειοποίησης από εμένα.¹⁸⁶ Εφόσον το νόημα του «προσώπου» δεν βρίσκεται στα εξωτερικά χαρακτηριστικά του, αν μένω στην όψη του «προσώπου» του Άλλου, δηλαδή στο χρώμα των ματιών, το πιγούνι ή τη μύτη, τότε το αντιμετωπίζω σαν να είναι αντικείμενο.¹⁸⁷ Γι' αυτό ο Λεβινάς αμφιβάλλει αν μπορεί να υπάρξει μια φαινομενολογία του «προσώπου», λαμβάνοντας υπόψη ότι η φαινομενολογία περιγράφει αυτά που εμφανίζονται.¹⁸⁸

¹⁸³ Matthew Calarco, «Ecce Animot Levinas, Derrida, and the Other Animal», στο Peter Atterton & Tamra Wright (επιμ.), *Face to Face with Animals: Levinas and the Animal Question*, Ν. Υόρκη: Suny Press, 2020, σ. 122.

¹⁸⁴ Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ηθική & άπειρο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ίνδικτος, 2007, σ. 55.

¹⁸⁵ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας, 1989, σ. 244.

¹⁸⁶ Στο ίδιο.

¹⁸⁷ Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ηθική & άπειρο*, ό.π., σ. 55.

¹⁸⁸ Στο ίδιο.

Ακόμη, στην καθημερινότητα, όταν μιλάμε για πρόσωπο, δεν εννοούμε μόνο το υλικό πρόσωπο, αλλά και τον άνθρωπο ως άτομο, το οποίο έχει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά όπως επάγγελμα ή σεξουαλικό προσανατολισμό ή τρόπο ντυσίματος ή οτιδήποτε άλλο που του δίνει μια ταυτότητα. Όμως, το λεβινασιανό «πρόσωπο», ομοίως με τα εξωτερικά χαρακτηριστικά, δεν μπορεί να περιοριστεί στα χαρακτηριστικά που του προσδίδουν μια ταυτότητα. Η σημασία του «προσώπου» δεν υπάγεται σε κάποιο πλαίσιο,¹⁸⁹ υπερβαίνει κάθε πλαίσιο.

Γιατί όμως έχουμε ηθική ευθύνη απέναντι στο «πρόσωπο» του Άλλου; Το «πρόσωπο» είναι γυμνό, η επιδερμίδα του «προσώπου» είναι το πιο ενδεές πράγμα, για αυτό και με τις γκριμάτσες προσπαθούμε να το ντύσουμε.¹⁹⁰ Αυτή η γυμνότητα του «προσώπου» σημαίνει ότι είναι εκτεθειμένο στο να το καταστήσουμε αντικείμενο. Έτσι λοιπόν αυτή η γυμνότητα, και η τρωτότητά του κατά επέκταση, είναι σαν να μας υποκινεί να του ασκήσουμε βία,¹⁹¹ δηλαδή να το αντικειμενοποιήσουμε. Όμως, ταυτόχρονα το «πρόσωπο» αντιστέκεται σε αυτή τη σύλληψη και πραγματοποίησή του¹⁹² και προστάζει «δεν θα σκοτώσεις».¹⁹³ Αυτή η εντολή δεν σημαίνει απαραίτητα να μη σκοτώσω τον Άλλο, αλλά και να μην τον κάνω να υποφέρει (ΥΥ, 51), ή να τον ιδιοποιηθώ.

Βλέπουμε λοιπόν ο Άλλος να έρχεται ταυτόχρονα και ως φτωχός με το γυμνό του «πρόσωπο» και ως αφέντης που με προστάζει να μη τον σκοτώσω.¹⁹⁴ Κατά τη γνώμη μας το γεγονός ότι ο Άλλος έρχεται ταυτόχρονα και ως φτωχός και ως αφέντης συνεπάγεται ότι δεν είναι ούτε υποτακτικός (θα υπήρχε αυτός ο κίνδυνος αν ερχόταν μόνο ως φτωχός) ούτε τύραννος (θα ελλόχευε αυτός ο κίνδυνος αν ερχόταν μόνο ως αφέντης). Βέβαια το γεγονός ότι το «πρόσωπο» του Άλλου προβάλλει το αίτημα «δεν θα σκοτώσεις», δεν σημαίνει ότι αποφεύγεται σε κάθε περίπτωση ο φόνος του Άλλου ή η ιδιοποίησή του.¹⁹⁵ Η εμπειρική πραγματικότητα μάς αποδεικνύει ότι ο φόνος είναι κάτι συχνό.¹⁹⁶ Οπότε δεν αποτελεί οντολογική αναγκαιότητα, αλλά ηθική,¹⁹⁷ γι' αυτό και υπάρχει η δυνατότητα επιλογής. Η ηθική αντίσταση του «προσώπου» είναι μια

¹⁸⁹ Στο ίδιο, σ. 56.

¹⁹⁰ Στο ίδιο, σ. 55.

¹⁹¹ Στο ίδιο.

¹⁹² Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 249.

¹⁹³ Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ηθική & άπειρο*, ό.π., σ. 58.

¹⁹⁴ Στο ίδιο.

¹⁹⁵ Στο ίδιο, σ. 56.

¹⁹⁶ Στο ίδιο.

¹⁹⁷ Στο ίδιο.

νοητή και όχι βίαιη αντίσταση.¹⁹⁸ ως εκ τούτου μου δίνει τη δυνατότητα ηθικής επιλογής και δεν μου επιβάλλει κάτι.

Αυτή η συνεχής ηθική αντίσταση του «προσώπου» στη βία μπορεί να χαρακτηριστεί και ως αίτημα να είμαι υπεύθυνος απέναντί του, το οποίο δεν σταματά να με δεσμεύει εφόσον είναι συνεχές. Εκτός της ηθικής αντίστασης που με δεσμεύει σε μια ευθύνη απέναντί του, το γεγονός ότι «πρόσωπο» του Άλλου είναι φτωχό και τρωτό σημαίνει για τον Λεβινάς ότι του οφείλω τα πάντα.¹⁹⁹ Άρα ο συνδυασμός της ένδειας και της αυταρχικότητας του «προσώπου» με δεσμεύουν σε μια αναπόδραστη ευθύνη απέναντί του, γεγονός που δεν υπάγεται στην επιλογή μου. Αυτό που αποτελεί δική μου επιλογή είναι το αν θα ανταποκριθώ σε αυτή την ευθύνη ή όχι. Όπως λέει η Τζούντιθ Μπάτλερ, θεωρούμε ότι έχουμε ευθύνη μόνο για αυτά που έχουμε πράξει, αλλά για τον Λεβινάς η ευθύνη δεν συνδέεται με την ελευθερία και τις πράξεις μου, είμαι υπεύθυνος λόγω της σχέσης μου με τον Άλλο.²⁰⁰ Με αυτόν τον τρόπο παύει να υπάρχει μια «ήσυχη συνείδηση» που μπορεί να επιλέξει το πότε και αν θέλει να είναι υπεύθυνη.²⁰¹ Το υποκείμενο του Λεβινάς δεν είναι το αυτόνομο υποκείμενο του Διαφωτισμού. Αντιθέτως, το να είμαι υποκείμενο, για τον Λεβινάς, σημαίνει ότι υπόκειμαι στον Άλλο,²⁰² άρα είναι ετερόνομο.

2. Τα ζώα έχουν «πρόσωπο»;

Οι απόψεις του Λεβινάς για τα ζώα εκφράζονται κυρίως στη συνέντευξή του «The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas» (1986). Σε αυτή δηλώνει ότι μόνο μέσω του «προσώπου» μπορούμε να κατανοήσουμε ένα ζώο, για παράδειγμα έναν σκύλο, γι' αυτό δεν δύναται να συμβεί μια ολική άρνηση του «προσώπου» του.²⁰³ Ωστόσο, προτεραιότητα έχει το ανθρώπινο «πρόσωπο» και μόνο κατόπιν αυτού ανακαλύπτουμε το ζωικό.²⁰⁴ Δεν συναντάμε την πιο καθαρή μορφή

¹⁹⁸ Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ελευθερία και εντολή*, μτφρ. Μιχάλης Πάγκαλος, Αθήνα: Εστία, 2007, σ. 31.

¹⁹⁹ Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ηθική & άπειρο*, ό.π., σ. 58.

²⁰⁰ Τζούντιθ Μπάτλερ, *Λογοδοτώντας για τον εαυτό*, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2009, σ. 140.

²⁰¹ Γεράσιμος Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας*, ό.π., σ. 68.

²⁰² Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ηθική & άπειρο*, ό.π., σ. 66.

²⁰³ Emmanuel Levinas, «The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas», μτφρ. Andrew Benjamin & Tamra Wright, στο Robert Bernasconi & David Wood (επιμ.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, Λονδίνο & Ν. Υόρκη: Routledge, 1988, σ. 169.

²⁰⁴ Στο ίδιο.

«προσώπου» στους σκύλους, αλλά στον άνθρωπο.²⁰⁵ Στη συνέχεια τίθενται τρεις ερωτήσεις στον Λεβινάς: 1) αν η εντολή «ου φονεύσεις» αφορά και το ζωικό «πρόσωπο», 2) αν το ζώο πρέπει να θεωρηθεί ως Άλλος, τον οποίο οφείλουμε να καλωσορίσουμε και 3) αν η ομιλία αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για να θεωρηθεί κάποιος/-α «πρόσωπο» με την ηθική έννοια.²⁰⁶ Σε αυτές τις ερωτήσεις ο Λεβινάς απαντά ότι αδυνατεί να πει ποιος μπορεί να αποκαλείται «πρόσωπο», αλλά ότι σε κάθε περίπτωση το ζωικό «πρόσωπο» είναι διαφορετικό και ανακαλύπτεται μετά το ανθρώπινο.²⁰⁷ Δηλαδή αν δεν έχω γνωρίσει πρώτα το ανθρώπινο «πρόσωπο» δεν μπορώ να αναγνωρίσω στο ζώο κάποιο πρόσωπο. Για παράδειγμα, στο λογοτεχνικό βιβλίο *Το βιβλίο της ζούγκλας* του Τζόζεφ Ράντγιαρντ Κίπλινγκ (Joseph Rudyard Kipling), ο Μόγλης έχει μεγαλώσει στη ζούγκλα με τα ζώα.²⁰⁸ Σύμφωνα με τον Λεβινάς ο Μόγλης κανονικά δεν μπορεί να αναγνωρίσει κάποιο ζωικό «πρόσωπο», εφόσον δεν έχει γνωρίσει κάποιο ανθρώπινο «πρόσωπο». Συνεχίζει λέγοντας τη χαρακτηριστική φράση «Δεν ξέρω αν ένα φίδι έχει πρόσωπο» και έπειτα ξεκαθαρίζει ότι προκειμένου να απαντήσει αν το φίδι έχει «πρόσωπο» θα πρέπει πρώτα να γίνει μια άλλου είδους ανάλυση.²⁰⁹

Σύμφωνα με τον Πίτερ Άττερτον (Peter Atterton) στο παράδειγμα του φιδιού ακολούθησε γέλιο από τον Λεβινάς, γεγονός που δηλώνει ότι δεν ήταν διαθέσιμος να πραγματευθεί σοβαρά το ζήτημα.²¹⁰ Επίσης, ο Λεβινάς είχε υποστηρίξει ότι ένας ψύλλος σίγουρα δεν έχει «πρόσωπο», για να γελάσει πάλι στη συνέχεια, αλλά αυτό το κομμάτι έχει παραλειφθεί από το πρωτότυπο αντίγραφο της συνέντευξης.²¹¹ Ο Άττερτον ερμηνεύει αυτή τη σιγουριά του Λεβινάς σχετικά με την έλλειψη «προσώπου» στον ψύλλο ως εξής: ο Λεβινάς πιστεύει ότι κάτι που δεν μπορεί να πονέσει και να αισθανθεί ευχαρίστηση δεν έχει κάποια ηθική αξία και γι' αυτό είναι αδιάφορο στο πώς το μεταχειριζόμαστε.²¹² Για τον Λεβινάς λοιπόν το φίδι είναι πιθανό να μπορεί να βιώσει πόνο, ενώ ο ψύλλος όχι.²¹³ Άλλωστε, η λεβινασιανή

²⁰⁵ Στο ίδιο.

²⁰⁶ Στο ίδιο, σ. 171.

²⁰⁷ Στο ίδιο, σσ. 171-172.

²⁰⁸ Κίπλινγκ Ράντγιαρντ, *Το βιβλίο της ζούγκλας*, μτφρ. Ανδρέας Αποστολίδης, Αθήνα: Πατάκης, 2015.

²⁰⁹ Emmanuel Levinas, «The Paradox of Morality», *ό.π.*, σ. 172.

²¹⁰ Peter Atterton, «Levinas's Humanism and Anthropocentrism», στο Michael Morgan (επιμ.), *The Oxford Handbook of Levinas*, Ν. Υόρκη: Oxford University Press, 2019, σ. 719.

²¹¹ Στο ίδιο.

²¹² Στο ίδιο, σ. 720.

²¹³ Στο ίδιο.

ευθύνη είναι μια απάντηση στην οδύνη του Άλλου, οπότε αν αυτός δεν αισθάνεται οδύνη δεν έχουμε ευθύνη απέναντί του.²¹⁴

Ο σχολιασμός του Άττερτον φαίνεται να μην ανταποκρίνεται στις προθέσεις του Λεβινάς. Πράγματι ο Λεβινάς προβαίνει σε μια ιεράρχηση του φιδιού και του ψύλλου, αλλά δεν αναφέρεται στο ζήτημα του πόνου. Ίσως προβαίνει σε αυτή την ιεράρχηση με βάση τις ερωτήσεις που του τέθηκαν. Για παράδειγμα ακούγεται αλλόκοτο –στο πλαίσιο τουλάχιστον μιας συμβατικής σύλληψης των ζώων– να μιλά καμιά/κανείς για το καλωσόρισμα ή για το αίτημα «ου φονεύσεις» ή για την ομιλία του ψύλλου τη στιγμή που το πρόσωπό του δεν είναι ορατό με γυμνό μάτι και ο ίδιος ο ψύλλος γίνεται με δυσκολία ορατός. Βέβαια και με το φίδι φαίνεται αλλόκοτο, αλλά όχι στον ίδιο βαθμό. Η ιεράρχηση με βάση τον πόνο φαίνεται στη συνέχεια όταν ο Λεβινάς αναφέρει ότι είναι ανήθικο να υποφέρουν τα ζώα άσκοπα.²¹⁵

Ο σχολιασμός της συνέντευξης του Λεβινάς από τον Ντερριντά δεν βασίζεται στην πρωτότυπη αγγλική μετάφραση, όπως μας ενημερώνει ο Καλάρκο, αλλά σε αποσπάσματα που παραθέτει ο Τζον Λουέλιν (John Llewelyn) στο *The Middle Voice of Ecological Conscience*.²¹⁶ Ο Ντερριντά παρατηρεί ότι εφόσον πρώτα αναγνωρίζεται το ανθρώπινο «πρόσωπο» και ύστερα το ζωικό, αν αυτό ισχύει, τότε συνεπάγεται ότι το ζωικό είναι δευτερεύον, άρα και κατώτερο (*TTA*, 108). Η εμπειρία του «προσώπου» είναι στην ουσία αυτή του ανθρώπινου «προσώπου» (*TTA*, 108), εφόσον μόνο μέσω του ανθρώπινου μπορεί να γίνει ορατό το ζωικό «πρόσωπο». Επιπλέον, η δήλωση του Λεβινάς ότι δεν μπορεί να απαντήσει είναι ουσιαστικά μια απάντηση ως μη απάντηση, κάτι το οποίο δεν μπορεί να κάνει ένα «animot» (*TTA*, 109). Αυτό θα μπορούσε, κατά τον Ντερριντά, να είναι ένας υπαινιγμός του Λεβινάς (*TTA*, 109). Το λέει αυτό με βάση μια άλλη συνέντευξή του Λεβινάς το 1984. Σε αυτήν είχε υποστηρίξει ότι αυτό που διακρίνει τη γλώσσα των ενήλικων ανθρώπων από την έκφραση των παιδιών και των ζώων είναι ότι ο ενήλικας μπορεί να παραμείνει σιωπηλός και αυτό να εννοηθεί ως ένα είδος απάντησης.²¹⁷ Πέρα αυτού, μπορεί να αρνηθεί ή να πει ψέματα, δηλαδή να εκθέσει τον Άλλο σε μια

²¹⁴ Peter Atterton, «Levinas and Our Moral Responsibility Toward Other Animals», *Inquiry*, τομ. 54, τχ. 6, 2011, σ. 641.

²¹⁵ Emmanuel Levinas, «The Paradox of Morality», *ό.π.*, σ. 172.

²¹⁶ Matthew Calarco, «Ecce Animot Levinas, Derrida, and the Other Animal», *ό.π.*, σ. 127.

²¹⁷ Emmanuel Levinas, «Dialogue with Emmanuel Levinas», στο Richard A. Cohen (επιμ.), *Face to Face with Levinas*, Ν. Υόρκη: State University of New York, 1986, σ. 29.

αμφιβολία.²¹⁸ Τα ζώα δεν μπορούν, κατά τον Λεβινάς, να παραμείνουν σιωπηλά ή να θέσουν σε αμφιβολία τον Άλλο,²¹⁹ αυτό που πιθανόν πράττει δηλαδή ο ίδιος με την απάντησή του.

Ο Ντερριντά όμως στέκεται και στο σημείο που ο Λεβινάς λέει ότι δεν ξέρει πότε καμιά/κανείς μπορεί να αποκαλείται «πρόσωπο». Αυτή η δήλωση θέτει σε αμφισβήτηση ολόκληρη τη θεωρία του περί «προσώπου», όχι μόνο επειδή αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο για τα ζώα, αλλά επειδή θολώνει και το ποιος μπορεί να αποκαλείται «πρόσωπο» στο ανθρώπινο πλαίσιο (*TTA*, 109). Αυτό το άνοιγμα για το μέλλον πρόκειται για μια τολμηρή και ταπεινή δήλωση, καθώς παρέχει τη δυνατότητα ανατροπής της θεωρίας του, γεγονός που δείχνει τόλμη και μια ανοικτότητα στο ενδεχόμενο να έχει κάνει λάθος (*TTA*, 109). Βέβαια, από τη μία φαίνεται να ανοίγει έναν δρόμο για μελλοντική διερεύνηση, από την άλλη φαίνεται να τον κλείνει με το παράδειγμα του φιδιού (*TTA*, 109-110). Διαλέγει ένα ζώο το οποίο έχει ένα μυθικό βάρος και συμβολικά συνδέεται με την κακία, δεν ανέφερε δηλαδή κάποιο ζώο όπως ο σκύλος ή ο χιμπατζής, στα οποία υπάρχει μια άλλη ευαισθησία απέναντί τους από την πλευρά των ανθρώπων (*TTA*, 110). Οπότε, η επιλογή του Λεβινάς, για τον Ντερριντά, δεν είναι τυχαία. Βέβαια αναγνωρίζει ότι αυτό το παράδειγμα θα μπορούσε να είχε και τα αντίθετα αποτελέσματα. Δηλαδή, η κακία του φιδιού να είναι ο λόγος που έχει «πρόσωπο», κι αυτό το οποίο μένει εν τέλει «απρόσωπο» είναι αυτό που δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ούτε καλό ούτε κακό (*TTA*, 110).

Σχετικά με την κριτική του Ντερριντά, ο Λεβινάς είχε αναφέρει προηγουμένως το παράδειγμα του σκύλου κάτι που φαίνεται να αγνοεί ο Ντερριντά. Ωστόσο, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η κριτική του στο παράδειγμα του φιδιού είναι στη σωστή κατεύθυνση. Συγκεκριμένα, πριν την παράθεση των παραδειγμάτων του φιδιού και του ψύλλου έχουν προηγηθεί τρεις ερωτήσεις που έχουν φέρει πιθανόν τον Λεβινάς σε δύσκολη θέση. Έτσι λοιπόν ενώ είχε αποδώσει σε όλα τα ζώα ένα, έστω κατώτερο του ανθρώπινου, «πρόσωπο», μετά τις ερωτήσεις αμφιταλαντεύεται. Σε αυτή τη φάση λοιπόν επικαλείται –και μάλιστα αστειευόμενος– το φίδι. Όταν όμως απέδιδε σε όλα τα ζώα «πρόσωπο», επέλεξε το παράδειγμα του σκύλου. Ίσως δεν είναι τυχαία η επιλογή του φιδιού και το φέρνει ως παράδειγμα προκειμένου να

²¹⁸ Στο ίδιο.

²¹⁹ Στο ίδιο.

αιτιολογήσει τον δισταγμό του μιας και το φίδι θεωρείται στερεοτυπικά συνδεδεμένο με την κακία.

Αξίζει να παρουσιαστεί η προσέγγιση του Καλάρκο στον Λεβινάς. Συγκεκριμένα, ο Καλάρκο είναι διστακτικός με τον καθορισμό συγκεκριμένων κριτηρίων σχετικά με το ποιος μπορεί να έχει ηθική αξία.²²⁰ Αναγνωρίζει φυσικά τη σημασία του να επισημαίνεται ποια όντα έχουν ηθική αξία και για ποιους λόγους, διότι αυτό έχει έναν πρακτικό αντίκτυπο.²²¹ Όμως, αυτές οι διατυπώσεις οδηγούν σε ένα περιχαρακωμένο ορισμό του ποιος έχει ηθική αξία. Γι' αυτόν τον λόγο ο ίδιος προτείνει να παραμένει πάντα ανοικτό το ερώτημα, γιατί κάθε φορά που δίνεται ένας ορισμός τίθεται ένα φραγμός στο ποια όντα ή πράγματα έχουν ηθική αξία.²²² Για παράδειγμα, σήμερα μπορεί η κυρίαρχη τάση να είναι η ηθική αντιμετώπιση μόνο σε έμβιους οργανισμούς που αισθάνονται πόνο, ενώ στο μέλλον να επεκταθεί στους μικροοργανισμούς, στα φυτά, στις μηχανές και κάπου αλλού που δεν διανοούμεστε ακόμα.

Προκειμένου να στηρίξει ο Καλάρκο την άποψή του, ανατρέχει στον Λεβινάς, αν και γνωρίζει ότι δεν υποστήριξε ποτέ τη θέση να μείνει ανοικτό το ερώτημα του «προσώπου».²²³ Γι' αυτό τον λόγο ο Καλάρκο δεν προβαίνει σε μια ερμηνεία του Λεβινάς, αλλά σε μια αξιοποίησή του.²²⁴ Αρχικά, επικαλείται την έννοια της «απειρότητας» του Άλλου και υποστηρίζει ότι για τον Λεβινάς είμαι υπεύθυνος για κάποιον που με υπερβαίνει και είναι «άπειρος».²²⁵ Εφόσον λοιπόν αυτός που έχει ηθική αξία είναι «άπειρος», τότε δεν γίνεται να περιχαρακωθεί σε κάποιον ορισμό.²²⁶ Πέρα της «απειρότητας» ανατρέχει στο σημείο της συνέντευξης όπου ο Λεβινάς υποστήριξε ότι δεν γνωρίζει ποτέ κάποιος/-α/-ο μπορεί να λέγεται «πρόσωπο». Σύμφωνα με τον Καλάρκο μπορούμε να θεωρήσουμε κυριολεκτική αυτή τη διατύπωση και να αφήσουμε ανοικτό τον ορισμό του «προσώπου».²²⁷ Πράγματι, δεν υπάρχει κάτι που έχει εγγενή ηθική αξία, αλλά αυτή αποδίδεται εντός ενός πολιτισμικού πλαισίου, σύμφωνα τουλάχιστον με μια μεταδομιστική προσέγγιση. Όμως, η έννοια του «προσώπου» είναι περιοριστική. Ο Λεβινάς δίνει μια υλική

²²⁰ Matthew Calarco, *Zoographies*, ό.π., σσ. 70, 71.

²²¹ Στο ίδιο, σ. 71.

²²² Στο ίδιο.

²²³ Στο ίδιο, σ. 69.

²²⁴ Στο ίδιο.

²²⁵ Στο ίδιο, σ. 71.

²²⁶ Στο ίδιο.

²²⁷ Στο ίδιο.

διάσταση στο «πρόσωπο», κι ας μην είναι κυρίαρχη στη θεώρησή του, οπότε θα μπορούσε να ειπωθεί ότι τα φυτά αποκλείονται εξ αρχής διότι δεν έχουν υλικό πρόσωπο. Κατά τον Ντερριντά, «[η] διαφορά ανάμεσα στο ζώο και το φυτό παραμένει εξίσου προβληματική» (ΥΥ, 34). Γι' αυτόν τον λόγο θα έλεγε καμιά/κανείς ότι η έννοια της «ηθικής αξίας» είναι πιο δόκιμη σε σχέση με την έννοια του «προσώπου» λόγω της ανοικτότητάς της.

3. Η κακομεταχείριση των ζώων και η ηθική μας υποχρέωση

Στη συνέχεια της συνέντευξης τού τίθεται η ερώτηση αν έχουμε ηθικές υποχρεώσεις σε ζώα, είτε αυτά έχουν είτε δεν έχουν «πρόσωπο» με την ηθική έννοια.²²⁸ Ο Λεβινάς απαντά ότι η ηθική αφορά όλα τα ζωντανά πλάσματα, γι' αυτό και δεν επιθυμούμε να υποφέρει ένα ζώο εξαιτίας μας άσκοπα.²²⁹ Ωστόσο, το αρχέτυπο της ηθικής είναι πάντα αυτή προς τον άνθρωπο διότι ξέρουμε ότι ο άνθρωπος υποφέρει και αυτή τη γνώση τη μεταφέρουμε στα ζώα.²³⁰ Αυτή η γνώση λοιπόν μας δημιουργεί την υποχρέωση να μην κάνουμε τα ζώα να υποφέρουν.²³¹ Οι δηλώσεις του Λεβινάς είναι προβληματικές. Αρχικά, σύμφωνα με τον Άττερτον, το γεγονός ότι ανακαλύπτουμε τον πόνο του ζώου, αφού έχουμε πρώτα ανακαλύψει τον ανθρώπινο, δίνει στον ανθρώπινο πόνο μια προνομιούχα θέση και μια ηθική προτεραιότητα,²³² όπως υποστήριξε και ο Ντερριντά με το ζωικό «πρόσωπο». Θα μπορούσε να πει ότι έχουμε επίγνωση του πόνου των ζώων επειδή και εμείς είμαστε ζώα,²³³ με αυτόν τον τρόπο θα απέφευγε να θεωρήσει δευτερεύον τον ζωικό πόνο. Επίσης, δεν διευκρινίζει το «άσκοπα», οπότε είναι άγνωστο πότε για τον ίδιο κάποιος/-α δικαιολογείται ηθικά να κάνει ένα ζώο να υποφέρει.²³⁴

Λαμβάνοντας υπόψη τις απόψεις του Λεβινάς για τον φόνο είναι μάλλον σίγουρο ότι το «άσκοπα» που λέει δεν είναι και πολύ περιοριστικό. Συγκεκριμένα, για τον Λεβινάς όταν σκοτώνω τον Άλλο (άνθρωπο), τότε δεν τον υποτάσσω, αλλά τον

²²⁸ Emmanuel Levinas, «The Paradox of Morality», *ό.π.*, σ. 172.

²²⁹ Στο ίδιο.

²³⁰ Στο ίδιο.

²³¹ Στο ίδιο.

²³² Peter Atterton, «Ethical Cynicism», στο Matthew Calarco & Peter Atterton (επιμ.), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, Λονδίνο & Ν. Υόρκη: Continuum, 2004, σσ. 59-60.

²³³ Στο ίδιο, σ. 59.

²³⁴ Στο ίδιο.

εκμηδενίζω.²³⁵ Ο Άλλος είναι ένα ον απολύτως ανεξάρτητο, γι' αυτόν τον λόγο με υπερβαίνει και δεν μπορεί να καταστεί αντικείμενο γνώσης.²³⁶ Το γεγονός λοιπόν ότι τον σκοτώνω συνεπάγεται ότι παραιτούμαι από την προσπάθεια κατανόησής του.²³⁷ Από την άλλη, όταν σκοτώνω ένα ζώο ή κόβω ένα δέντρο δεν είναι όπως με τον άνθρωπο διότι εξυπηρετείται ένας σκοπός.²³⁸ «Ο Άλλος άνθρωπος είναι το μόνο ον που μπορώ να θέλω να σκοτώσω».²³⁹ Σύμφωνα με τον Ντερριντά, το αίτημα «δεν θα σκοτώσεις» που προβάλλει το «πρόσωπο» μεταφράζεται πολλές φορές από τον Λεβινάς ως «δεν θα διαπράξεις φόνο» (*TTA*, 110). Γι' αυτό λοιπόν ο Ντερριντά προβαίνει σε μια διάκριση του σκοτώνω και του δολοφονώ, με το πρώτο να μην θεωρείται ηθικά επιλήψιμη πράξη και να αφορά τα μη ανθρώπινα έμβια όντα, και το δεύτερο να θεωρείται ηθικά επιλήψιμη πράξη και να αφορά τους ανθρώπους (*TTA*, 110). Θα συμπέρανε καμιά/κανείς, μαζί με τον Ντερριντά, ότι το υποκείμενο στον Λεβινάς είναι αποκλειστικά ο άνθρωπος σε έναν κόσμο που η θυσία είναι επιτρεπτή, αρκεί να μην είναι ανθρώπινη (*YY*, 52). Μια άποψη που συνάδει με τον «σαρκοφαλλογοκεντρισμό» που διέπει τη «δυτική» κοινωνία.

Ένας άλλος σχολιαστής των απόψεων του Λεβινάς σχετικά με τα ζώα είναι ο Λουέλιν, ο οποίος, όπως αναφέρθηκε, έχει μελετηθεί από τον Ντερριντά. Ο Λουέλιν σχολιάζει ότι ο Λεβινάς δεν είναι ξεκάθαρος σχετικά με το αν αυτή η υποχρέωση προς τα ζώα που υποστηρίζει είναι έμμεση ή άμεση, όπως κάνει ο Καντ.²⁴⁰ Επιπλέον δεν ξεκαθαρίζει αν η υποχρέωση συνεπάγεται και ευθύνη.²⁴¹ Ο Λουέλιν επιχειρεί να διερευνήσει αυτή τη διάκριση και υποστηρίζει ότι για τον Λεβινάς, για να έχω ευθύνη απέναντι σε κάποιον, δεν αρκεί να έχω μόνο εγώ «πρόσωπο», αλλά θα πρέπει να έχει και αυτός.²⁴² Η διστακτικότητα του Λεβινάς με την απόδοση «προσώπου» στο φίδι δείχνει, σύμφωνα με τον Λουέλιν, ότι μια διάκριση μεταξύ υποχρέωσης και ευθύνης θα ήταν σημαντική για τον Λεβινάς.²⁴³ Έχουμε υποχρέωση προς τα ζώα επειδή

²³⁵ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 250.

²³⁶ Στο ίδιο, σ. 251.

²³⁷ Στο ίδιο, σ. 250.

²³⁸ Εμμανουέλ Λεβινάς, «Είναι η οντολογία θεμελιώδης;», μτφρ. Χρήστος Μαρσέλλος, *Νέα Εστία*, τχ. 1814, 2008, σσ. 236-237.

²³⁹ Στο ίδιο, σ. 236.

²⁴⁰ John Llewelyn, *The Middle Voice of Ecological Conscience*, Λονδίνο: Palgrave Macmillan, 1991, σ. 64.

²⁴¹ Στο ίδιο.

²⁴² Στο ίδιο.

²⁴³ Στο ίδιο, σ. 65.

υποφέρουν, άρα η ηθική επεκτείνεται και στα ζώα.²⁴⁴ Ωστόσο, το αρχέτυπο της ηθικής, δηλαδή η πραγματική ηθική, είναι πάντα μόνο αυτή που αφορά τον άνθρωπο.²⁴⁵ Αυτό μάλλον δείχνει ότι μπορούμε να έχουμε μια ηθική υποχρέωση στα ζώα χωρίς να έχουμε ηθική ευθύνη (πρότυπη ηθική).²⁴⁶ Έτσι λοιπόν ενώ αναγνωρίζει κάποια υποχρέωση προς τα ζώα, αυτή είναι κατώτερης ποιότητας σε σχέση με την υποχρέωση προς τον άνθρωπο απέναντι στον οποίο έχουμε και ευθύνη.²⁴⁷

4. Ο Μπόμπυ

Ο Λεβινάς στο δοκίμιό του «Το όνομα του σκύλου ή φυσικά δικαιώματα» εκθέτει την εμπειρία του με τον Μπόμπυ, κατά τη διάρκεια της αιχμαλωσίας του σε στρατόπεδο συγκέντρωσης. Ο Μπόμπυ ήταν ένας σκύλος, ο οποίος εμφανιζόταν στην πρωινή συγκέντρωση και περίμενε τους αιχμαλώτους να επιστρέψουν από την αναγκαστική εργασία το απόγευμα για να τους υποδεχτεί με χαρά.²⁴⁸ Με βάση αυτή τη στάση του Μπόμπυ, ο Λεβινάς τονίζει ότι για τους φρουρούς και τους κατοίκους του χωριού οι Εβραίοι κρατούμενοι δεν ήταν άνθρωποι, αλλά γι' αυτόν ήταν σίγουρα.²⁴⁹ Μάλιστα τον χαρακτηρίζει ως τον «τελευταίο καντιανό της Γερμανίας», έστω, κι αν όπως εξηγεί, δεν διαθέτει το απαιτούμενο μυαλό για να εφαρμόσει την κατηγορική προσταγή.²⁵⁰ Αυτό το δοκίμιο είναι από τις λίγες φορές που ο Λεβινάς αναφέρεται σε κάποιο ζώο, και ενώ αντιμετωπίζει θετικά τον Μπόμπυ, εντούτοις δεν ξεφεύγει από τον ανθρωποκεντρισμό

Αρχικά, ο Ντερριντά ασκεί κριτική στη δήλωση του Λεβινάς ότι για τον Μπόμπυ ήταν σίγουρα άνθρωποι. Θεωρεί ο Λεβινάς αδιαμφισβήτητη αυτή την αναγνώριση από τον Μπόμπυ, ενώ ουσιαστικά χρειάζεται εξέταση (*TTA*, 114). Επίσης, σύμφωνα με τον Ντερριντά, ο Μπόμπυ έχει κυρίως αξία για τους κρατούμενους επειδή νιώθουν ότι αναγνωρίζονται ως άνθρωποι από αυτόν (*TTA*, 114). Ο Πεφάνης λέει χαρακτηριστικά ότι ο Μπόμπυ απλώς υποκαθιστά την έλλειψη καλοκαρδίας εκ

²⁴⁴ Στο ίδιο.

²⁴⁵ Στο ίδιο.

²⁴⁶ Στο ίδιο.

²⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 66.

²⁴⁸ Emmanuel Levinas, «The Name of a Dog, or Natural Rights», στον ίδιο, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, μτφρ. Seán Hand, Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press, 1990, σ. 153.

²⁴⁹ Στο ίδιο, σσ. 152-153.

²⁵⁰ Στο ίδιο, σ. 153.

μέρους των ανθρώπων.²⁵¹ Έτσι λοιπόν η απόδοση μιας αξίας στον Μπόμπυ, ανεξάρτητα από τη σχέση του με τους κρατούμενους, δεν τίθεται ως ζήτημα. Ο Ντερριντά σχολιάζει επίσης τον χαρακτηρισμό του Μπόμπυ ως τελευταίου καντιανού. Συγκεκριμένα, ο χαρακτηρισμός είναι πολύ πρόσκαιρος και ίσως άσκοπος μιας και τον παίρνει αμέσως πίσω, ενώ του τον έχει προσφέρει απλόχερα, τονίζοντας ότι δεν έχει αυτή τη διανοητική δυνατότητα που θα χαρακτήριζε έναν καντιανό (*TTA*, 114).

Ο Άττερτον υποστηρίζει ότι για τον Λεβινάς η απαξιώτική συμπεριφορά των φρουρών και των χωρικών προς τους Εβραίους κρατούμενους είναι μια αδικία που φαίνεται να τους καθιστά ηθικά κατώτερους από τον Μπόμπυ.²⁵² Ωστόσο, η αναφορά του Λεβινάς ότι οι φρουροί τούς μεταχειρίζονται σαν ζώα και συγκεκριμένα πιθήκους,²⁵³ εγείρει προβληματισμό. Με αυτή τη δήλωση δείχνει ότι η ηθική τους κατωτερότητα συνίσταται στο ότι τους συμπεριφέρονται σαν ζώα, άποψη που παραπέμπει στο ότι τα ζώα έχουν μια *a priori* κατώτερη ηθική αξία σε σχέση με τον άνθρωπο.²⁵⁴ Γενικότερα ο Λεβινάς είναι απρόθυμος να εξισώσει τα ζώα και τους ανθρώπους στην ίδια ηθική τάξη, ακόμα και αν οι άλλοι είναι ναζί.²⁵⁵ Αυτός είναι και ο λόγος που όταν κρίνει κάποιες «απάνθρωπες» ενέργειες, δεν τις χαρακτηρίζει «ζωώδεις ή κτηνώδεις».²⁵⁶

²⁵¹ Γιώργος Πεφάνης, *Θεατρικά bestiaria*, ό.π., σ. 23.

²⁵² Peter Atterton, «Ethical Cynicism», ό.π., σσ. 55-56.

²⁵³ Emmanuel Levinas, «The Name of a Dog, or Natural Rights», ό.π., σσ. 152-153.

²⁵⁴ Peter Atterton, «Ethical Cynicism», ό.π., σ. 56.

²⁵⁵ Στο ίδιο.

²⁵⁶ Στο ίδιο.

1. Το στάδιο του καθρέπτη και το φαντασιακό

Κατά την πραγμάτευση της κριτικής του Ντερριντά στον Λακάν σχετικά με το ζήτημα των ζώων θα γίνει αναφορά σε έννοιες όπως το «φαντασιακό», το «συμβολικό» και το «πραγματικό», γι' αυτό κρίνουμε σκόπιμο να γίνει μια σύντομη αναφορά σε αυτές τις έννοιες. Αρχικά, το φαντασιακό συνδέεται με το στάδιο του καθρέπτη. Σε αυτό το στάδιο το βρέφος στην ηλικία μεταξύ των τριών και δεκαοχτώ μηνών αποκτά τη δυνατότητα να αναγνωρίζει τον εαυτό του στον καθρέπτη, ο οποίος μπορεί να είναι οποιαδήποτε επιφάνεια στην οποία μπορεί να υπάρξει αντανάκλαση.²⁵⁷ Το βρέφος γοητεύεται με την εικόνα του και αρχικά την ταυτίζει με την πραγματικότητα, αλλά στη συνέχεια αντιλαμβάνεται ότι διαφέρει η εικόνα του από το ίδιο.²⁵⁸ Συγκεκριμένα, όταν το βρέφος αντικρίζει την εικόνα του στον καθρέπτη βλέπει ότι το σώμα του είναι ενοποιημένο.²⁵⁹ Ωστόσο, ενώ βλέπει στην εικόνα το σώμα του ενοποιημένο, το βιώνει ως κατακερματισμένο.²⁶⁰ Αυτός είναι και ο λόγος που το βρέφος ταυτίζεται με την κατοπτρική του εικόνα, γεγονός που το βοηθά να κυριαρχήσει στο σώμα του με αποτέλεσμα να το βιώσει και αυτό ως ενοποιημένο.²⁶¹ Βέβαια με αυτή την ταύτιση αποκτά μια αλλοτριωμένη ταυτότητα, καθώς συγχέει τον εαυτό του με την εικόνα, αλλά δεν παύει να διαδραματίζει σημαίνοντα ρόλο στην ψυχική του ανάπτυξη.²⁶² Τη στιγμή της αλλοτρίωσης εμφανίζεται το «εγώ», δηλαδή το «εγώ» είναι αποτέλεσμα της εικόνας, άρα είναι μια φαντασιακή λειτουργία και διαχωρίζεται από τον εαυτό.²⁶³ Το «εγώ» βασίζεται στην αλλοτρίωση και επιδιώκει να τη διατηρήσει.²⁶⁴ Δεν αναγνωρίζει, αλλά παραγνωρίζει τον εαυτό του.²⁶⁵

²⁵⁷ Sean Homer, *Εισαγωγή στον Ζακ Λακάν*, μτφρ. Στέλλα Μαύρη, Αθήνα: Oposito, 2017, σ. 47.

²⁵⁸ Στο ίδιο.

²⁵⁹ Στο ίδιο.

²⁶⁰ Στο ίδιο.

²⁶¹ Στο ίδιο, σσ. 47-48.

²⁶² Jacques Lacan, «The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience», στον ίδιο, *Écrits*, μτφρ. Bruce Fink, Ν. Υόρκη & Λονδίνο: W. W. Norton & Company, 2006, σ. 78.

²⁶³ Sean Homer, *Εισαγωγή στον Ζακ Λακάν*, ό.π., σ. 48.

²⁶⁴ Στο ίδιο, σσ. 48-49.

²⁶⁵ John Storey, *Πολιτισμική θεωρία και λαϊκή κουλτούρα*, μτφρ. Βασίλης Ντζούνης, Αθήνα: Πλέθρον, 2015, σ. 159.

2. Το συμβολικό

Προκειμένου το βρέφος να υπερβεί την ταύτιση της εικόνας με τον εαυτό του και να γίνει υποκείμενο θα πρέπει να εισέλθει στη συμβολική τάξη ή αλλιώς τάξη της γλώσσας. Όταν λοιπόν το παιδί εισέλθει σε αυτή την τάξη, τότε αρχίζει να παράγει νόημα σε περιορισμένο βαθμό, άρα αρχίζει να γίνεται υποκείμενο.²⁶⁶ Αντιλαμβάνεται δηλαδή ότι η κατοπτρική του εικόνα δεν είναι ο εαυτός του. Όμως, προκειμένου να γίνει κατανοητό το συμβολικό, πρέπει πρώτα να γίνουν κάποιες γλωσσολογικές αναφορές. Ο Λακάν είναι επηρεασμένος από τον Σωσσύρ και δέχεται την άποψή του για το γλωσσικό σημείο. Ειδικότερα, το γλωσσικό σημείο προκύπτει από την ένωση μιας ιδέας και μιας ακουστικής εικόνας.²⁶⁷ Η ιδέα είναι το «σημαινόμενο» και η ακουστική εικόνα το «σημαίνον».²⁶⁸ Όταν κάποιος/-α λέει ή γράφει τη λέξη «γάτα», που είναι το όλο, αυτή αποτελείται από την ακουστική εικόνα ή την επιγραφή «γάτα» και την ιδέα της «γάτας», δηλαδή ένα αιλουροειδές με τέσσερα πόδια.²⁶⁹

Η σύνδεση μεταξύ «σημαίνοντος» και «σημαινόμενου» είναι αυθαίρετη, άρα και το σημείο είναι αυθαίρετο, εφόσον αποτελείται από αυτά τα δύο.²⁷⁰ Η ιδέα «ζώο» δεν έχει κάποια *a priori* σχέση με την ηχητική ακολουθία ['zoʊ], αλλά προκύπτει πολιτισμικά. Επίσης, η ιδέα «ζώο» δεν υπάρχει *a priori*, αλλά είναι προϊόν της ταξινόμησης του κόσμου μέσω της γλώσσας. Με βάση αυτά συμπεραίνεται ότι τα σημαίνοντα μάς υπερβαίνουν και καθορίζουν τη ζωή μας διότι συμβολοποιούν, δηλαδή οργανώνουν, τον κόσμο δίνοντάς του μια μορφή.²⁷¹ Κάθε παιδί γεννιέται σε έναν κόσμο που έχει συγκεκριμένα κοινωνικά, πολιτισμικά και γλωσσικά δίκτυα,²⁷² τα οποία δίνουν μια μορφή στο πραγματικό που είναι ένα συνεχές. Το υποκείμενο είναι και αυτό ένα σημαίνον, έτσι λοιπόν για τον Λακάν το υποκείμενο καθορίζεται από τη γλώσσα σε τέτοιο σημείο που η γλώσσα ομιλεί μέσω αυτού και όχι το υποκείμενο μέσω της γλώσσας.²⁷³

²⁶⁶ Στο ίδιο, σ. 161.

²⁶⁷ Ferdinand de Saussure, *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας*, ό.π., σ. 100.

²⁶⁸ Στο ίδιο, σ. 101.

²⁶⁹ John Storey, *Πολιτισμική θεωρία και λαϊκή κουλτούρα*, ό.π., σ. 171.

²⁷⁰ Ferdinand de Saussure, *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας*, ό.π., σσ. 101-102.

²⁷¹ Darian Leader, *Ο Λακάν με εικόνες*, μτφρ. Γιάννης Σταυρακάκης, Αθήνα: Διάλογος, 1999, σ. 45.

²⁷² Στο ίδιο, σ. 46.

²⁷³ Sean Homer, *Εισαγωγή στον Ζακ Λακάν*, ό.π., σσ. 72, 73.

3. Το πραγματικό

Το πραγματικό είναι μια έννοια του Λακάν, η οποία αλλάζει το νόημά της σε διάφορες φάσεις της διδασκαλίας του. Για τον Λακάν η πραγματικότητά μας διέπεται από σύμβολα, άρα είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με τη συμβολική τάξη.²⁷⁴ Σε γενικές γραμμές θα λέγαμε ότι το πραγματικό είναι μια συμπαγής υλικότητα, ένα αταξινόμητο συνεχές που ταξινομείται με τη συμβολοποίηση.²⁷⁵ Για παράδειγμα, αυτό που λέμε φυσική καταστροφή είναι μια εισβολή του πραγματικού, αλλά το γεγονός ότι ονομάζεται «φυσική καταστροφή» συνεπάγεται ότι έχει μεσολαβήσει το συμβολικό.²⁷⁶ Το πραγματικό είναι προσβάσιμο πάντα μέσω μιας πολιτισμικής διαμεσολάβησης (συμβολικό). Στο μεταγενέστερο έργο του αναφέρεται στο «αντικείμενο μικρό α». Το «αντικείμενο μικρό α» είναι κάτι που απουσιάζει και το επιθυμούμε, δεν είναι όμως ένα συγκεκριμένο αντικείμενο, αλλά είναι η ίδια η έλλειψη ή αλλιώς η συνεχής αίσθηση ότι κάτι μας λείπει.²⁷⁷ Αυτό που μας λείπει είναι απροσδιόριστο, αλλά υπαρκτό· είναι ένα κενό που προσπαθούμε να καλύψουμε.²⁷⁸ Εφόσον το «αντικείμενο μικρό α» είναι απροσδιόριστο και ακατανόητο, τότε σημαίνει ότι έχει διαφύγει της συμβολοποίησης, είναι δηλαδή το απομεινάρι του πραγματικού.²⁷⁹ Εν ολίγοις, το πραγματικό είναι κάτι «ακατέργαστο» που έχουμε σε αυτό πρόσβαση μόνο μέσω συμβόλων. Όμως, αυτό δεν συνεπάγεται ότι δεν είναι κάτι υπαρκτό, γι' αυτό και μπορεί να βιώνουμε κάτι από αυτό και ας μην μπορούμε να το προσδιορίσουμε.

4. Ζώο και γλώσσα

Ο Λακάν θεώρησε, τουλάχιστον σε ένα μέρος του έργου του, ότι τα ζώα δεν έχουν πρόσβαση στο συμβολικό και παραμένουν εγκλωβισμένα στο φαντασιακό. Αυτός είναι και ο λόγος που δεν έχουν γλώσσα. Αρχικά, ο Λακάν ανατρέπει στον Λ. Χάρισον Μάθιους (L. Harrison Matthews), ο οποίος είχε κάνει ένα πείραμα σχετικά με τη σεξουαλικοποίηση των θηλυκών περιστεριών. Συγκεκριμένα, σε ένα παλιότερο πείραμα του Χάρπερ (Harper) το 1904 φάνηκε ότι δύο θηλυκά περιστέρια μπόρεσαν

²⁷⁴ Στο ίδιο, σ. 123.

²⁷⁵ John Storey, *Πολιτισμική θεωρία και λαϊκή κουλτούρα*, ό.π., σ. 158.

²⁷⁶ Στο ίδιο, σσ. 158-159.

²⁷⁷ Sean Homer, *Εισαγωγή στον Ζακ Λακάν*, ό.π., σ. 132.

²⁷⁸ Στο ίδιο.

²⁷⁹ Στο ίδιο, σσ. 133-134.

και είχαν ωορρηξία μόνο με την παρουσία ενός άλλου περιστεριού, δίχως δηλαδή ζευγάρωμα.²⁸⁰ Ο Μάθιους αυτό που ήθελε να διαπιστώσει με το δικό του πείραμα ήταν αν η ωορρηξία προκαλείται με την αφή, την όσφρηση ή την όψη ή κάποιο συνδυασμό όλων ή κάποιων από αυτών.²⁸¹ Το πείραμα κατέληξε ότι τα θηλυκά περιστερία μπορούν να έχουν ωορρηξία κοιτάζοντας τον εαυτό τους στον καθρέπτη, ενώ όταν έρχονταν σε οποιαδήποτε επαφή με ένα αρσενικό, χωρίς όμως οπτική επαφή, τότε δεν είχαν ωορρηξία.²⁸² Άρα η ωορρηξία στα περιστερία προκαλείται μόνο με κάποιο οπτικό ερέθισμα.²⁸³ Επομένως, στα θηλυκά περιστερία ωριμάζουν οι ωοθήκες τους όταν βλέπουν ένα άλλο μέλος του είδους τους ανεξαρτήτου φύλου ή ακόμα και τον εαυτό τους.²⁸⁴ Ο Ντερριντά σχολιάζει ότι η σεξουαλικοποίηση της αντανάκλασης στα ζώα είναι μια πρόοδος παρόλο που περιορίζει το ζώο στον καθρέπτη και το φαντασιακό (*TTA*, 121). Επίσης, παρατηρεί ο Ντερριντά ότι εφόσον ο Λακάν θεωρεί ότι το ζώο δεν έχει καμία πρόσβαση στο συμβολικό, διότι στο στάδιο του καθρέπτη εγκλωβίστηκε στο φαντασιακό, το ζώο δεν θα μπορέσει ποτέ να είναι «θήραμα της γλώσσας» όπως ο άνθρωπος (*TTA*, 120), άρα δεν έχει γλώσσα. Όπως είδαμε παραπάνω η είσοδος στη γλώσσα συμβαίνει στο συμβολικό.

Ένα άλλο σημείο στο έργο του Λακάν που επικαλείται ο Ντερριντά για να δείξει ότι τα ζώα δεν έχουν γλώσσα, είναι το παράδειγμα με τις μέλισσες που αυτός δίνει στο «Λειτουργία και πεδίο της ομιλίας και της γλώσσας στην ψυχανάλυση». Εκτενέστερα, ο Λακάν επικαλείται τον ηθολόγο Καρλ φον Φρις (*Karl von Frisch*), ο οποίος παρατήρησε τον τρόπο επικοινωνίας των μελισσών. Όταν μια μέλισσα βρει νέκταρ, επιστρέφει στην κυψέλη ώστε να μεταφέρει το μήνυμα στις υπόλοιπες μέλισσες.²⁸⁵ Προκειμένου να τους μεταδώσει το μήνυμα χορεύει δύο χορούς και με τα σχήματα που σχηματίζει η «χορεύτρια» μέλισσα οι υπόλοιπες καταλαβαίνουν πού ακριβώς είναι το νέκταρ.²⁸⁶ Ο Λακάν δεν χαρακτηρίζει αυτόν τον τρόπο επικοινωνίας ως γλώσσα, αλλά ως κώδικα.²⁸⁷ Όπως λέει ο Ντερριντά, για τον Λακάν οι μέλισσες δεν απαντούν σε ένα μήνυμα, αλλά αντιδρούν σε ερεθίσματα υπακούοντας σε ένα

²⁸⁰ Leonard Harrison Matthews, «Visual Stimulation and Ovulation in Pigeons», *Proceedings of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, τόμ. 126, τχ. 845, 1939, σ. 557.

²⁸¹ Στο ίδιο.

²⁸² Στο ίδιο, σσ. 558-559.

²⁸³ Στο ίδιο, σ. 559.

²⁸⁴ Jacques Lacan, «The Mirror Stage», *ό.π.*, σ. 77.

²⁸⁵ Jacques Lacan, «The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis», στον ίδιο, *Écrits*, μτφρ. Bruce Fink, Ν. Υόρκη & Λονδίνο: W. W. Norton & Company, 2006, σ. 245.

²⁸⁶ Στο ίδιο.

²⁸⁷ Στο ίδιο.

καθορισμένο πρόγραμμα, άρα δεν έχουν γλώσσα (*TTA*, 123). Ο ίδιος ο Λακάν λέει ξεκάθαρα ότι η αντίδραση δεν είναι απάντηση.²⁸⁸ Αυτή η άποψη του Λακάν είναι καρτεσιανή διότι και ο Ντεκάρτ αρνήθηκε τη δυνατότητα απάντησης στα ζώα. Ο Ντερριντά διαφωνεί με αυτή τη θέση εντάσσοντάς την στα απατηλά όρια που έθεσε η φιλοσοφική παράδοση μεταξύ ανθρώπου και ζώου. Ο Χάρης Ράπτης αναφέρει ότι η διάκριση ανάμεσα στην ανθρώπινη γλώσσα και τον ζωικό κώδικα είναι όπως η διάκριση ανάμεσα στο συμβολικό και το φαντασιακό.²⁸⁹

5. Η προσποίηση της προσποίησης

Ένα άλλο χαρακτηριστικό που διακρίνει τον άνθρωπο από τα ζώα για τον Λακάν είναι η προσποίηση της προσποίησης. Στο κείμενό του «Ανατροπή του υποκειμένου και διαλεκτική της επιθυμίας στο φροϋδικό ασυνείδητο» ο Λακάν εκθέτει την άποψη ότι τα ζώα φαίνονται ικανά να παραπλανήσουν, για παράδειγμα να μπερδεύουν αυτόν που τους κυνηγά, οδηγώντας τον με το άρωμά τους σε ένα μέρος και μετά αυτά να αλλάζουν δρόμο.²⁹⁰ Όμως, ενώ μπορούν να παραπλανήσουν δείχνοντας ότι κάτι είναι αληθινό ενώ είναι ψευδές, δεν μπορούν να παραπλανήσουν προσποιούμενα ότι κάτι είναι ψευδές ενώ είναι αληθινό.²⁹¹ Δεν μπορούν να προσποιηθούν ότι προσποιούνται.²⁹² Για παράδειγμα δεν μπορούν να σχηματίσουν βήματα τα οποία θα επιδιώξει να θεωρηθούν ψευδή ενώ είναι αληθινά.²⁹³ Ο Ντερριντά ασκεί κριτική σε αυτή την άποψη του Λακάν και υποστηρίζει ότι δεν είναι σαφές το όριο μεταξύ του να προσποιείται καμιά/κανείς και του να προσποιείται ότι προσποιείται (*TTA*, 133). Όμως, ακόμα και στην περίπτωση που δεν ήταν θολό το όριο μεταξύ τους, θα έπρεπε ο Λακάν να επικαλεστεί κάποια ηθολογική έρευνα ή κάποια δική του παρατήρηση (*TTA*, 133). Δεν παρέχει κάποιο πειστήριο παρά χρησιμοποιεί ένα διάχυτο δόγμα (*TTA*, 133). Η προσποίηση της προσποίησης συνδέεται και με τον λόγο, δηλαδή το να λέμε ψέματα. Το ζώο όμως, για τον Λακάν, δεν μπορεί να πει ψέματα ή να πει την

²⁸⁸ Στο ίδιο, σ. 247.

²⁸⁹ Χάρης Ράπτης, «Ο Derrida, ο Lacan και το ερώτημα του ζώου», στο Γεράσιμος Κακολύρης (επιμ.), *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, Αθήνα: Πλέθρον, 2015, σ. 397.

²⁹⁰ Jacques Lacan, «The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious», στον ίδιο, *Écrits*, μτφρ. Bruce Fink, Ν. Υόρκη & Λονδίνο: W. W. Norton & Company, 2006, σ. 683.

²⁹¹ Στο ίδιο.

²⁹² Στο ίδιο.

²⁹³ Στο ίδιο.

αλήθεια με τέτοιον τρόπο ώστε ο άλλος να νομίζει ότι έχει πει ψέματα και να οδηγηθεί σε λανθασμένα συμπεράσματα (*TTA*, 128). Το γεγονός ότι το ζώο δεν μπορεί να έχει γλώσσα, συνεπάγεται ότι δεν μπορεί να προσποιηθεί ότι προσποιείται, άρα δεν μπορεί να είναι υποκείμενο του σημαίνοντος, γεγονός που το διακρίνει από τον άνθρωπο.²⁹⁴

6. Η κάλυψη των ιχνών

Το επόμενο χαρακτηριστικό που στερούνται τα ζώα κατά τον Λακάν είναι η κάλυψη των ιχνών τους, γεγονός που τα καθιστά ανίκανα να είναι υποκείμενα του σημαίνοντος.²⁹⁵ Ο Ντερριντά αμφιβάλει αν τα ζώα δεν μπορούν να καλύψουν τα ίχνη τους, αλλά αυτό που τον ενδιαφέρει ουσιαστικά δεν είναι μόνο αν κάποιος/-α έχει το δικαίωμα να στερεί στο «animot» δυνατότητες όπως το να καλύπτει τα ίχνη του, αλλά αν αυτές οι δυνατότητες μπορούν να αποδοθούν στον άνθρωπο σε μια τόσο καθαρή μορφή όσο θεωρείται (*TTA*, 135). Φυσικά ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να καλύψει τα ίχνη του, αλλά τι αποτελεσματικότητα έχει αυτή η ενέργεια; (*TTA*, 135-136) Ειδικά από ψυχαναλυτική άποψη, η βίωση ενός τραυματικού γεγονότος αφήνει το ίχνος του στη συνείδησή μας. Το σβήσιμο (ή η απώθηση θα λέγαμε) αυτού του ίχνους αφήνει κάποιο σύμπτωμα που θα μπορούσε να θεωρηθεί το ίχνος του σβησίματός του και αυτό το σύμπτωμα είναι ικανό να επαναφέρει το σβησμένο ίχνος (*TTA*, 135, 136). Άλλωστε το σβήσιμο του ίχνους είναι σύμφυτο με το ίχνος, οπότε από τη στιγμή που εμφανίζεται το ίχνος φέρει εντός του αυτή τη δυνατότητα (*TTA*, 136). Αυτή η δυνατότητα σβησίματος του ίχνους δεν συνεπάγεται ότι κάποιος, είτε Θεός, είτε άνθρωπος είτε ζώο, μπορεί να γίνει υποκείμενο που έχει τη δύναμη να το σβήσει (*TTA*, 136). Αντιθέτως, δείχνει ότι ο άνθρωπος δεν έχει παραπάνω δύναμη να καλύψει τα ίχνη του σε σχέση με το ζώο (*TTA*, 136). Η δομή του ίχνους είναι τέτοια που δεν παραχωρεί σε κανέναν την εξουσία να το σβήσει (*TTA*, 136).

7. Κριτική στην κριτική του Ντερριντά στον Λακάν

²⁹⁴ Στο ίδιο.

²⁹⁵ Στο ίδιο.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει η κριτική του Ράπτη στην κριτική του Ντερριντά στον Λακάν. Ο Ράπτης παρατηρεί ότι πράγματι ο Λακάν θεωρεί κάποια χαρακτηριστικά αποκλειστικά ανθρώπινα, όπως η συμμετοχή στο συμβολικό, όμως από ένα σημείο και μετά σταματά να θεωρεί ότι είναι αποκλειστικά ανθρώπινα.²⁹⁶ Το 1954 ο Λακάν υποστηρίζει ότι ο κόσμος της μηχανής είναι ο συμβολικός κόσμος.²⁹⁷ Η μηχανή δεν σκέφτεται παρά μόνο αυτό που είναι προγραμματισμένη να σκέφτεται, αλλά το ίδιο ισχύει και για τον άνθρωπο διότι έχει ακριβώς τους ίδιους μηχανισμούς με τη μηχανή.²⁹⁸ Αυτές οι διατυπώσεις είναι ικανές να ανατρέψουν το κατηγορητήριο ότι το συμβολικό στον Λακάν είναι καθαρά ανθρώπινο χαρακτηριστικό. Ο Ντερριντά όμως τις παραλείπει ακολουθώντας, σύμφωνα με τον Ράπτη, μια τακτική μεροληπτικής ανάγνωσης του έργου του Λακάν με αποτέλεσμα να καταφέρνει να τον τοποθετήσει στον μεταφυσικό ανθρωποκεντρισμό.²⁹⁹ Η σκέψη του Λακάν για τα ζώα δεν είναι ενιαία και παρόλο που ο Ντερριντά παραδέχεται ότι ο Λακάν φαίνεται να εγκαταλείπει τη διάκριση φαντασιακό-συμβολικό, εντούτοις υποστηρίζει ότι ο λόγος του Λακάν δεν έχει κάποια ρήξη.³⁰⁰ Ο Ντερριντά ομογενοποιεί τον λακανικό λόγο αίροντας οποιαδήποτε διαφοροποίηση.³⁰¹ Μάλιστα ο Λακάν το 1953 αναφέρει ότι τα ζώα μπορούν να μας δώσουν μια απαρχή της συμβολικής συμπεριφοράς.³⁰²

Ο Ντερριντά υποστηρίζει ότι αναφέρεται στα κείμενα που βρίσκονται στον τόμο *Écrits* (1936-1966) και όχι σε μεταγενέστερα κείμενα και σεμινάρια, για τα οποία αφήνει ανοικτό το ερώτημα (*TTA*, 132). Για τον Ντερριντά η λογική του Λακάν για τα ζώα θα πρέπει να επανεξεταστεί, ειδικά από τη στιγμή που ο ίδιος ο Λακάν φαίνεται να εγκαταλείπει σταδιακά, αν όχι να αποκηρύξει, τη διάκριση συμβολικού και φαντασιακού (*TTA*, 132). Η τακτική του Ντερριντά είναι να επιχειρεί να αναλύσει ένα συστηματικό έργο διότι έχει μεγαλύτερη αξιοπιστία και στην περίπτωση του Λακάν αυτό το έργο είναι ο τόμος *Écrits* (*TTA*, 132). Τα κείμενα που αναφέρθηκαν ανήκουν στην περίοδο των *Écrits*, αλλά δεν περιλαμβάνονται σε αυτά. Όμως, αν είχε υπόψη του αυτά τα κείμενα που δεν βρίσκονται στα *Écrits*, και εντούτοις τα παρέλειψε τότε πρόκειται για ατόπημα. Μπορεί, όπως λέει ο ίδιος ο Ντερριντά, να

²⁹⁶ Χάρης Ράπτης, «Ο Derrida, ο Lacan και το ερώτημα του ζώου», *ό.π.*, σ. 402.

²⁹⁷ Jacques Lacan, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, μτφρ. Sylvana Tomaselli, Ν. Υόρκη & Λονδίνο: W. W. Norton & Company, 1991, σ. 47.

²⁹⁸ Στο ίδιο, σ. 304.

²⁹⁹ Χάρης Ράπτης, «Ο Derrida, ο Lacan και το ερώτημα του ζώου», *ό.π.*, σσ. 402-403.

³⁰⁰ Στο ίδιο, σσ. 403-404.

³⁰¹ Στο ίδιο, σ. 404.

³⁰² Στο ίδιο.

επιδιώκει την ανάλυση ενός συστηματικού έργου όπως τα *Écrits* διότι το θεωρεί πιο αξιόπιστο, αλλά η παντελής απουσία αναφοράς στα αποσπάσματα που αναφέρθηκαν φαίνεται πράγματι να πρόκειται για στρατηγική που έχει σκοπό να αποσιωπήσει ό,τι περιπλέκει το κατηγορητήριό του κατά του Λακάν. Εκτός αυτού ο Ράπτης παραθέτει και ένα απόσπασμα από τα *Écrits* στο οποίο ο Λακάν αναφέρεται σε σύγχρονες σκεπτόμενες μηχανές.³⁰³

³⁰³ Στο ίδιο, σ. 402· Jacques Lacan, «The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason Since Freud», στου ιδίου, *Écrits*, μτφρ. Bruce Fink, Ν. Υόρκη & Λονδίνο: W. W. Norton & Company, 2006, σ. 431.

1. Τα ζώα, ο φτωχός του κόσμου

Ένα από τα κύρια ζητήματα που εξετάζει ο Ντερριντά σε σχέση με τον Χάιντεγκερ είναι αν τα ζώα έχουν κόσμο. Ο Ντερριντά δεν ασκεί κριτική σε αυτό το ζήτημα, αλλά προσπαθεί να το ερμηνεύσει. Ο Χάιντεγκερ στην *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, την *Προέλευση του έργου τέχνης* και την *Εισαγωγή στη μεταφυσική* υποστηρίζει ότι το ζώο δεν έχει κόσμο.³⁰⁴ Όμως στο *Θεμελιώδεις έννοιες της μεταφυσικής* εκφράζει μια διαφορετική άποψη. Ο Χάιντεγκερ θέτει το ζήτημα αν τα ζώα, που είναι και αυτά μέρος του κόσμου, κατέχουν και αυτά τον κόσμο όπως ο άνθρωπος και αν ναι σε ποιο βαθμό και με ποιον τρόπο.³⁰⁵ Επίσης τίθεται και το ζήτημα των υλικών αντικειμένων όπως η πέτρα.³⁰⁶ Καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η πέτρα είναι χωρίς κόσμο, το ζώο είναι ο φτωχός του κόσμου και ο άνθρωπος ο διαμορφωτής του κόσμου.³⁰⁷

Αρχικά, σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ η πέτρα βρίσκεται στη γη, αλλά δεν αισθάνεται τη γη ως τέτοια και ούτε έχει πρόσβαση σε αυτά τα οποία την περιβάλλουν.³⁰⁸ Για παράδειγμα, αν τη ρίξουμε στο νερό ή σε ένα λιβάδι ή οπουδήποτε θα παραμείνει εκεί, δεν αισθάνεται που βρίσκεται ώστε να μετακινηθεί κάπου αλλού αν πρέπει.³⁰⁹ Εφόσον λοιπόν δεν αισθάνεται, τότε δεν έχει πρόσβαση στα πράγματα που την περιβάλλουν. Η μη πρόσβαση σε κάτι που την περιβάλλει συνεπάγεται ότι δεν μπορεί να κατέχει κάτι, έτσι λοιπόν δεν μπορούμε να πούμε ότι στερείται κάτι.³¹⁰ Η πέτρα λοιπόν είναι χωρίς κόσμο όπως και τα υπόλοιπα υλικά και φυσικά αντικείμενα.³¹¹

Στα ζώα από την άλλη ισχύουν διαφορετικά πράγματα. Για παράδειγμα η σαύρα πάει σε μια πέτρα για να την χτυπάει ο ήλιος· αν την απομακρύνουμε και την πάμε

³⁰⁴ Martin Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, ό.π., σ. 77· Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, μτφρ. Χρήστος Μαλεβίτσης, Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη, 1973, σ. 75· Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Η προέλευση του έργου τέχνης*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη, 1986, σ. 75.

³⁰⁵ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, μτφρ. William McNeill, Ιντιάνα: Indiana University Press, 1995, σ. 177.

³⁰⁶ Στο ίδιο.

³⁰⁷ Στο ίδιο.

³⁰⁸ Στο ίδιο, σ. 197.

³⁰⁹ Στο ίδιο.

³¹⁰ Στο ίδιο.

³¹¹ Στο ίδιο.

στη σκιά, τότε θα ψάξει εκ νέου μια πέτρα που θα εκτίθεται στον ήλιο.³¹² Αντιθέτως, είδαμε ότι την πέτρα όπου και να την πάμε θα παραμείνει εκεί. Αυτό δείχνει ότι η σαύρα έχει μια πρόσβαση στα πράγματα που την περιβάλλουν, όπως τον ήλιο, διότι τον αναζητά. Βέβαια, αμφιβάλλει ο Χάιντεγκερ κατά πόσο ο άνθρωπος και η σαύρα έχουν την ίδια πρόσβαση στον ήλιο και αν μπορεί η σαύρα να νιώσει τον ήλιο ως ήλιο και την πέτρα ως πέτρα.³¹³ Η σχέση του ανθρώπου με τον ήλιο είναι διαφορετική, διότι ο άνθρωπος μελετά τον ήλιο και θέτει ερωτήματα, κάτι το οποίο δεν κάνει η σαύρα.³¹⁴

Το ζώο, λοιπόν, ενώ έχει πρόσβαση σε άλλες οντότητες, δεν έχει πρόσβαση στις οντότητες ως οντότητες, τις οντότητες ως τέτοιες.³¹⁵ Αν ο κόσμος δηλαδή ληφθεί ως πρόσβαση στα όντα, τότε τα ζώα έχουν κόσμο, αν όμως ληφθεί ως πρόσβαση στα όντα ως τέτοια, τότε δεν έχει κόσμο.³¹⁶ Οπότε το ζώο και έχει και δεν έχει κόσμο, για αυτό και χαρακτηρίζεται ως φτωχός του κόσμου, διότι έχει έναν κόσμο σε αντίθεση με τις πέτρες, αλλά στερείται τον κόσμο που δεν στερείται ο άνθρωπος. Ο λόγος που δεν έχουν τα ζώα πρόσβαση στον κόσμο ως τέτοιο είναι επειδή η συμπεριφορά τους τόσο ως προς τον εαυτό τους όσο και προς τον κόσμο είναι ενστικτώδης, γι' αυτό και συμβαίνει χωρίς αυτοσυνείδηση, άρα δεν έχουν εαυτό όπως οι άνθρωποι.³¹⁷ Ωστόσο, μπορεί ο Χάιντεγκερ να περιορίζει τα ζώα στα ένστικτά τους, αλλά συγχρόνως τους δίνει ένα άνοιγμα στον κόσμο, κάτι που δεν ισχύει για τα αντικείμενα.³¹⁸

Τίθεται όμως ένα ζήτημα: πώς μπορεί το ζώο να στερείται τον κόσμο από τη στιγμή που δεν τον γνωρίζει ως τέτοιο;³¹⁹ Ο Χάιντεγκερ πάνω σε αυτό απαντά ότι το ζώο είναι ο φτωχός του κόσμου σύμφωνα με την ανθρώπινη οπτική.³²⁰ Άρα ο Χάιντεγκερ αντιλαμβάνεται έναν περιορισμό στις προσεγγίσεις για τη σχέση ζώου και κόσμου καθώς διαμεσολαβούνται από την ανθρώπινη οπτική. Οποιαδήποτε εκτίμηση της σχέσης των ζώων με τον κόσμο αφορά την κατανόηση της ανθρώπινης

³¹² Στο ίδιο.

³¹³ Στο ίδιο.

³¹⁴ Στο ίδιο, σσ. 197-198.

³¹⁵ Matthew Calarco, «Heidegger's Zoontology», στο Matthew Calarco & Peter Atterton (επιμ.), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, Λονδίνο & Ν. Υόρκη: Continuum, 2004, σ. 22.

³¹⁶ Στο ίδιο.

³¹⁷ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, ό.π., σ. 233.

³¹⁸ Matthew Calarco, «Heidegger's Zoontology», ό.π., σ. 24.

³¹⁹ Στο ίδιο, σ. 28.

³²⁰ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, ό.π., σ. 270.

κατάστασης.³²¹ Αυτή είναι μια συνεισφορά του Χάιντεγκερ, διότι δημιουργεί τις προϋποθέσεις για μια μη ανθρωποκεντρική και μετανθρωπιστική προσέγγιση των ζώων, δηλαδή να μην καθορίζεται η ουσία του ζώου με μέτρο τον άνθρωπο.³²² Αναφέρουμε ότι δημιουργεί τις προϋποθέσεις, διότι ο ίδιος ο Χάιντεγκερ δεν προσέγγισε με μη ανθρωποκεντρικό τρόπο τα ζώα. Μάλιστα η ανάλυση του ζωικού κόσμου από τον Χάιντεγκερ ουσιαστικά ρίχνει φως στο Dasein,³²³ δηλαδή στο ποια είναι η ουσία του ανθρώπου και ποια η σχέση του με τον κόσμο.³²⁴ Θα μπορούσαμε να πούμε ότι τα ζώα εργαλειοποιούνται προκειμένου να μάθουμε την ουσία του ανθρώπου, για αυτό και δεν μαθαίνουμε κάτι για τα ζώα.

Ο Ντερριντά σχολιάζει ότι το έχειν ως μη-έχειν του κόσμου προκαλεί θλίψη στα ζώα. Συγκεκριμένα, για τον Χάιντεγκερ, σύμφωνα με τον Ντερριντά, το ζώο είναι ή φαίνεται θλιμμένο σε εμάς διότι έχει έναν κόσμο, τον οποίο όμως είναι σαν να μην τον έχει γιατί δεν έχει πρόσβαση σε έναν κόσμο, τον οποίο όμως διαισθάνεται (YY, 48). Υπάρχει ένα άνοιγμα του κόσμου προς το ζώο, αλλά είναι ένα άνοιγμα δίχως άνοιγμα (YY, 48), σαν να το βλέπει ή να ξέρει ότι υπάρχει χωρίς όμως να μπορεί κάνει κάτι γι' αυτό, και αυτός ο οντολογικός περιορισμός τού προκαλεί θλίψη.

Αξίζει όμως να αναφέρουμε ότι για τον Χάιντεγκερ ο χαρακτηρισμός του ζώου ως «φτωχού» δεν θα πρέπει να θεωρηθεί έλλειψη, ως εκ τούτου το ζώο να ιεραρχείται ως κατώτερο του ανθρώπου. Άλλωστε είναι υπό διαπραγμάτευση το αν φτώχεια είναι κάτι λιγότερο σημαντικό από τον πλούτο.³²⁵ Μάλιστα αν μπορούμε στη διαδικασία να μιλήσουμε με όρους ελλειπτικότητας και πληρότητας, θα έρθουμε σε αμηχανία συγκρίνοντας το σαφώς πιο ικανό μάτι του γερακιού με το ανθρώπινο ή την όσφρηση του σκύλου με την ανθρώπινη.³²⁶ Είμαστε έτοιμοι να κατατάξουμε τον άνθρωπο υψηλότερα από το ζώο, αλλά αυτό είναι κάτι αμφισβητήσιμο, όπως και στο ίδιο το

³²¹ Matthew Calarco, «Heidegger's Zoontology», *ό.π.*, σ. 28.

³²² Στο ίδιο, σσ. 29-30.

³²³ Το Dasein είναι εκείνο το ον που έχει μια ιδιαίτερη σχέση με το Είναι και μπορεί να το κατανοήσει καθώς του διανοίγεται. Αυτό το ον δεν είναι άλλο παρά ο άνθρωπος, ο οποίος για αυτόν ακριβώς τον λόγο υπερέχει έναντι των άλλων όντων (Παναγιώτης Θεοδώρου, *Εισαγωγή στο Είναι και χρόνος του Μάρτιν Χάιντεγκερ*, Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 2015, σσ. 22, 24, <http://hdl.handle.net/11419/4267>).

³²⁴ Matthew Calarco, «Heidegger's Zoontology», *ό.π.*, σ. 28.

³²⁵ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, *ό.π.*, σ. 194.

³²⁶ Στο ίδιο.

ζωικό βασίλειο η ιεράρχηση ανάμεσα στα ζωικά είδη είναι προβληματική.³²⁷ Κάθε είδος ζώου είναι τόσο τέλει και πλήρες όσο και τα υπόλοιπα είδη ζώου.³²⁸

Μια κριτική που ασκεί ο Καλάρκο στον Χάιντεγκερ είναι ότι αναφέρεται σε συγκεκριμένες συμπεριφορές ζώων, για παράδειγμα την κίνηση προς τον ήλιο από τη σαύρα, συμπεριφορές από τις οποίες εξάγει το συμπέρασμα ότι τα ζώα είναι αιχμάλωτα των ενστίκτων τους.³²⁹ Μπορεί μια συμπεριφορά της σαύρας να δείχνει ότι δεν έχει πρόσβαση στα όντα ως τέτοια, αλλά μπορεί μια άλλη συμπεριφορά της να έδειχνε το αντίθετο.³³⁰ Προβαίνει δηλαδή σε μια γενίκευση. Εκτός αυτού ο Χάιντεγκερ αναφέρεται στη σαύρα και αργότερα στη μέλισσα και τις παρατηρήσεις σχετικά με αυτά τα δύο είδη ζώων τις γενικεύει σε όλα τα ζώα.³³¹ Εξετάζει έντομα και αποφεύγει να ασχοληθεί με τα «ανώτερα θηλαστικά»,³³² τα οποία παραδέχεται ότι έχουν ομοιότητες στη συμπεριφορά τους με τους ανθρώπους.³³³ Τι συμπεράσματα θα εξήγαγε άραγε αν μελετούσε τους χιμπατζήδες; Ο Χάιντεγκερ κάνει αυτό που ο Ντερριντά κατακρίνει, δηλαδή ομογενοποιεί με έναν εντελώς απλοϊκό τρόπο όλα τα ζώα.

2. Θάνατος

Ένα άλλο ζήτημα που εξετάζει ο Ντερριντά και ασκεί κριτική στον Χάιντεγκερ είναι για τον θάνατο των ζώων. Ο Χάιντεγκερ στο *Είναι και χρόνος* υποστηρίζει ότι το τέλος των ζώων ονομάζεται «ψόφος», αλλά το Dasein δεν ψοφά απλώς, αλλά «αποβιώνει»,³³⁴ υπονοώντας ότι τα ζώα έχουν ένα άλλου είδους τέλος από αυτό του Dasein. Στο *Θεμελιώδεις έννοιες της Μεταφυσικής* αναφέρει ότι το ζώο δεν πεθαίνει· όπως ο άνθρωπος απλώς τελειώνει.³³⁵ Στο *Καθ' οδόν προς τη γλώσσα* θα υποστηρίξει ότι θνητοί είναι όσοι μπορούν να έχουν μια εμπειρία θανάτου, κάτι το οποίο δεν

³²⁷ Στο ίδιο.

³²⁸ Στο ίδιο.

³²⁹ Matthew Calarco, «Heidegger's Zoontology», *ό.π.*, σ. 26.

³³⁰ Στο ίδιο.

³³¹ Στο ίδιο.

³³² Στο ίδιο.

³³³ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, *ό.π.*, σσ. 240-241.

³³⁴ Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος, τόμος δεύτερος*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη, 1985, σσ. 447-448.

³³⁵ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, *ό.π.*, σ. 267.

έχουν τα ζώα.³³⁶ Μάλιστα το γεγονός ότι δεν μιλούν δείχνει μια ουσιώδη σύνδεση μεταξύ γλώσσας και θανάτου.³³⁷ Ο Ντερριντά σχολιάζει ότι δεν εξηγεί παραπάνω γιατί υπάρχει σχέση μεταξύ του θανάτου και της γλώσσας.³³⁸

Ο Ντερριντά διαφωνεί με τον Χάιντεγκερ διότι υπάρχουν χιλιάδες σημάδια που δείχνουν ότι το «animot» πεθαίνει και ότι έχει σχέση με τον θάνατο και το πένθος.³³⁹ Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα με τον σκαντζόχοιρο, για τον οποίο ο Χάιντεγκερ υποστηρίζει ότι δεν μπορεί να δει τον θάνατο που έρχεται, οπότε ο θάνατος δεν συμβαίνει σε αυτόν, άρα δεν είναι ον προς θάνατο.³⁴⁰ Αντιθέτως, ο Ντερριντά υποστηρίζει ότι ο σκαντζόχοιρος μπορεί να μην βλέπει τον θάνατο, αλλά τον ακούει, όταν κουλουριάζεται και κυλάει σαν μπάλα δείχνει ακριβώς τον φόβο του θανάτου.³⁴¹ Σε κάθε περίπτωση όμως, όπως και στην περίπτωση με το σβήσιμο των ιχθών στον Λακάν και το «εγώ» στον Καντ, σημασία δεν έχει να αποδοθεί στα ζώα ό,τι τους έχει στερήσει ο ανθρωποκεντρικός φιλοσοφικός λόγος. Αυτό που έχει μεγαλύτερη σημασία για τον Ντερριντά είναι αν αυτά τα χαρακτηριστικά μπορούν να αποδοθούν στον άνθρωπο με την καθαρότητα που εννοούνται από τον φιλοσοφικό λόγο. Έτσι λοιπόν για τον Ντερριντά ο άνθρωπος δεν βιώνει στην ουσία τον θάνατό του διότι όταν πεθαίνει είναι απών, σε αντίθεση με τον θάνατο του άλλου που μπορεί να τον «βιώσει».³⁴² Δηλαδή, παραμένει παρών αφού πεθάνει ο άλλος και γι' αυτό τον λόγο μπορεί να αισθανθεί την απώλειά του. Άρα είναι αμφίβολο αν ο άνθρωπος έχει μια εμπειρία θανάτου.

³³⁶ Martin Heidegger, *On the Way to Language*, μτφρ. Peter D. Hertz, Ν. Υόρκη, Έβανστον, Σαν Φρανσίσκο, Λονδίνο: Harper & Row Publishers, 1971, σ. 107.

³³⁷ Στο ίδιο.

³³⁸ Jacques Derrida, *Aporias*, μτφρ. Thomas Dutoit, Στάνφορντ: Stanford University Press, 1993, σ. 36.

³³⁹ Στο ίδιο, σσ. 75-76.

³⁴⁰ Jacques Derrida, *Points: Interviews, 1974-1994*, μτφρ. Peggy Kamuf, Στάνφορντ: Stanford University Press, 1995, σσ. 311, 312.

³⁴¹ Στο ίδιο, σ. 312.

³⁴² Jacques Derrida, *Aporias*, ό.π., σ. 76.

Επίλογος

Θα επιχειρηθεί μια σύντομη σύνοψη των όσων θίχτηκαν στην παρούσα διπλωματική εργασία και τα πορίσματα στα οποία καταλήγει. Ο Ντερριντά συναντά τη γάτα του ενώ είναι γυμνός και το βλέμμα της γάτας τού προκαλεί το αίσθημα της ντροπής. Αυτό το γεγονός του δημιουργεί τη σκέψη ότι το βλέμμα του ζώου απουσιάζει από τη φιλοσοφική παράδοση. Πώς γίνεται ένα τέτοιο βλέμμα που τον έκανε να ντραπεί να μην έχει ληφθεί υπόψη; Τι συνεπάγεται μια τέτοια απουσία; Το βλέμμα είναι μια μορφή εξουσίας στον άλλο, ένα υποκείμενο που κοιτάζει ένα αντικείμενο. Επομένως, δεν είναι τυχαία αυτή η απουσία, είναι ενδεικτική της εξουσίας που θεωρεί ο άνθρωπος ότι έχει στα ζώα. Μάλιστα, το βλέμμα του ζώου είναι ικανό, σύμφωνα με τον Ντερριντά, να μας ωθήσει να σκεφτούμε την ταυτότητά μας. Τι άποψη έχει η γάτα για τον Ντερριντά και τι σημαίνει αυτό για το πώς αντιλαμβάνεται τον εαυτό του; Ποιος είναι τη στιγμή που τον βλέπει η γάτα του γυμνό; Από τη στιγμή που για τον Ντερριντά το βλέμμα της γάτας φαίνεται να μη διαφέρει ιδιαίτερα από αυτό του ανθρώπου, τότε ο καθένας δεν βλέπει τον εαυτό του μόνο από τα μάτια ενός άλλου ανθρώπου, αλλά και ενός άλλου ζώου όπως η γάτα. Ο παραδοσιακός φιλοσοφικός λόγος και όχι μόνο δεν ασχολήθηκε με το αν τα ζώα μπορούν να σχηματίσουν κάποια γνώμη για τους ανθρώπους. Ο Ντερριντά αντιθέτως δίνει αυτή τη δυνατότητα στα ζώα, ή τουλάχιστον στα ζώα όπως οι γάτες.

Η γάτα που συμμετέχει σε αυτή τη συνάντηση είναι μια συγκεκριμένη γάτα, όπως ένας άνθρωπος που μπορεί να μας κοιτάζει είναι ένας συγκεκριμένος άνθρωπος. Ο Ντερριντά προβαίνει σε αυτή τη δήλωση διότι από πολλούς ανθρώπους οι γάτες αντιμετωπίζονται ως μάζα και ό,τι πράττει η μία συνεπάγεται ότι το πράττουν και οι υπόλοιπες. Η κάθε γάτα δηλαδή εκπροσωπεί όλες τις γάτες. Ο Ντερριντά αρνείται ότι η γάτα που τον βλέπει γυμνό εκπροσωπεί το είδος της: είναι «πρόσωπο» που υπερβαίνει κατηγορίες όπως το είδος. Εντός της έννοιας «γάτα» υπάρχει μια πολλαπλότητα, όπως φυσικά και εντός της έννοιας «ζώο», γι' αυτό και επινοεί τον νεολογισμό «animot». Ωστόσο, αυτό δεν συνεπάγεται ότι ρευστοποιούνται τα σύνορα μεταξύ των ειδών, αντιθέτως υπάρχει μια άβυσσος μεταξύ τους και πολλαπλά όρια. Θεωρούμε ότι ενώ ο Ντερριντά καλώς μιλάει για μια διαφορετικότητα μεταξύ των ειδών, διότι ελλοχεύει ο κίνδυνος της ομογενοποίησης, η χρήση της λέξης «άβυσσος»

φαίνεται να δημιουργεί απροσπέλαστα όρια μεταξύ των ειδών. Αντιθέτως, υποστηρίζουμε ότι ενώ υπάρχει μια διαφορετικότητα μεταξύ των ειδών, υπάρχει επίσης μια διαφορετικότητα και εντός των ειδών (μια άποψη που θα έβρισκε σύμφωνο τον Ντερριντά). Γι' αυτό τον λόγο τα όρια δεν είναι απροσπέλαστα, διότι ένας άνθρωπος μπορεί να αισθάνεται πιο κοντά με έναν σκύλο, παρά με έναν άλλο άνθρωπο, κρίνοντας ή βιώνοντας τις διαφορές του με τον συνάνθρωπό του ως πιο ουσιώδεις. Με άλλα λόγια, ενώ υπάρχουν διαφορές μεταξύ ανθρώπου και των υπόλοιπων ζώων, η σημασία αυτών των διαφορών κρίνεται από τα υποκείμενα σε ένα υποκειμενικό επίπεδο (όσο μπορεί να υπάρχει αυτό) και σε ένα διυποκειμενικό ή πολιτισμικό επίπεδο.

Από τις πιο σημαντικές συνεισφορές του Ντερριντά στις σπουδές ζώου (animal studies) είναι η κριτική, χωρίς να είναι απορριπτική, στάση του απέναντι στα δικαιώματα των ζώων. Στο πλαίσιο μιας έξαρσης του φιλελεύθερου δικαιωματισμού, ο Ντερριντά δεν διστάζει να ασκήσει κριτική στην προβληματική έννοια του «δικαιώματος», καθώς και στο νομικό σύστημα τόσο για τους ανθρώπους και πόσο μάλλον για τα ζώα. Η έννοια του «δικαιώματος» βασίζεται στο ανθρώπινο υποκείμενο όπως το εξέλαβε ο Ντεκάρτ, και η απόδοση δικαιωμάτων στα ζώα επικυρώνει αυτή την αντίληψη του υποκειμένου. Να σημειωθεί ότι το καρτεσιανό υποκείμενο έχει αποτελέσει αιτία πολλών δεινών για τα ζώα. Οπότε, για την προστασία των ζώων, επικυρώνεται μια μορφή υποκειμένου που είναι αιτία νομιμοποίησης των δεινών των ζώων από τον άνθρωπο. Γι' αυτό ο Ντερριντά δεν επιδιώκει απλώς να επεκτείνει τα όρια του υποκειμένου, όπως κάνουν οι υπερασπιστές των δικαιωμάτων των ζώων, αλλά να αναδιαμορφώσει εντελώς το υποκείμενο. Προτάσσει λοιπόν μια ριζική αλλαγή, διότι αλλιώς δεν γίνεται να αλλάξουν οι σχέσεις ανθρώπου και ζώου, παρά μόνο να βελτιωθούν ως ένα βαθμό. Βέβαια, δεν εξηγεί το πώς θα γίνει αυτή η αλλαγή. Σε κάθε περίπτωση όμως μέχρι να συμβεί αυτή η αλλαγή, στηρίζει τα δικαιώματα των ζώων και τους ανθρώπους που καταγγέλλουν τις βιαιότητες απέναντι στα ζώα. Ο ίδιος άλλωστε έχει εφεύρει τον όρο «σαρκοφαλλογοκεντρισμός» που περιγράφει μια ανδροκρατούμενη λογοκεντρική κοινωνία με θυσιαστική δομή κυρίως όσον αφορά το «animot».

Στη συνέχεια της εργασίας αναφέρθηκε το ζήτημα της φιλοξενίας προς τα ζώα κυρίως μέσω της ανάλυσης του ποιήματος το «Φίδι» του Λώρενς από τον Ντερριντά. Ο Ντερριντά δεν ξεχωρίζει τον φιλοξενούμενο άνθρωπο από το φιλοξενούμενο ζώο,

έτσι λοιπόν και στις δύο περιπτώσεις ο φιλοξενούμενος έχει προτεραιότητα. Δηλαδή το γεγονός ότι ο φιλοξενούμενος είναι ζώο δεν συνεπάγεται ότι η φιλοξενία που θα πρέπει να του παράσχουμε θα πρέπει να είναι χαμηλότερης ποιότητας. Μάλιστα στο πλαίσιο της απροϋπόθετης φιλοξενίας θα πρέπει να υποδεχτούμε οποιοδήποτε ζώο ακόμα και αν είναι φαινομενικά ή πραγματικά επικίνδυνο όπως το φίδι ή ένα λιοντάρι.

Το τελευταίο μέρος της εργασίας αφορούσε την κριτική του Ντερριντά στους Ντεκάρτ, Καντ, Λεβινάς, Λακάν και Χάιντεγκερ. Οι εν λόγω φιλόσοφοι εξέτασαν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, τα οποία θεώρησαν ότι είναι καθαρά ανθρώπινα, γι' αυτό και διέκριναν τον άνθρωπο από τα ζώα. Ο Ντεκάρτ υποστήριξε ότι τα ζώα δεν έχουν δυνατότητα σκέψης και ομιλίας. Ο Καντ ότι δεν έχουν αυτοαναφορικότητα, άρα και σκέψη και ομιλία. Ο Λεβινάς είναι διστακτικός αναφορικά με το κατά πόσον έχουν «πρόσωπο». Ο Λακάν θεωρούσε ότι δεν έχουν γλώσσα αλλά κώδικα, δεν μπορούν να καλύψουν τα ίχνη τους και δεν μπορούν να προσποιηθούν ότι προσποιούνται. Τέλος, ο Χάιντεγκερ ότι δεν έχουν γλώσσα καθώς και εμπειρία και αίσθηση του θανάτου. Να αναφερθεί ότι και ο Λεβινάς φαίνεται να μη δέχεται την ύπαρξη γλώσσας στα ζώα, απλώς δεν αναφερόμαστε σε αυτό στην παρούσα εργασία. Ο Ντερριντά ασκεί κριτική σε αυτά τα χαρακτηριστικά που θεώρησε η φιλοσοφία και η κουλτούρα ως ίδιον του ανθρώπου (ΣΑ, 159). Αυτά τα χαρακτηριστικά θεωρήθηκαν λανθασμένα ως αποκλειστικά «ανθρώπινα», διότι είτε τα διαθέτουν τα ζώα, είτε/και ο άνθρωπος δεν τα διαθέτει στην τόσο καθαρή μορφή τους όσο θεωρείται (ΣΑ, 159).

Η παρούσα εργασία δεν εξαντλεί τη σκέψη του Ντερριντά για τα ζώα, για παράδειγμα δεν αναφέρθηκε η θέση του Ντερριντά σχετικά με τη σύγκριση του Ολοκαυτώματος με τη συστηματική θανάτωση και τον συστηματικό βασανισμό των ζώων. Ακόμη, οι απόψεις που έχει εκθέσει ο Ντερριντά αποτελούν πηγή για ενασχόληση με ζητήματα από άλλους μελετητές. Για παράδειγμα, η Bénédicte Boisseron εντοπίζει μια αναλογία των μεταποικιακών σπουδών και των απόψεων του Ντερριντά σχετικά με το βλέμμα του ζώου και την ονοματοδοσία ως μορφή εξουσίας.³⁴³ Εκτός αυτού, η έννοια του «σαρκοφαλλογοκεντρισμού» μπορεί να συνδεθεί με τη φεμινιστική οικολογία. Το ζήτημα των ορίων μεταξύ ανθρώπων και

³⁴³ Bénédicte Boisseron, «After Jacques Derrida (More to Follow): From A-cat-emic to Caliban», *Yale French Studies*, τχ 127, 2015, σ. 95.

ζώων μπορεί να συγκριθεί με το γίνεσθαι ζώο των Ζιλ Ντελέζ (Gilles Deleuze) και Φελίξ Γκουατταρί (Félix Guattari) και γενικότερα με τον μετανθρωπισμό ακόμη και με τα κυβόργια (cyborgs).³⁴⁴ Επιπλέον, πώς μπορούν να συνδεθούν οι αντιλήψεις του Ντερριντά περί ζώου με την τέχνη; Για παράδειγμα, το 2019 κυκλοφόρησε η ταινία μικρού μήκους «The animal that therefore I am» –ομώνυμος τίτλος με το βιβλίο του Ντερριντά– της Μπέα ντι Φίσσερ (Bea de Visser), η οποία εμπνέεται από τη σκηνή με τη γάτα.

³⁴⁴ Μετάφραση της Πελαγίας Μαρκέτου στο βιβλίο Donna Haraway, *Ανθρωποειδή, κυβόργια και γυναίκες*, ό.π.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Η Αγία Γραφή. Παλαιά και Καινή Διαθήκη, Αθήνα: Ελληνική Βιβλική Εταιρία, 1997.

Θεοδώρου, Παναγιώτης, *Εισαγωγή στο Είναι και χρόνος του Μάρτιν Χάιντεγκερ*, Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 2015, <http://hdl.handle.net/11419/4267>.

Κακολύρης, Γεράσιμος, *Η ηθική της φιλοξενίας. Ο Ζακ Ντερριντά για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία*, Αθήνα: Πλέθρον, 2017.

Kant, Immanuel, *Προς την αιώνια ειρήνη: Ένα φιλοσοφικό σχέδιο*, μτφρ. Κωνσταντίνος Σαργέντης, Αθήνα: Πόλις, 2006.

Kant, Immanuel, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Αθήνα – Γιάννινα: Δωδώνη, 1984.

Leader, Darian, *Ο Λακάν με εικόνες*, μτφρ. Γιάννης Σταυρακάκης, Αθήνα: Δίαυλος, 1999.

Λεβινάς, Εμμανουέλ, «Είναι η οντολογία θεμελιώδης;», μτφρ. Χρήστος Μαρσέλλος, *Νέα Εστία*, τχ. 1814, 2008, σσ. 227-238.

Λεβινάς, Εμμανουήλ, *Ελευθερία και εντολή*, μτφρ. Μιχάλης Πάγκαλος, Αθήνα: Εστία, 2007.

Λεβινάς, Εμμανουήλ, *Ηθική & άπειρο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ίνδικτος, 2007.

Levinas, Emmanuel, *Ολότητα και άπειρο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας, 1989.

Lawrence, D. H., «Φίδι», μτφρ. Γεράσιμος Κακολύρης, στο Κακολύρης, Γεράσιμος, *Η ηθική της φιλοξενίας. Ο Ζακ Ντερριντά για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία*, Αθήνα: Πλέθρον, 2017, σσ. 251-253.

- Μαυρίδης, Ηρακλής, «Για την “κατασκευή” της κοινωνικής πραγματικότητας: μεταφαινομενολογικές προοπτικές του κοινωνικού κονστρουξιονισμού», *Επιστήμη και Κοινωνία*, τχ 15, 2005.
- Μπάτλερ, Τζούντιθ, *Λογοδοτώντας για τον εαυτό*, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2009.
- Berger, John, *Γιατί να κοιτάμε τα ζώα;*, μτφρ. Χριστίνα Βασιλοπούλου, Αθήνα: Κυανανυγή, 2019.
- Descartes, René, *Λόγος περί της μεθόδου*, μτφρ. Χριστόφορος Χρηστίδης, Αθήνα: Παπαζήσης, 1976.
- Ντεκάρτ, Ρενέ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2014.
- Derrida, Jacques, «Η αρχή της φιλοξενίας», μτφρ. Γεράσιμος Κακολύρης, *Ένεκεν*, τχ 42, 2016.
- Derrida, Jacques, *Ισχύς νόμου*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Πατάκης, 2015.
- Ντερριντά, Ζακ & Ντυφουρμαντέλ, Αν, *Περί φιλοξενίας*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2006.
- Derrida, Jacques, «Πρέπει κάλλιστα να τρώμε» ή *Ο υπολογισμός του Υποκειμένου. Μια συζήτηση με τον Jean-Luc Nancy*, μτφρ. Μελέτης Λάμπρου, Αθήνα: Πλέθρον, 2018.
- Derrida, Jacques & Roudinesco, Elisabeth, *Συνομιλίες για το αύριο*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2005.
- Derrida, Jacques, «Φιλοξενία, δικαιοσύνη και ευθύνη. Ένας διάλογος με τον Jacques Derrida», μτφρ. Γεράσιμος Κακολύρης, στο Γεράσιμος Κακολύρης (επιμ.), *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, Αθήνα: Πλέθρον, 2015, σσ. 312-338.
- De Saussure, Ferdinand, *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας*, μτφρ. Φώτης Αποστολόπουλος, Αθήνα: Παπαζήσης, 1979.

- Πεφάνης, Γιώργος, *Θεατρικά bestiaria. Θεατρικές και φιλοσοφικές σκηνές της ζωικότητας*, Αθήνα: Παπαζήση, 2018.
- Πορφύριος ο Τύριος, *Περί Αποχής Εμψύχων: ακρεοφαγία*, Αθήνα: Πύρινος Κόσμος, 2005.
- Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος, «Δικαιώματα των ζώων: Υπάρχει κάτι τέτοιο;», στο Άννα Λυδάκη & Γιάννης Μπασκόζος (επιμ.), *Περί ζώων... Με λογική και συναίσθημα*, Αθήνα: Ψυχογιός, 2011, 295-300.
- Ράντγιαντ, Κίπλιγκ, *Το βιβλίο της ζούγκλας*, μτφρ. Ανδρέας Αποστολίδης, Αθήνα: Πατάκης, 2015.
- Ράπτης, Χάρης, «Ο Derrida, ο Lacan και το ερώτημα του ζώου», στο Γεράσιμος Κακολύρης (επιμ.), *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, Αθήνα: Πλέθρον, 2015, σσ. 395-406.
- Regan, Tom, «Η υπόθεση των δικαιωμάτων των ζώων», στο Σταύρος Καραγεωργάκης (επιμ.), *Ζώα και ηθική*, Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη, 2012.
- Σαρτρ, Ζαν-Πωλ, *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, μτφρ. Κώστας Σταματίου, Αθήνα: Αρσενίδης, 2006.
- Singer, Peter, «Το κίνημα της απελευθέρωσης των ζώων: Η φιλοσοφία, τα επιτεύγματα και το μέλλον του», στο Σταύρος Καραγεωργάκης (επιμ.), *Ζώα και ηθική*, Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη, 2012.
- Storey, John, *Πολιτισμική θεωρία και λαϊκή κουλτούρα*, μτφρ. Βασίλης Ντζούνης, Αθήνα: Πλέθρον, 2015.
- Χάιντεγκερ, Μάρτιν, *Είναι και χρόνος, τόμος δεύτερος*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη, 1985.
- Χάιντεγκερ, Μάρτιν, *Η προέλευση του έργου τέχνης*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη, 1986.
- Χάιντεγκερ, Μάρτιν, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, μτφρ. Χρήστος Μαλεβίτσης, Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη, 1973.

Heidegger, Martin, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, μτφρ. Γιώργος Ξηροπαΐδης, Αθήνα: Ροές, 1987.

Haraway, Donna, *Ανθρωποειδή, κυβόργια και γυναίκες: Η επανεπινόηση της φύσης*, μτφρ. Πελαγία Μαρκέτου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2014.

Homer, Sean, *Εισαγωγή στον Ζακ Λακάν*, μτφρ. Στέλλα Μαύρη, Αθήνα: Oposito, 2017.

Ξενόγλωσση

Adorno, Theodor W., *Beethoven: The Philosophy of Music*, μτφρ. Edmund Jephcott, Στάνφορντ: Stanford University Press, 1998.

Atterton, Peter, «Ethical Cynicism», στο Matthew Calarco & Peter Atterton (επιμ.), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, Λονδίνο & Ν. Υόρκη: Continuum, 2004, σσ. 51-61.

Atterton, Peter, «Levinas's Humanism and Anthropocentrism», στο Michael Morgan (επιμ.), *The Oxford Handbook of Levinas*, Ν. Υόρκη: Oxford University Press, 2019, σσ. 709-730.

Atterton, Peter, «Levinas and Our Moral Responsibility Toward Other Animals», *Inquiry*, τομ. 54, τχ. 6, 2011, σσ. 633-649.

Boisseron, Bénédicte, «After Jacques Derrida (More to Follow): From A-cat-emic to Caliban», *Yale French Studies*, τχ 127, 2015, σσ. 95-109.

Calarco, Matthew, *Animal Studies: The Key Concepts*, Λονδίνο & Ν. Υόρκη: Routledge, 2020.

Calarco, Matthew, «Ecce Animot Levinas, Derrida, and the Other Animal», στο Peter Atterton & Tamra Wright (επιμ.), *Face to Face with Animals: Levinas and the Animal Question*, Ν. Υόρκη: SUNY Press, 2020, σσ. 121-137.

Calarco, Matthew, «Heidegger's Zoontology», στο Matthew Calarco & Peter Atterton (επιμ.), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, Λονδίνο & Ν. Υόρκη: Continuum, 2004, σσ. 18-30.

- Calarco, Matthew, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Ν. Υόρκη: Columbia University Press, 2008.
- Derrida, Jacques, *Aporias*, μτφρ. Thomas Dutoit, Στάνφορντ: Stanford University Press, 1993.
- Derrida, Jacques, *Points: Interviews, 1974-1994*, μτφρ. Peggy Kamuf, Στάνφορντ: Stanford University Press, 1995.
- Derrida, Jacques, *The Animal That Therefore I Am*, μτφρ. David Wills, Ν. Υόρκη: Fordham University Press, 2008.
- Derrida, Jacques, *The Beast and the Sovereign, Volume I*, μτφρ. Geoffrey Bennington, Σικάγο & Λονδίνο: The University of Chicago Press, 2009.
- Freud, Sigmund, *Totem and Taboo*, μτφρ. James Strachey, Λονδίνο & Ν. Υόρκη: Routledge, 2004.
- Guerlac, Suzanne, «Derrida and His Cat: The Most Important Question», *Contemporary French and Francophone Studies*, τομ. 16, τχ. 5, 2012, 695-702.
- Heidegger, Martin, *On the Way to Language*, μτφρ. Peter D. Hertz, Ν. Υόρκη, Έβανστον, Σαν Φρανσίσκο, Λονδίνο: Harper & Row Publishers, 1971.
- Heidegger, Martin, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, μτφρ. William McNeill, Ιντιάνα: Indiana University Press, 1995.
- Kant, Immanuel, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, μτφρ. Robert B. Louden, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 2006.
- Kant, Immanuel, *Lectures on ethics*, μτφρ. Peter Heath, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 1997.
- Lacan, Jacques, *Anxiety*, μτφρ. A. R. Price, Βοστώνη & Κέιμπριτζ: Polity, 2014.
- Lacan, Jacques, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, μτφρ. Sylvana Tomaselli, Ν. Υόρκη & Λονδίνο: W. W. Norton & Company, 1991.

- Lacan, Jacques, «The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis», στου ιδίου, *Écrits*, μτφρ. Bruce Fink, Ν. Υόρκη & Λονδίνο: W. W. Norton & Company, 2006, σσ. 197-268.
- Lacan, Jacques, «The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason Since Freud», στου ιδίου, *Écrits*, μτφρ. Bruce Fink, Ν. Υόρκη & Λονδίνο: W. W. Norton & Company, 2006, σσ. 412-441.
- Lacan, Jacques, «The Mirror Stage as Formative of the *I* Function as Revealed in Psychoanalytic Experience», στου ιδίου, *Écrits*, μτφρ. Bruce Fink, Ν. Υόρκη & Λονδίνο: W. W. Norton & Company, 2006, σσ. 75-81.
- Lacan, Jacques, «The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious», στου ιδίου, *Écrits*, μτφρ. Bruce Fink, Ν. Υόρκη & Λονδίνο: W. W. Norton & Company, 2006, σσ. 671-702.
- Levinas, Emmanuel, «Dialogue with Emmanuel Levinas», στο Richard A. Cohen (επιμ.), *Face to Face with Levinas*, Ν. Υόρκη: State University of New York, 1986, σσ. 13-33.
- Levinas, Emmanuel, «The Name of a Dog, or Natural Rights», στου ιδίου, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, μτφρ. Seán Hand, Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press, 1990, σσ. 151-153.
- Levinas, Emmanuel, «The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas», μτφρ. Andrew Benjamin & Tamra Wright, στο Robert Bernasconi & David Wood (επιμ.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, Λονδίνο & Ν. Υόρκη: Routledge, 1988, σσ. 168-180.
- Levine, Philippa, «States of Undress: Nakedness and the Colonial Imagination», *Victorian Studies*, τομ. 50, τχ 2, 2008, σσ. 189-219.
- Llewelyn, John, *The Middle Voice of Ecological Conscience*, Λονδίνο: Palgrave Macmillan, 1991.
- Matthews, Leonard Harrison, «Visual Stimulation and Ovulation in Pigeons», *Proceedings of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, τομ. 126, τχ 845, 1939, σσ. 557-560.

Sartre, Jean-Paul, *Being and nothingness: a phenomenological essay on ontology*, μτφρ. Hazel E. Barnes, Ν. Υόρκη: Pocket Books, 1978.

Wood, David, «Thinking with cats», στο Matthew Calarco & Peter Atterton (επιμ.), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, Λονδίνο & Ν. Υόρκη: Continuum, 2004, σσ. 129-144.

Wood, David, *Thinking Plant Animal Human: Encounters with Communities of Difference*, Μινεάπολη & Λονδίνο: University of Minnesota Press, 2020.