

خودفریبی در موضوع حیوان

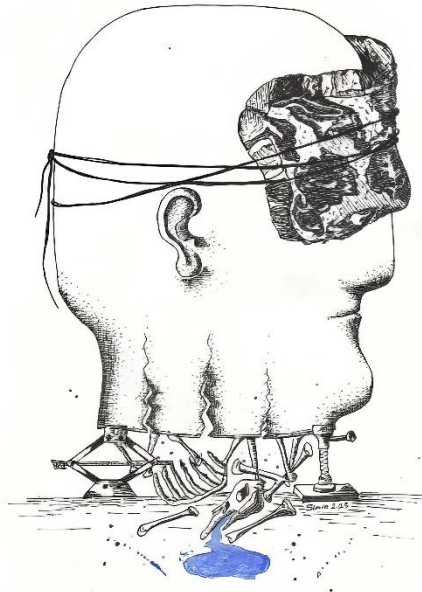
گونه پرستی به عنوان یک پروژهای وجودی

تذکره ادبی

جان سانبونماتسو



ترجمه‌ی کانال تلگرامی «ما حیوانات»



| meat addict | simin yaqubi | 25*24 | pen; watercolor on paper | 2023 |

Meat addict – Simin Yaqubi

این یکی از پارادوکس‌های بزرگ نادیده‌گرفته‌شده‌ی زمان ما است که حتی در شرایطی که به‌عنوان موردی اخلاقی و محتاطانه برای الغای سلطه‌ی انسان بر موجودات دیگر موقعیت بهتری در پیچیدگی فلسفی و الزام اخلاقی می‌یابد، جنگ همه‌کشی نوع ما علیه سایر موجودات در حال افزایش سرعت و حتی شتاب است، نه کاهش. خود حقایق مورد مناقشه نیستند: حبس هزاران میلیون موجود حسمند در شرایط اسفبار نه‌تنها یک نفرت اخلاقی، بلکه از نظر زیست‌محیطی برای سیاره‌ی زمین مخرب، برای سلامت عمومی خطرناک و تهدیدی فزاینده برای امنیت غذایی انسان است. دامداری زیستگاه‌های محلی را از بین می‌برد، منابع آب را آلوده، خاک را تخریب می‌کند، منجر به نابودی کل جنگل‌های بارانی می‌شود و جمعیت انسانی را در معرض عوامل بیماری‌زای خطرناک قرار می‌دهد. مطالعات نشان می‌دهد که تا زمانی که جمعیت انسانی جهان خیلی زود به رژیم غذایی گیاه‌خواری یا عمدتاً گیاه‌خواری تغییر نکند، میلیاردها انسان در دهه‌های آینده با قحطی یا گرسنگی مواجه خواهند شد (Jagerskog & Jonch Clausen, 2012). در همین حال، دامداری به‌عنوان دومین منبع بزرگ انتشار گازهای گلخانه‌ای در جهان، یکی از عوامل اصلی بی‌ثبات کردن جو سیاره‌ی ما است.

علی‌رغم این واقعیت‌ها و سایر حقایق، تعداد حیواناتی که برای مصرف انسان کشته می‌شوند، از بیش از ۱۰۰ میلیارد در سال فزونی می‌گیرد (رقمی که نه شامل صدها میلیون حیوان دیگر که هر ساله توسط اتومبیل، آزمایشگاه‌های علمی یا در جریان شکار و ماهیگیری «ورزشی»، و نه کسانی که در اثر آسیب‌شناسی‌های سیستمیک سرمایه‌داری کنترل نشده، از جمله «آسیب‌های جانبی» تجاوز و تخریب زیستگاه، آلودگی، فرسایش لایه‌ی اوزون، تغییرات اقلیمی، و غیره کشته می‌شوند نمی‌شود). چرا با وجود همه‌ی حقایق و با وجود استدلال‌های فلسفی بسیار بهتر قابل توجه، نظام گونه‌پرستی مثل همیشه ریشه‌دار و نهادینه‌شده به نظر می‌رسد؟ چرا، تقریباً ۴۰ سال پس از آزادی حیوانات پیتر سینگر، یک قرن پس از حقوق حیوانات هنری سالت، و در واقع، بیش از ۱۸۰۰ سال پس از نقد اخلاقی پلوتارک از گوشت‌خواری، اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها یا از این نقد لغو‌گرایانه بی‌اطلاع یا آشکارا مخالف آن هستند؟ اگر جنبش حمایت از حیوانات پاسخ خوبی برای این سؤالات ندارد و من معتقد

نیستیم که دارد، ممکن است تاحدی به این دلیل باشد که هیچ‌یک از مدل‌های نقد موجود آن - به‌طور کلی، لیبرال و رادیکال - قادر به پاسخگویی در قبال مخازن مبهم روانی که به حفظ گونه‌پرستی با قدرت و اقتدار مقاومت‌ناپذیرش ادامه می‌دهند نیست. هر دو، گویی، از ماهیت فراعقلانی گونه‌پرستی - ریشه‌ی آن در دل‌بستگی‌های روان‌شناختی چنان عمیق و در ساختارهای روزمره‌ی زندگی انسان نهفته است که تعهداتی وجودی را شکل داده - غفلت می‌کنند. در دیدگاه لیبرال، که در گفتمان رفاه حیوانات مشترک است و برگرفته از یک برداشت عقل‌گرایانه از ذهن است، گونه‌پرستی به‌عنوان مشکل ایده‌ها یا باورهای اشتباه افراد به تصویر کشیده می‌شود. همان‌طور که در دک لیبرال از سایر اشکال ستم، مانند مردسالاری، نژادپرستی، و همجنس‌گراهراسی، گونه‌پرستی نیز به‌عنوان مشکل «جهل» یا «تعصب» در نظر گرفته می‌شود - به‌عنوان ایده‌ای که به بهترین وجه از طریق تکیه بر سایر ایده‌های بهتر با آن مبارزه می‌شود. با این حال، اگر گونه‌پرستی در واقع مجموعه‌ای از نظرات اشتباه، ناآگاهی محض بود، می‌شد با انتشار اطلاعات صحیح بر آن غلبه کرد. تنها کاری که باید انجام دهیم این است که مردم را در معرض استدلال‌های بهتر و حقایق جدید قرار دهیم. در واقع، همان‌طور که تمام کنشگران حیوانات می‌دانند، گوشت‌خوار به‌عنوان لوح سپید (tabula rasa) به صحنه نمی‌آید، ظرفی خالی که آماده‌ی معرفی اشکال بهتر و معتبرتر محتوای اطلاعاتی است. در عوض، او از سیستم گونه‌پرستی سرچشمه می‌گیرد که گویی با تولد از پیشانی زئوس، کاملاً شکل گرفته و تا دندان مسلح به مجموعه‌ای درخشان از مکانیسم‌های روان‌شناختی می‌شود، تا از او در برابر ضرورت هر حقیقت ناخوشایند دفاع کند اشاره به زاده شدن آتنا دختر زئوس بدون مادر و از پیشانی زئوس است - مترجم‌آ. درحالی که چنین دفاعی ممکن است شکل یک پیش‌داوری و تعصب را به خود بگیرد، آنچه مدل لیبرال نمی‌تواند آن را توضیح دهد، لجاجت محض این تعصب است. پس مسئله این نیست که چرا مردم از واقعیت‌ها بی‌خبر می‌مانند، بلکه این است که چرا در مواجهه با باورهای جایگزینی که از نظر منطقی و اخلاقی برتر هستند، به باورها و نگرش‌های تعصب‌آمیز و غیرمنطقی می‌چسبند.

برخلاف لیبرال‌ها، منتقدان فمینیست و مارکسیست گونه‌پرستی را به‌عنوان بازتاب

ساختارهای اجتماعی زیربنایی و نهادهای قدرت و نابرابری در جامعه‌ی انسانی، به‌ویژه روابط استثمار اقتصادی یا جنسی ترسیم می‌کنند.^۱ بنابراین، نقد رادیکال گونه‌پرستی نه بر نگرش‌ها و باورهای فردی، بلکه بر ساختارهای قدرت و نابرابری در جامعه متمرکز است. این مدل درحالی‌که برتر از موضع لیبرال است، ناقص می‌ماند. از یک سو، نخبگان اجتماعی از بهره‌کشی، اعمال وحشت و خشونت بر حیوانات بی‌اندازه سود می‌برند. سرمایه‌داری استثمار حیوانات را به روش‌های بی‌شماری هدایت می‌کند، از سوداگری مالی در معاملات آبی گراز گرفته تا بازاریابی انبوه محصولات حیوانی و مهندسی ژنتیک حیوانات «دارویی». در عین حال، فمینیست‌ها حق دارند که معتقدند گونه‌پرستی هم‌سازنده‌ی (co-constitutive) مردسالاری است و روابط سلطه و تبعیت جنسی آن را بیان و تقویت می‌کند. باین‌حال، مدل رادیکال، مانند همتای لیبرال خود، توضیح قانع‌کننده‌ای برای تداوم مطلق و فراگیر بودن گونه‌پرستی ارائه نمی‌دهد. در تئوری، باورهای جامعه در مورد حیوانات صرفاً با منافع طبقه‌ی حاکم منطبق است - خواه سرمایه‌داران یا مردان (سفیدپوست) یا هر دو. اگر گروه‌های اجتماعی فرودست یا تحت ستم اتفاقاً با ارزش‌های گونه‌پرستانه هم‌خوانی کنند، این واقعیت تنها از قدرت هژمونیک نخبگان حاکم سخن می‌گوید که منافع و جهان‌بینی آن‌ها واقعیت را برای دیگران تعریف می‌کند. اما این توضیح کافی نیست. اگر گونه‌پرستی به‌عنوان یک ایده و مجموعه‌ای از شیوه‌ها، صرفاً بیانگر علایق یک طبقه‌ی مسلط است، پس چرا در میان بخش‌های طبقاتی، نژادی، ملی، فرهنگی و جنسیتی از جذابیت عمومی برخوردار است؟ این فقط نخبگان نیستند که در سیستم گونه‌پرستی سهیم هستند، از آن سود، و در واقع از آن لذت می‌برند، بلکه عملاً تمام انسان‌ها در همه‌ی جنبه‌های زندگی و موقعیت‌های اجتماعی، ثروتمند و فقیر، مرد و زن، جهان اولی و قبایل بومی هستند. چنین حقایقی، همراه با خصومت بی‌وقفه‌ی چپ سیاسی با رهایی حیوانات^۲، نشان می‌دهد که گونه‌پرستی صرفاً بازتابی از تعارض‌ها و سلسله‌مراتب‌های اجتماعی درون‌گونه‌ای ما نیست، بلکه فی‌نفسه بیان‌کننده‌ی **انگیزه‌ی** فراگونه‌ای و اراده‌ای برای قدرت است. آنچه در مدل رادیکال غایب است، این است که ما انسان‌ها در مقام انسان، طبقه‌ی مسلط یا حاکم، حتی طبقه‌ای **خودآگاه** را تشکیل می‌دهیم، تا آنجا که اکثر

ما از تفاوت‌های خود با سایر موجوداتِ «پست‌تر» و قدرتمان بر آن‌ها آگاه و به آن «مفتخر» هستیم. درحالی‌که گونه‌پرستی تاحدی در دیگر صورت‌بندی‌های اجتماعی ریشه دارد، به این معناست که فی‌نفسه از خودمختاری قابل توجهی به‌عنوان شیوه‌ای از تولید برخوردار است. منظور من از «شیوه‌ی تولید» روشی برای تولید زندگی انسانی است که در آن با بدن و ذهن موجودات دیگر به‌عنوان ابژه‌هایی برای تصاحب انسانی، استثمار و نابودی رفتار می‌شود. زیرا به‌هرشکلی که در طول قرن‌ها به خود گرفته است، خواه تشکیلات قبیله‌ای باستان، کمونیسم شوروی، یا سرمایه‌داری پساوردیستی، گونه‌پرستی - یا سازمان کلی زندگی مادی و نمادین انسان حول سلطه و کشتار جمعی سایر موجودات حسمند - در طول تاریخ به‌عنوان زیرساخت «اولیه» یا اصل سازماندهی پروژه‌ی انسانی، معرفت (episteme) و عادت‌واره‌ی (habitus) تعیین‌کننده‌ی هر فرهنگ، اقتصاد و جامعه‌ی انسانی عمل کرده است.

گونه‌پرستی چنان عمیق در آگاهی انسان نفوذ کرده است که بدون اغراق می‌توان گفت که یکی از معدود ساختارهای وجودی واقعاً بنیادی زندگی بشر را تشکیل می‌دهد. منظور من از «وجودی» سه چیز است: اول اینکه گونه‌پرستی شامل یک موضع کلی نسبت به زندگی است، پروژه‌ای کلی که زمینه‌ی هستی‌شناختی هویت و هدف انسانی را تشکیل می‌دهد. دوم، اینکه گونه‌پرستی، نه چیزی که طبیعت به ما داده است و نه چیزی که نخبگان اجتماعی به ما تحمیل کرده‌اند، چیزی است که خودمان آزادانه انتخاب می‌کنیم. ما می‌توانیم براساس اخلاق مراقبت، پرهیز از خشونت و شفقت، رابطه‌ی جدیدی را با سایر حیوانات مورد تأیید قرار دهیم. در عوض، ما نقطه‌ی مقابل را انتخاب می‌کنیم و بر شکلی از انسان بودن صحنه می‌گذاریم که مستلزم قساوت مداوم و خشونت جمعی است. ما گونه‌پرستی را انتخاب می‌کنیم - اما بدتر از آن - خودمان را. با این حال، این ویژگی گونه‌پرستی به‌عنوان یک ساختار روان‌شناختی است که باید ضمن تأیید، انجام آن را انکار کنیم. یعنی به خود می‌گوییم که «چاره‌ای نداریم» جز اینکه به آزار و کشتن سایر موجودات ادامه دهیم. و این سومین معنایی است که در آن گونه‌پرستی به‌عنوان یک ساختار وجودی عمل می‌کند، به‌عنوان شکلی عمومی و فراگیر از آنچه فیلسوف فرانسوی ژان پل سارتر آن را «خودفریبی» می‌نامد، که منظورش

شیوه‌ای از خودفربیی است که در آن ما شرایط امکان یا تعالی خود به‌عنوان موجودات آزاد را سرکوب می‌کنیم. اگر بخواهیم بفهمیم که چرا هدف رهایی حیوانات چنین آهسته پیش می‌رود، اگر اصلاً بتوان گفت در حال پیشروی است، درک گونه‌پرستی به‌عنوان یک پروژه‌ی وجودی در این سه معنا - به‌عنوان یک موضع کلی نسبت به زندگی، به‌عنوان یک انتخاب خود و دیگری، و به‌عنوان مبنای یک خودفربیی فرهنگی - بسیار مهم است.

گونه‌پرستی به‌عنوان خودفربیی

سارتر در کتاب **سامی‌ستیزی و یهود** که در سال ۱۹۴۶ منتشر شد، توضیح داد که چرا چنین ایدئولوژی غیرمنطقی مانند یهودی‌ستیزی باید در فرانسه و جاهای دیگر حتی پس از تلاش نازی‌ها برای نابودی یهودیان اروپایی به رشد خود ادامه دهد. سارتر با مشاهده‌ی این نکته شروع کرد که یهودی‌ستیزی صرفاً یک باور یا عقیده نیست، بلکه یک «تعصب شدید» یا «پروژه» است که از طریق آن فرد یهودی‌ستیز «انتخابی آزاد و کامل» برای خود انجام می‌دهد. **انتخاب** نفرت از یهودیان، اتخاذ موضعی خاص در قبال جهان است - «نگرشی جامع... نه تنها نسبت به یهودیان، بلکه نسبت به انسان‌ها به‌طور کلی، نسبت به تاریخ و جامعه» (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۱۷). یهودی‌ستیزی به این شکل به‌عنوان یک نیروی تثبیت‌کننده‌ی هستی‌شناختی برای یهودی‌ستیز عمل می‌کند، نقطه‌ی اتکایی که او رابطه‌ی خود را با جهانی که در غیر این صورت پرهرج‌ومرج و تهدید کننده خواهد بود حول آن سازمان‌دهی یا متعادل می‌کند. بدون شخصیت یهودی، یهودی‌ستیز چیزی نیست، سارتر می‌نویسد «تنها در برابر یهودی و صرفاً یهودی» است «که یهودی‌ستیز می‌فهمد که حقوقی دارد». حتی اگر «به‌واسطه‌ی معجزه‌ای، تمام یهودیان همان‌طور که او می‌خواهد نابود شوند، او خود را چیزی جز یک دربان یا مغازه‌دار در جامعه‌ای به‌شدت سلسله‌مراتبی که در آن ویژگی «فرانسوی واقعی» به آن علت که همه آن را در اختیار خواهند داشت ارزش پایینی دارد، نمی‌یابد.» (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۲۸). اگر یهودی وجود نداشت، یهودی‌ستیز باید او را ابداع می‌کرد. درحالی‌که امروزه **سامی‌ستیزی و یهودی** اثری است که تا حد زیادی فراموش

شده است، و خود سارتر به یک پاورقی تاریخی در نظریه و فلسفه‌ی اجتماعی معاصر تقلیل یافته است، نقد اگزیستانسیالیستی سارتر از یهودستیزی به‌عنوان نوعی خودفریبی می‌تواند بینش‌های کلیدی در مورد ماهیت گونه‌پرستی به‌عنوان یک روش زندگی به ما ارائه دهد. در یهودستیزی، نفی «یهودی» است که به‌عنوان مبنای خودارزش‌آفرینی مثبت یهودی‌ستیز عمل می‌کند، درحالی‌که در گونه‌پرستی، نفرت و نفی «حیوان» چنین نقشی دارد. صرفاً به‌دلیل فضیلتِ تعلقِ من به دسته‌ی خاصی از موجودات - **هومو ساپینس** - ارزشی ذاتی به من اعطا شده است، ارزشی که چون همیشه بر من مقدم است، لازم نیست کاری برای به دست آوردن آن انجام دهم. سارتر درباره‌ی یهودستیزی می‌گوید: «هیچ کاری لازم نیست برای شایستگی برتری خود انجام دهم»، «و من هم نمی‌توانم آن را از دست بدهم. این یک بار برای همیشه داده شده است. این یک **دارایی** است» [سارتر، ۱۹۹۵، ص ۲۰]. مانند یهودستیزی، گونه‌پرستی نیز کمتر مجموعه‌ای از «نظرات» خاص در مورد موجودات غیرانسانی است تا یک «نگرش جامع» نسبت به جهان، نگرشی که از «انتخاب آزاد و کامل فرد» ناشی می‌شود. ما به‌عنوان موجودات آزاد می‌توانیم راهی برای زندگی انتخاب کنیم که نیازی به سلطه و نابودی سایر موجودات نداشته باشد. باین‌حال، این واقعیت که ما این کار را نمی‌کنیم - در عوض، به تأیید شیوه‌ای از زندگی ادامه می‌دهیم که نه‌تنها غیراخلاقی، بلکه با بقای طولانی‌مدت و رفاه خود ما در تعارض است، نشان می‌دهد که مانند یهودستیزی، گونه‌پرستی نیز به همین اندازه به‌عنوان یک مسئله‌ی سیاسی موضوعی وجودی است.

به‌طور کلی، اگزیستانسیالیسم بر مسئولیت ما به‌عنوان انسان برای تعریف معنا و هدف وجودی خود، بدون توسل به «حقیقت‌های» دریافتی در مورد ماهیت یا سرنوشت انسان تأکید می‌کند. یکی از موضوعات مشترک در میان اکثر متفکران اگزیستانسیالیست، مسئله‌ی آزادی، و به‌ویژه چالش‌هایی است که ما برای کنار آمدن با آن آزادی با آن مواجه هستیم. از آنجایی‌که وجود انسان یک کارِ در حال پیشرفت، یک شدن است، ما هرگز به‌طور کامل «آنچه هستیم» نیستیم، زیرا همیشه در حال جهش بر هویت خود در زمان هستیم. در نتیجه، من همیشه آزادم تا نگرش‌های متفاوتی در

جهت طبیعتِ متعالی خود اتخاذ کنم. در واقع، می‌توان گفت آزادی من فقط در این تعالی است، یعنی در اعمال توانایی من برای انتخاب خودم. از این رو اگرستانسیالیست‌ها تا حدودی به روان‌شناسی انتخاب، و به‌ویژه راه‌هایی که خودفریبی می‌تواند رویارویی صادقانه‌ی فرد با خود، جهان و دیگران را به خطر بیندازد، توجه دارند. سهم سارتر در این سنت، در این زمینه، توجه به این نکته بود که بخشی از آزادی من عبارت است از توانایی من در «رد کردن» آزادی خود، با تظاهر به اینکه من انتخاب می‌کنم در حالی که چنین نیست، و اینکه من انتخاب نمی‌کنم در حالی که در واقع چنین می‌کنم. اصطلاح سارتر برای این رفتار، که در آن اساساً خودم را گول می‌زنم تا از مسئولیت انتخاب‌هایم دوری کنم، **mauvaise foi** یا «خودفریبی-bad faith» بود.

معمولاً وقتی فلان شخص را متهم می‌کنیم که «خودفریبی کرده است»، منظورمان این است که او نسبت به شخص دیگری رفتار فریب‌کارانه‌ای داشته است. به کسی که بدون قصد انجام قول می‌دهد، گفته می‌شود که فریب‌کاری کرده است. با این حال، در استفاده‌ی سارتر، خودفریبی نوعی دروغ عجیب است، زیرا دروغی است که به خود گفته می‌شود. زمانی که «حقیقت ناخوشایند» را از خود پنهان می‌کنیم، یا از سوی دیگر برخی «نادرستی‌های خوشایند» را می‌پذیریم، زیرا آن را به حقیقتی که از آن می‌ترسیم ترجیح می‌دهیم، درگیر خودفریبی می‌شویم (سارتر، ۱۹۹۳، ص ۱۵۰). اما چگونه فرد می‌تواند هم فریب‌کار و هم فریب‌خورده باشد؟ در واقع، چه من حقیقت را بدانم و بر آن سرپوش بگذارم، یا صرفاً به حقیقت بدگمان شوم و سعی کنم آن را از خودم پنهان کنم، هرگز نمی‌توانم حقیقت را کاملاً از آگاهی خودم پنهان کنم. در جایی «در اعماق وجود»، خودم را درحال فرار از حقیقت می‌بینم. نمونه‌ی کلاسیک خودفریبی را می‌توان در حکایت روباه و انگور ایزوپ (نویسنده‌ی یونانی) دید. روباه پس از پریدن به سمت انگورها و عدم موفقیت در دسترسی به آن‌ها، با خود زمزمه می‌کند که به‌رحال انگور را نمی‌خواهد، زیرا آن‌ها تلخ هستند. به عبارت دیگر، روباه به‌جای اینکه با محدودیت‌های فیزیکی خود در رسیدن به انگور مواجه شود، انگور را از یک چیز خوشمزه به چیزی ناخوشایند تبدیل می‌کند. شواهدی از چنین «برگشت ترجیحی»، که در آن افراد ارزش کاهش‌یافته‌ای را به پیامدی که قبلاً خواستارش بودند و اینک نمی‌توانند آن را داشته باشند نسبت می‌دهند، در واقع در سایرگونه‌ها یافت

شده است، که نشان می‌دهد ساختار خودفریبی ممکن است منحصرأ انسانی نباشد. با این وجود، منصفانه است که بگوییم برای هیچ حیوان دیگری روی زمین، خودفریبی چنین خطر اساسی برای آگاهی او ندارد. سارتر در واقع خودفریبی را بخشی از شرایط انسانی می‌داند، ویژگی اجتناب‌ناپذیر روانشناسی پیچیده‌ی ما به‌عنوان موجوداتی خودگردان. از آنجاکه ما دائماً با خود موش‌وگره‌بازی می‌کنیم و انگیزه‌های واقعی خود را از خود پنهان می‌کنیم تا انتخاب‌ها و اعمالی را که با تصور ایده‌آل خود از خودمان در تضاد است توجیه کنیم، خودفریبی چالش اخلاقی دائمی در زندگی انسان ایجاد می‌کند. مانند خانم فورد در **همسران شاد ویندزور** آنمایشنامه‌ی از شکسپیر - مترجم، من همیشه مجبورم «با صداقتِ خودم مشاجره کنم».

برای اجتناب از کنار آمدن با عیوب و محدودیت‌های خودم (یا محدودیت‌های جامعه‌ام)، می‌توانم درگیر یکی از دو راهبرد کلی برای دور نگه داشتن حقیقت از خودم شوم: می‌توانم به خودم بگویم که **من چیزی هستم که نیستم**، یا از طرف دیگر، **آن چیزی که هستم نیستم**. مثلاً با نقش یک بزدل، خودفریبی من این امکان را به من می‌دهد که خود را «مطلقاً شجاع ببینم درحالی‌که چنین نیستم» (سارتر، ۲۰۰۲، ص ۴۱۸). مثلاً با نقش یک بزدل، خودفریبی من این امکان را به من می‌دهد که خود را «مطلقاً شجاع ببینم درحالی‌که چنین نیستم» (سارتر، ۲۰۰۲، ص ۴۱۸). به همین ترتیب، مردی که به شریک زندگی‌اش خیانت می‌کند و در این مورد به او دروغ می‌گوید، ممکن است به خودش بگوید: «به‌هرحال، من نمی‌خواهم به او صدمه بزنم - بهتر است او نداند.» مرد با بازی در این نقش که عمدتاً به خاطر نگرانی شریک زندگی خود عمل می‌کند، از پذیرفتن مسئولیت اقدامات مخرب خود اجتناب می‌کند. بنابراین، او خود را به‌عنوان **چیزی که نیست** - صادق و وفادار، شریکی عاشق - نشان می‌دهد درحالی‌که آنچه را که در واقع هست انکار می‌کند - یعنی مردی که نمی‌تواند به تعهداتش عمل کند و نمی‌تواند مسئولیت انتخاب‌های پست خود را بپذیرد. درحالی‌که ساختار روان‌شناختی خودفریبی معمولاً روابط فرد با دیگران را مشخص می‌کند، سارتر نشان داد که می‌تواند شکل یک **ساختار اجتماعی** قوی را نیز به خود بگیرد، شیوه‌ای کامل از حضور در جهان که در آن فرد به خود اجازه می‌دهد تا کمتر از یک ذره‌ی

منفعل در میان بی‌شماران نفر دیگر در یک سیستم گردشی گسترده‌تر از نفرت و خشونت اجتماعی عمل کند. برای سارتر، این سیستم یهودی‌ستیزی بود. اما گونه‌پرستی به شیوه‌ای مشابه عمل می‌کند، به‌عنوان ساختاری که از طریق آن فرد خود را - با پنهان شدن از خود - «کشف» می‌کند.

بنابراین، همان‌طور که ممکن است در موقعیتی دشوار، بزدلی خود را انکار و حقیقت را از خود پنهان کنم، من به‌عنوان یک گونه‌پرست ممکن است مشارکت خود را در یک سیستم خشونت و قساوت انکار کنم. برای مثال، در کتاب **حیوانات، سبزیجات، معجزه**، گزارش پر فروش باربارا کینگزاولور از تجربه‌ی خانواده‌اش در اداره‌ی یک مزرعه‌ی ارگانیک، نویسنده به خواننده اطلاع می‌دهد که از کلمه‌ی «کشتن» برای توصیف آنچه که با حیوانات مزرعه‌اش می‌کند استفاده نخواهد کرد. او می‌گوید که بریدن گلوی مرغ‌ها و قطع سرشان با ساتور، کشتن آن‌ها نیست، بلکه «برداشت» آن‌هاست. او انتخاب خود را به‌شکل زیر توضیح می‌دهد: درحالی‌که کلمه‌ی «کشتن» یک اصطلاح بارگذاری‌شده‌ی فرهنگی است، در مقابل، برداشت «بر برنامه‌ریزی، احترام و تلاش دلالت دارد» (Kingsolver, 2008, p. 220). بنابراین نویسنده خود را به‌عنوان «آنچه که نیست» می‌داند - یک مزرعه‌دار که به‌طور غیرخشونت‌آمیز محصولات فاقد احساس را برداشت می‌کند - تا از پذیرش مسئولیت چیزی که در واقع هست اجتناب کند - شخصی که تصمیم گرفته است دیگر موجودات آگاه و واجد احساس را با قساوتی بی‌رحمانه، صرفاً به‌دلایل ظرافت طبع («گوشت» تازه و انتشار کتاب جدیدی که پول زیادی برای نویسنده به همراه داشت) بکشد.

در واقع، استفاده از به‌گویی شفاف و کوچک‌نمایی حساب‌شده برای پنهان کردن حقیقت در هر زمینه‌ای که در آن انسان‌ها خواهان بهره‌کشی و کشتن سایر موجودات برای اهداف خود هستند یافت می‌شود. دانشمندان کشتار انبوه حیوانات در آزمایشگاه‌های خود را نه به‌عنوان «برداشت»، بلکه به‌عنوان «قربانی کردن» آن‌ها توصیف می‌کنند - با استناد به یک اصطلاح مذهبی و متافیزیکی از دوران پیشامدرن برای توجیه اقداماتشان (لینچ، ۱۹۸۸) - و در مقالات منتشرشده نه به حیوانات واقعی، بلکه به آنچه که آن‌ها «مدل‌های حیوانی» می‌نامند اشاره می‌کنند (مثلاً «این روش

روی مدل حیوانی انجام شد». شکارچیان حیواناتی را که با ایجاد وحشت می‌کشند به‌عنوان همراهان «برابر» در یک بازی یا «ورزش» می‌نامند و این واقعیت را نادیده می‌گیرند که حیواناتی که شکار می‌کنند تفنگ‌های پر قدرت با دوربین مادون قرمز حمل نمی‌کنند. نهادهای دولتی حیات وحش با توسل به زبان بوروکراتیک «مدیریت منابع» «جمعیت‌های مازاد»، قتل یا هدف قرار دادن هزاران حیوان بی‌دفاع را مخدوش می‌کنند. و مواردی دیگر از این دست. زبان در اینجا صرفاً نه به‌عنوان هیاهوی تبلیغاتی، که در نهایت، تلاشی برای فریب دادن دیگران در مورد مقاصد خود است، بلکه برای پنهان کردن حقیقت از خود عوامل به کار گرفته می‌شود.

این تلاش برای پنهان کردن حقیقت با استفاده از زبان در سطحی اجتماعی هماهنگ است. یکی از پیامدهای ناخواسته‌ی جنبش حقوق حیوانات، در این زمینه، برانگیختن شکل بسیار پیچیده‌تری از خودفربی در جامعه بوده که تا کنون ممکن یا ضروری بوده است. برای مردمان اولیه، استفاده و کشتن سایر حیوانات صرفاً به‌عنوان بخشی از نظم طبیعی مفروض تلقی می‌شد. فرهنگ‌های پیشامدرن با درک این که سایر حیوانات اساساً بی‌شبهت به خودشان نیستند، طیفی از اسطوره‌های کیهانی و آیین‌های مقدس را برای توجیه خشونت علیه آن‌ها ایجاد کردند. اما در سال‌های اخیر، گوشت برای اولین بار در تاریخ جایگاه بدیهی خود را به‌عنوان یک کالای ضروری و طبیعی از دست داده است. اکنون که یک موضع «بیرونی» شکل گرفته است که از آن می‌توان گونه‌پرستی را نقد کرد، دیگر نهادهایی مانند گوشت‌خواری را نمی‌توان به شکلی مسلم مبتنی بر حقایق متافیزیکی بدیهی دانست. در عوض، باید آگاهانه از آن‌ها دفاع کرد. در واقع، هرچه نقد گونه‌پرستی از نظر اخلاقی و عملی مبرم‌تر می‌شود، توجیه‌گران و مدافعان سیستم‌ها سرسختانه‌تر به دفاع از آن می‌آیند تا مصنوعات گونه‌پرستی را به وضعیت «طبیعی» سابق خود بازگردانند. از این‌رو اهمیت مسابقه‌ی ملی «دفاع از شام شما» که توسط مجله‌ی نیویورک تایمز در اوایل سال ۲۰۱۲ برگزار شد، از خوانندگان دعوت کرد تا مقالاتی را ارسال کنند که توضیح دهد چرا خوردن حیوانات اخلاقی است. این مسابقه هم تصدیق بی‌ثباتی نشانه‌شناختی فزاینده‌ی «گوشت» در فرهنگ غربی بود، و هم نشانه‌ای از موفقیت چشمگیر جنبش غذای بومی

(locavore) در تثبیت موقت گوشت و بازگرداندن «هاله»ی از دست رفته‌ی آن برای روشن‌فکران بورژوازی.

اگرچه جنبش مزرعه‌داری ارگانیک «بومی» ممکن است و گنیسم را پذیرفته باشد، اما در عوض گوشت «به‌صورت ارگانیک» یا «انسانی» را محور زیبایی‌شناسی غذاهای «اصیل» خود قرار داده است. طبیعتاً خودفریبی برای گفتمان ضروری است. هواداران جنبش غذای بومی به‌طور مداوم بر «احترام» و «همدلی» خود برای موجودات غیرانسانی صحه می‌گذارند، حتی زمانی که بدن حیوانات را کالایی، در شکار برایشان ایجاد وحشت، به مغزشان گلوله شلیک می‌کنند، یا حتی آن‌ها را به اتاق گاز می‌اندازند (این آخرین اقدامی است که تمپل گراندین، صاحب‌فکر ارشد جنبش «گوشت انسانی»، به مزرعه‌داران توصیه می‌کند [Tell your story, 2012]).^۳ در همین حال، منتقدانی مانند مایکل پولان، نویسنده‌ی چندین کتاب پر فروش که دامداری صنعتی را محکوم، اما فضیلت‌های زیبایی‌شناختی گوشت «پایدار» را تحسین می‌کند، تداوم حبس و کشتار حیوانات را به‌این دلیل توجیه می‌کند که حیوانات انتخاب عذاب خود را به دست ما می‌سپارند. چنین منتقدانی معتقدند که حیواناتی که در سیستم دامداری انسانی به دام افتاده‌اند – که فرسوده و داغ‌خورده، مورد آزار جنسی قرار گرفته و سپس در کسری از طول عمر طبیعی احتمالی‌شان کشته می‌شوند - **وضعیت بهتری** از رها شدن به حال خود در طبیعت خواهند داشت. پولان به خواننده‌ی خود اطمینان می‌دهد: «آزادی آخرین چیزی است که چنین موجودی خواهان آن است»، گویی درونی‌ترین اشتیاق میلیون‌ها حیوانی را که در مزارع به‌اصطلاح «خانوادگی» به بردگی گرفته شده‌اند درک می‌کند (Pollan, 2007, p. 320).

این خودبینی که امروزه برای «به معنای واقعی» داستان‌های جنبش مزرعه‌داری ارگانیک بسیار حیاتی است، برای اولین بار بیش از ۳۰ سال پیش توسط رابرت رودیل، بنیانگذار جنبش، که حیوانات پرورشی استعمار شده را «شریک در بقا» نامید، پیشنهاد شد. (Rodale, 1981, p. 87). این ایده - که سایر موجوداتی که به خواست ما زندگی می‌کنند و می‌میرند «شریک» هستند - از آن زمان توسط ده‌ها، اگر نه صدها، منتقد دیگر تأیید شده است. بنابراین جیم ویور، یک سرآشپز محلی، می‌نویسد که «پنیر

ممکن است قدیمی‌ترین تلاش مشترک میان حیوانات و انسان‌ها باشد. امروز ما هنوز به یکدیگر نیاز داریم زیرا ساختن پنیر اصیل و به‌یادماندنی در یک لوله‌ی آزمایش غیرممکن است» (Weaver, 2012, p. 16, emphasis added). حیوانات همیشه به بردگی و حتی مرگشان به دست ما رضایت می‌دهند. به‌طور مداوم، شکارچیان و مزرعه‌داران بومی کشتن را به نفع حیواناتی که می‌کشند به تصویر می‌کشند، گویی که با گرفتن جان آن حیوان به او لطف می‌کنند. زمانی که لیلی مک کالو، نویسنده‌ای که شکارچی شد، غازی را می‌کشد - «یک لحظه، این پرنده‌ی زیبا و خوش‌سفر بالای سرش اوج می‌گرفت. بعد، او افتان‌وخیزان در یک برکه شناور بود» (McCaulou, 2012, p. 144)، زیرا مک کالو به تازگی به او شلیک کرده بود - نویسنده با تأمل در تمام سختی‌های احتمالی که غاز با آن در جهان مواجه می‌شد، خود و خواننده‌اش را دلداری می‌دهد. غازها، خرگوش‌ها، گوزن‌ها و سایر حیواناتی که مک کالو تمام تلاشش را برای کشتن و شلیک به آن‌ها با تفنگ‌های پر قدرت و شکاری انجام می‌دهد، با «احترام» و «قدردانی» کشته می‌شوند. بعد از اینکه مک کالو و شوهرش در موقعیت «زانو زده در برابر یک گوزن شمالی که تا شان‌هایش غرق در خون است» قرار می‌گیرند (ص ۳)، «لیوان‌ها را بلند و به افتخارش با سپاس می‌نوشند» (ص ۲۹۹)، به افتخار حیوانی که جانش را گرفته و جسدش را تازه قطعه‌قطعه کرده‌اند. نوشیدن به افتخار قربانی، البته، هیچ کاری برای بازگرداندن زندگی قربانی انجام نمی‌دهد - اما برای قاتل همچون معجزه، عمل هدمندِ ظالمانه و خشونت شدید او را به نمادی از موهبت تبدیل می‌کند. اما در واقع ممکن است هیچ سطحی از تنزل ارزش یا عمل برای کم‌اهمیت کردن و توجیه به‌عنوان رحمت به قربانیان وجود نداشته باشد. همان‌طور که ویور در دفاع از غذای کبد چرب غاز می‌نویسد: «خب، تغذیه‌ی اجباری با لوله (گاوآژ) احتمالاً به اندازه‌ی دست‌وپا زدن در برکه سرگرم‌کننده نیست؛ اما از سوی دیگر، این اردک‌های نازپرورده هرگز نگران گرسنگی یا تشنگی یا رها شدن به‌تنهایی برای مراقبت از خود در برابر عوامل خشن نخواهند بود» (Weaver, 2012, pp. 102-103). کینگزاولور در بحث کشتار در مزرعه‌اش «اعتراف» ریاکارانه‌ای می‌کند و می‌نویسد که درحالی‌که بریدن گلوی حیوانات «از گذراندن یک روز پاییزی برای چیدن سیب از درختان کمتر

سرگرم‌کننده است»، باوجود این، «برداشت» حیوانات «در اصل و مفهوم همان عمل» است» (Kingsolver, 2008, p. 220). در هر دو مورد، کارکرد «اعتراف» نویسندگان این است که به‌طور ضمنی به خشونت و رنج زیربنایی اشاره کنند، بدون اینکه واقعاً به آن اعتراف یا آسیب نهفته در آن را تصدیق کنند. تجربه‌ی تغذیه‌ی اجباری (که توسط گروه‌های حقوق بشر به‌عنوان شکنجه در هنگام اعمال بر روی زندانیان انسانی طبقه‌بندی می‌شود) یا حتی کشته شدن به‌عنوان «نه سرگرم‌کننده» مانند سایر فعالیت‌های حسی که ممکن است لذت و شادی را به همراه داشته باشد، توصیف می‌شود. چنین کتمان حقیقت حساب‌شده‌ای توجه نویسندگان را به همان اندازه‌ی خواننده از آنچه در واقع رخ می‌دهد - یک عمل قتل - منحرف می‌کند.

در جدیدترین تکرار خودفریبی ژانر غذای بومی، منتقدان با انکار هرگونه تمایز اخلاقی یا حتی هستی‌شناختی میان نابودی گیاهان فاقد حس و کشتن حیوانات دارای سیستم عصبی کاملاً توسعه‌یافته، به دفاع از فرهنگ گوشت پرداختند. برای مثال، کینگزاولور ادعا می‌کند که نمی‌فهمد چرا گیاه‌خواران اخلاقی باید وقتی یک دامدار حیواناتی را «برداشت» می‌کند - که او آن‌ها را «محصولاتی که چشمانشان را به هم می‌زند» توصیف می‌کند - اعتراض کنند، درحالی‌که نسبت به عمل «مشابه» «بریدن سر کاهو» متأثر نمی‌شوند (Kingsolver, 2008, p. 223). این واقعیت که گیاهان حیوان نیستند - این که حیوانات، بر خلاف گیاهان، دارای هستی‌ها، زندگی‌های عاطفی پیچیده، توانایی طیف وسیعی از احساسات و افکار و غیره هستند - توسط چنین منتقدانی نادیده گرفته می‌شود یا در موارد عجیب، به‌سادگی انکار می‌شود (همان‌طور که لیر کیث در **افسانه‌ی گیاه‌خواری**، گیاهان را به‌عنوان «حسمند» توصیف می‌کند و اصرار دارد که آن‌ها علایق، قصدمندی و امیال دارند و به خوانندگان می‌گوید که گیاهان به اندازه‌ی حیوانات «زندگی خود را دوست دارند» (Keith, 2009; Sanbonmatsu, 2011). این‌گونه دیدگاه‌های سورنال، علی‌رغم اینکه به‌طور آشکار نادرست، اگر نگوییم تاحدی روان‌پریشانه هستند، مورد توجه منتقدان و مخاطبان قرار نمی‌گیرد. حتی آشکارترین تناقضات نیز مورد توجه قرار نمی‌گیرند. شکارچینی که با سیستم غذای بومی همسو هستند کشتار خود را به‌عنوان «خرید محلی» برای غذا

توصیف می‌کنند، سپس در همان‌جا از رانندگی صدها مایلی یا پرواز به اروپا برای «بازی» دلخواه یا عجیب شکار صحبت می‌کنند. ویور، سرآشپز غذای بومی، پس از ۷۵ صفحه استدلال که همه‌ی ما باید فقط غذاهای تولیدشده‌ی محلی بخوریم، ناگهان با اشتیاق به موضوع خرید گوشت «به‌عمل‌آمده»ی ارگانیک از انباری در بروکلین، پس از اینکه در کامیون‌های بزرگ یخچال‌دار از غرب میانه در فاصله‌ی بیش از هزار مایل به آنجا فرستاده شد، تغییر جهت می‌دهد (Weaver, 2012, p. 77).

اگر چنین مواضع متناقضی مورد توجه خوانندگان قرار نمی‌گیرد، به‌این دلیل است که تناقضات منطقی و اخلاقی فرهنگ گسترده‌تری را بیان می‌کنند که ترجیح می‌دهد به خود دروغ بگوید تا اینکه مسئولیت جنایات مستمر خود را بپذیرد. نیاز به پنهان کردن حقیقت - یا بهتر است بگوییم خلاص شدن از آن - به یک وضعیت عمومی و الزامی زندگی تبدیل شده است. جامعه از خود در برابر ایده‌ی حقوق حیوانات با چنان شدت و اصراری محافظت می‌کند که به هیچ‌چیز جز به سیستم خودایمنی بدن در حالت آماده‌باش بالا شباهت ندارد: سیستمی از بسیج کامل که تنها وظیفه‌ی آن شناسایی، محاصره و نابودی سریع هر جسم برون‌زاد است که آن را تهدید می‌کند. از‌آنجایی که بقای آینده‌ی جامعه به یافتن جایگزینی برای شیوه‌ی تولید گونه‌پرستانه (صرفاً به‌دلیل احتیاطی) بستگی دارد، ممکن است این تشبیه را برای مقایسه‌ی حملات سیستم به «مزاحمین» خود از سوی حقوق حیوانات با یک اختلال خودایمنی کشنده بسط دهیم، زیرا جامعه فعالانه به دنبال نابودی چیزی است که می‌تواند آن را نجات دهد (البته به‌شکل تغییریافته). در این جنگ با حقیقت، فرد به‌عنوان یک «پادتن» به کار گرفته می‌شود. از این‌رو همخوانی مردم از متنوع‌ترین پیشینه‌ها در پاسخ به نقد حقوق حیوانات قابل توجه است. اما پاسخ‌های آن‌ها اگرچه کاملاً ناهماهنگ با هم و خودانگیخته هستند، در سطح ایدئولوژیک هماهنگ است و شبکه‌ای یکپارچه از «عقل سلیم» را تشکیل می‌دهد. افراد مستقل از یکدیگر، استدلال‌های نادرست مشابه را برای منحرف کردن نیروی اخلاقی نقد حقوق حیوانات ارائه می‌کنند. هر گوشت‌خواری که به چالش بازنگری در اساس اخلاقی پرورش حیوانات می‌پردازد، همان نیم‌دوجین پاسخ را آماده دارد، که به‌طور غیرصادقانه‌ای به‌عنوان «سؤال» مطرح می‌شود:

- شیری که آهو می‌خورد چگونه؟ (سایر حیوانات حیوانات را می‌خورند، بنابراین خوردن آن‌ها برای ما باید طبیعی و اخلاقی باشد).
 - در مورد گیاهان چگونه؟ (بالاخره گیاهان زنده هستند. تغییر به گیاه‌خواری منجر به مرگ بیشتر گیاهان می‌شود).
 - در مورد بومیان آمریکا چگونه؟ آن‌ها پس از کشتن حیوانات برای آن‌ها دعا و از تمام قسمت‌های آن‌ها استفاده می‌کردند. (کشتن حیوانات برای ما اشتباه نیست، تا زمانی که این کار را «با احترام» انجام دهیم و هیچ بخشی از بدن آن‌ها را هدر ندهیم).
 - اگر به پرورش دام پایان دهیم، زمین برای رشد تمام محصولات جدید مورد نیاز را از کجا بیاوریم؟ (وگنیسم منجر به یک آخرالزمان اکولوژیکی می‌شود).
 - اگر ما از خوردن گوشت دست برداریم، سرنوشت تمام آن حیوانات پرورشی چه می‌شود؟ (ما با به وجود آوردن آن‌ها مهربانی می‌کنیم. آن‌ها به ما «مدیون» هستند).
- برای دفاع از باغ‌وحش‌ها مجموعه‌های تقریباً یکسانی از استدلال‌های آماده در دسترس است («بالاخره، حیوانات در حال منقرض شدن هستند، و این امر آن‌ها را حفظ می‌کند»، «زنده‌شکافی» «اگر حیوانات را در آزمایشگاه‌ها قربانی نمی‌کردیم، بیمارستان یا مراقبت‌های پزشکی نداشتیم»، «ما باید جمعیت آن‌ها را کنترل کنیم تا از گرسنگی نمیرند؛ شکارچیان بهترین محافظان محیط‌زیست را تشکیل می‌دهند») و غیره. این واقعیت که فرد بارها و بارها با همان توضیح‌المسائل موارد مبتدل و کلیشه‌ای مواجه می‌شود که هر کدام به‌عنوان یک «حقیقت» از پیش تعریف شده توسط گروه‌های مختلف - پیر و جوان، دارای دکترای و ترک تحصیل کرده‌ی دبیرستان - ارائه می‌شود، نشان‌دهنده‌ی وضعیت گونه‌پرستی به‌عنوان یک ایدئولوژی تمامیت‌بخش، یک سیستم خودکفا از نشانه‌ها که قادر است هر رویارویی فرد با جهان را چارچوب‌بندی کند است. با جلب توجه، رقیب ما اندیشمندی جدی به نظر می‌رسد، اما این‌طور نیست. گونه‌پرست در اعماق وجودش، و نه تنها در اعماق وجودش، می‌داند که استدلال‌هایش بداندیشانه و بدون جدیت اخلاقی واقعی است. یا بهتر بگوییم، اغلب

استدلال‌های او اصلاً استدلال نیستند، زیرا با جدیتِ اندیشمندان مطرح نمی‌شوند، بلکه بیشتر برای محافظت از گونه‌پرست در مقابل دست‌وپنجه نرم کردن با پیامدهای انتخاب‌های وجودی‌اش است. همان‌طور که سارتر در مورد یهودی‌ستیزان معتقد بود که آن‌ها به‌خوبی «از پوچ بودن پاسخ‌هایشان» آگاه هستند و می‌دانند که «بیهوده و در معرض چالش هستند» (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۲۰). «آن‌ها حتی دوست دارند با گفتمان بازی کنند، زیرا با ارائه‌ی دلایل مضحک، جدیت مخاطبان خود را بی‌اعتبار می‌کنند»، با این حال «خود را سرگرم می‌کنند، زیرا این رقیبِ آن‌هاست که موظف است از کلمات مسئولانه استفاده کند، زیرا به معنای کلمات اعتقاد دارد. یهودی‌ستیزان حق بازی دارند» (همان‌جا). گونه‌پرستان نیز، به دور از اینکه بخواهند به اصل موضوع بپردازند، مانند یهودی‌ستیزان «رفتار خودفریبانه به کار می‌برند، زیرا به دنبال متقاعد کردن با استدلال متفن نیستند، بلکه به دنبال مرعوب ساختن و مشوش کردن هستند» (همان‌جا).

گونه‌پرستی، آزادی انسان و خشونت

باین‌حال، در انجام این مشاهدات، مهم است که به روان‌شناسی صرف نپردازیم. کارکرد گونه‌پرستی فراتر از فراهم کردن بهانه برای رفتارهای شخصی خود است. دلیل وجودی آن، بیشتر، فراهم کردن زمینه‌ای کلی برای عملکرد هویت انسانی به معنای واقعی است، زیرا این واقعیت که من یک حیوان نیستم تنها تضمینی است که برای داشتن ارزش به آن نیاز دارم. مهم نیست که انسانیت در عمل چقدر ناقص باشد - مهم نیست که چقدر دستان ما به‌عنوان یک گونه خونین باشد، یا شیوه‌های متنوع زندگی ما چقدر برای این سیاره ویرانگر باشد - اندیشه‌ی انسان‌محور هرگز در بازیابی هدف خود کوتاهی نمی‌کند. من ممکن است یک قاتل باشم، بله، اما من یک موجود انسانی باقی می‌مانم. در همین حال، اگر میلیاردها حیوان به بردگی جامعه‌ی من درآمده باشند، این واقعیت تجربی صرفاً مطابق با یک منطق انتزاعی پیشینی است که هر موجود غیرانسانی از بدو تولد «همیشه از قبل» برده و در وضعیت ابدی عدم آزادی قرار دارد.

حیوانات در باغ وحش‌ها به‌عنوان «محصور» در نظر گرفته می‌شوند، نه به‌عنوان اسیر همچون زندانیان (مانند یک جنگ)، زیرا «زندانی» به موضوعی اشاره دارد که تمایز بین آزادی و عدم‌آزادی برای او قابل درک است. اما هیچ حیوان صرفی نمی‌تواند آزادی را درک کند، زیرا به‌شکلی طبیعی اسیر «غریزه»، بدن، درون‌ماندگاری محض - و به‌طور خلاصه، وجودی بدون هستی است. این که چنین باورهایی ابداً هیچ ربطی نه به واقعیت زندگی حیوانات دارند، و نه به ظرفیت واقعی آن‌ها برای آزادی (شاید حتی برای تجربه‌ی آزادی واضح‌تر از هر چیزی که خودمان از آن لذت ببریم)، به‌هیچ‌وجه از نیروی جهان‌شمول و فراگیر آن نمی‌کاهد. هدف و پیامد سحرآمیز موضع گونه‌پرستانه نسبت به جهان، ایجاد آزادی انسانی پیشینی در جایی است که قبلاً وجود نداشت. به همان شکلی که یک بانکدار با علامت‌گذاری در دفتر اعتبارات، به معنای ایجاد وام (بنابراین ایجاد یک دارایی جدید) برای بازپرداخت توسط وام‌گیرنده پول می‌آفریند، گونه‌پرست با گشودن دفتر اعتبارات طبیعت به‌سرعت کلمه‌ی «حیوان» را پایین می‌کشد. ناگهان، او به‌شکلی سحرآمیز مازادی از آزادی انسانی را خلق می‌کند - همچون خلق از عدم، زایش خودبه‌خودی آزادی انسان. حیوان نقطه‌ی مبدأ است، تضمین آزادی و عقلانیت خودمان. تنها با تأیید دوری و برتری خود از دیگر موجودات غیرعقلانی و غیرآزاد، ما همان چیزی می‌شویم که هستیم (یا بهتر است بگوییم، آنچه که تصور می‌کنیم و دوست داریم باشیم).

سارتر می‌نویسد: «با تلقی یهودی به‌عنوان موجودی پست‌تر و زیان‌بار»، «در عین حال تأیید می‌کنم که به نخبگان تعلق دارم» (۱۹۹۵، ص ۲۷). با گفتن «من از یهودیان متنفرم»، یهودی‌ستیز این کار را «در هم‌صدایی» انجام می‌دهد و از این طریق «خود را به یک سنت و یک جامعه - سنت و جامعه‌ی افراد متوسط و معمولی» متصل می‌کند (همان، ص ۲۲). به همین ترتیب، در ادای عبارت «من انسان هستم»، یکباره احساس می‌کنم که توسط همه‌ی انسان‌های دیگر احاطه شده‌ام - یک احساس «امنیت»؛ با این حال، من این احساس را کاملاً براساس طرد خشونت‌آمیز همه‌ی موجودات جسمند دیگر به دست آورده‌ام. بنابراین، «حیوان» به‌عنوان منفی‌گرایی محض، نفی انسانیت، حتی خود ارزش عمل می‌کند. هر موجودی که انسان نیست، احمق، پلید و ناتوان از تشخیص تمایز بین بردگی و آزادی، حتی بین مرگ و زندگی است. اومانیسیم من

به‌عنوان یک پشتوانه‌ی متافیزیکی عمل می‌کند تا از من در برابر حقایق ناخوشایند بی‌عدالتی، خشونت و حماقت انسانی خواه خود من یا دیگران، محافظت کند. تنها چیزی که اهمیت دارد، توانایی من برای ادعای «حق غیرقابل انکار و ذاتی برای کلیت تقسیم‌ناپذیر» نژاد من است (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۲۹). همان‌طور که سارتر در مورد یک ناسیونالیست فرانسوی ضدیهود خاطرنشان کرد، «موراس... اعلام کرد که یک یهودی عمراً قادر به درک یک خط از راسین نیست... اما راه برای من باز است، من میانه‌حال، تا بفهمم ظریف‌ترین، پرورش یافته‌ترین هوش [یهودی] از درک چه چیزی ناتوان بوده است. چرا؟ زیرا [به‌عنوان یک فرانسوی اصیل] من صاحب راسین - راسین و کشورم و خاکم هستم» (همان، ص ۲۴). به همین ترتیب، من به دستاوردهای نژادم مفتخرم، با فرض اعتبار شخصی برای هملت، برای نظریه‌ی نسبیت انیشتین، برای فرود آپولو بر ماه - حتی اگر هرگز به این فکر نکنم که «اعتبار» یا مسئولیت هولوکاست، خشونت مردسالارانه، فجایعی که من و بسیاری دیگر از هم‌نوعانم هر روز بر میلیاردها موجود دیگر تحمیل می‌کنیم را بپذیرم.

بنابراین گونه‌پرستی به من این امکان را می‌دهد که خودم را همان چیزی بدانم که نیستم - موجودی اخلاقی که منحصراً دارای عقل است. اما بر همین اساس، من نیز آزادم تا وانمود کنم که من آن چیزی نیستم که در واقع هستم: که «واقعاً» حیوانی مانند حیوانات دیگر نیستم، در ظاهر برعکس. اینکه من بدن حیوانی دارم که عرق می‌کند، مو دارد، مواد زائد تولید می‌کند، دنیا را به‌شکلی حسی تجربه می‌کند و غیره، از دید پنهان است. همین‌طور در مورد سایر ظرفیت‌های «حیوانی» من - بازیگوشی یا تمایل به همراهی با دیگران، علاقه و عشق من به فرزندانم و غیره. از من خواسته می‌شود که این جنبه‌های ارزشمند وجودم را به‌عنوان امری بی‌ربط با ماهیت «واقعی» خود بدانم - یک ذهن یا روح بی‌جسم و عاری از شور و هیجان. این تعبیر نادرست و مضحک از ماهیت نوع خود ما ریشه در گسست باستانی میان انسان و حیوان دارد. شاید از ۱۱۰۰۰ سال پیش، با ظهور کشاورزی و حبس و بهره‌کشی از سایر حیوانات برای خدمت به اهداف مختلف انسانی، انسان‌ها نظام‌های فکری و ارزشی را شکل دادند که با توانایی‌های جدیدشان در زندگی مطابقت داشت. همان‌طور که فروید

می گوید،

انسان در مسیر رشد خود به سمت فرهنگ، موقعیتی مسلط بر همتایان خود در قلمرو حیوانات پیدا کرد. با این حال، به این برتری قانع نشد، شروع به ایجاد شکافی بین طبیعت خود و آن‌ها کرد. او تعلق عقل را برای آن‌ها انکار کرد و به خود روحی جاودانه نسبت داد و ادعاهایی مبنی بر تبار الهی که به او اجازه می‌داد پیوند اشتراک بین خود و قلمرو حیوانات را از بین ببرد (به نقل از پترسون، ۲۰۰۲، ص ۳)

این «نیاز» به ناپود کردن حیوان به منظور ایجاد «انسان» مشخصه‌ی بارز تمدن معاصر است. اینکه این اجبار حتی پس از بیش از یک قرن علم داروینی و اخلاق‌شناختی، در مواجهه با انبوهی از شواهد تجربی که بدون شک تداوم شناختی و عاطفی چشمگیر بین انسان‌های خردمند (هوموساپینس) و سایر گونه‌ها را نشان می‌دهد، ادامه می‌یابد، صرفاً گواهی است بر قدرت سرسخت گونه‌پرستی به‌عنوان شکلی از زندگی. مانند یهودستیزی که همیشه «مقدم بر حقایقی است که قرار است آن را بیان کند» - نتیجه‌گیری‌های یهودی‌ستیز در مورد یهودیان مقدم بر هر تجربه‌ی واقعی است که ممکن است با آن‌ها داشته باشد (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۱۷) - گونه‌پرستی نیز خود را تنها در پوشش تجربه‌گرایی استوار می‌کند. برای قرن‌ها، دانشمندان حقایق علمی را «کشف» می‌کردند تا تعصبات یهودی‌ستیزی (و غیره) رایج خود را توجیه کنند. به اصطلاح «توضیحات» «مبنای وراثت و نژاد [فقط] بعداً طرح شد»، تا «پوشش علمی ظریفی» برای آنچه در واقع «اعتقاد اولیه» بود باشد (همان، ص ۳۸). به همین ترتیب، برای قرن‌ها علم پسا‌روشنگری در پی تأیید دیدگاه هستی‌شناختی مسیحی پیشین در مورد سایر حیوانات مبنی بر غیرمنطقی بودن و ناتوانی آنان از آگاهی واقعی، و در نتیجه آزادی، کرامت و فیض بود. جامعه‌ی معاصر همچنان سایر موجودات را از دریچه‌ای مشابه می‌نگرد و با خود فریبی بی‌پایان با شواهد متضاد با این دیدگاه‌ها روبرو می‌شود. مانند یهودستیز، گونه‌پرست نیز «نسبت به عقل و تجربه نفوذناپذیر است» (همان، ص ۲۰). مهم نیست که برخی از گونه‌های دیگر توانایی انجام چه شاهرکاری را دارند، هیچ «حیوان صرف» هرگز آن ویژگی رمزآمیز را که به‌تنهایی ارزش می‌بخشد، نخواهد داشت - تعلق به انسان‌های خردمند. در مواجهه با برخی از مطالعات جدید که

هوش یا حساسیت عاطفی سایر حیوانات را نشان می‌دهد، گونه‌پرست متعصب همیشه دلایل جدیدی را برای حذف موجودات غیرانسانی از قلمرو ارزش کشف یا اختراع خواهد کرد. اگر نشان داده شود که حیوانی قادر به سوگواری برای فقدان است، یا تجربه‌ی احساسات دیگری که معمولاً منحصرأ با ظرفیت انسانی مرتبط می‌دانیم، او خواهد گفت: «اما هیچ حیوانی هرگز صحبت می‌کند؟ باین حال، اگر نشان داده شود که چندین گونه قادر به استفاده از نشانه‌ها، و احتمالاً حتی زبان، برای بیان مفاهیم و احساسات هستند، آنگاه او تمرکز خود را بر ناتوانی آن‌ها در انجام ریاضیات عالی، یا استفاده از ابزار یا ابراز همدلی معطوف خواهد کرد. باین حال، در مواجهه با یافته‌های دیگری - مثلاً اینکه کلاغ‌های کالدونیای جدید برای خودشان ابزاری می‌سازند، یا اینکه شامپانزه‌ها در آزمایش‌های حافظه‌ی کوتاه‌مدت از انسان‌ها بهتر عمل می‌کنند، یا اینکه موش‌ها به دلیل همدلی برای موش‌های دیگر از خودگذشتگی می‌کنند - فقط لبخند می‌زند و به سمت عرصه‌ی جدیدی تغییر مکان خواهد داد.

اقدام برای اطمینان از وابستگی تزلزل‌ناپذیر گونه‌پرست به تمایز بین «ما» و «آن‌ها» از جان‌سخت‌ترین متافیزیک‌ها است. همان‌طور که سارتر می‌گوید، آنچه که «یهودی» را یهودی می‌کند «وجود "یهودیت" در اوست، یک منشأ یهودی مشابه با فلوژیستون (مایه‌ی آتش) یا خاصیت کرخت‌کننده‌ی افیون» (سارتر، ۱۹۹۵، صفحات ۳۷-۳۸). در جایی که برای یهودی‌ستیز، یهودیت یک «جوهر متافیزیکی» است که فراتر از هر یهودی معین است، مجموعه‌ای تغییرناپذیر از ویژگی‌های زیستی و فرهنگی، برای انسان براین اساس نقش منحصربه‌فرد «حیوان ابدی» است (همان). در حقیقت، هر یک از میلیون‌ها گونه‌ی حیوانی دیگر که ما با آن‌ها در این سیاره شریک هستیم، ادعای خاص خود را درباره‌ی فضایل و ظرفیت‌های زیستی و شناختی منحصربه‌فرد دارند، ویژگی‌هایی که ما نمی‌توانیم آن‌ها را درک کنیم. کوسه‌های سرچکشی به میدان‌های الکتریکی ظریف سایر حیوانات دریایی پی می‌برند؛ درناهای قطبی هر سال بیش از ۴۰۰۰۰ مایل، با هدایت نور ستارگان، نور خورشید، نشانه‌های زمینی و میدان مغناطیسی زمین، به صورت رفت‌و برگشت مهاجرت می‌کنند؛ خفاش‌هایی که به غار خود در مکزیك باز می‌گردند، به‌نحوی بی‌وقفه فرزندان خود را در میان میلیون‌ها بیچه خفاش

دیگر، در تاریکی کامل پیدا می‌کنند. با این حال، گونه‌پرستِ ما، پیش از هر واقعیت ممکن، هر مواجهه‌ی شخصی، «می‌داند» که هیچ حیوانِ صرفی نمی‌تواند به اندازه‌ی ما دنیای زنده‌ای غنی و معنادار داشته باشد. او «می‌داند» که خرچنگ دریایی، مورچه‌ی برگ‌شکن، دلفین‌های بینی‌بطری، فوک‌های وِدل، فیل‌ها، چتر دریایی، اختاپوس، سوسک‌های شاخک‌دراز، شقایق‌های دریایی، پرندگان نیام‌نوک، نهنگ‌های شکار و غیره، علی‌رغم تفاوت‌هایشان، از نظر هستی‌شناسی در سطحی بنیادین غیرقابل تشخیص از یکدیگر هستند.

برعکس، یک تصور بالغ از زندگی، گشودگی و پذیرش در قبال هستی موجودات دیگر را حفظ می‌کند. همچنین دربرگیرنده‌ی خودارزیابی (self-examination) و نگاه موشکافانه به نهادها و رسوم ما می‌شود. اما گونه‌پرستی در عوض، نگاه ما را منعطف به بیرون و از درون‌نگری وجدان دور می‌کند. همان‌طور که سارتر اشاره می‌کند، یهودی‌ستیز «انتخاب کرده است که وجود خود را کاملاً خارج از خود بیابد» (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۲۱). نفرت او از یهودیان، او را از مشکل «نگاه کردن به درون» نجات می‌دهد. زیرا «آنچه که او حتی بیش از عقل از آن می‌گریزد، آگاهی نزدیک او از خود است» (همان). گونه‌پرستی نیز به همین ترتیب، برای شناختن خودمان، بهانه‌های کاملی را برای ما تدارک می‌بیند. چیزی حتی باارزش‌تر و آرامش‌بخش‌تر حتی از احساس قدرت ما بر دیگران به ما می‌دهد - یعنی وجدان پاک. درست همان‌طور که نفرت یهودی‌ستیز از یهودیان به او اجازه می‌دهد تا از روباوایی با حقایق وجودی خود، از جمله نقطه‌ضعف‌ها و اشتباهات خود اجتناب کند - به او اجازه می‌دهد خود را چیزی بسازد که نیست - فرض اولیه‌ی خودِ گونه‌پرست مبنی بر برتری همیشگی بر هر گونه‌ی حسمند دیگر، بهانه‌ای برای اجتناب از حقایق واقعی جامعه‌ی بشری - بیش از همه پایه‌های آن در خشونتِ فراگیر - می‌شود. زیرا با نادیده گرفتن هر واقعیتی که ممکن است تصور من از سایر موجودات را به‌عنوان **نالایقِ زندگی** از بین ببرد، از تأمل در پیامدهای اخلاقیِ مشارکت خود در شیوه‌ی زندگی **نابودگر** اجتناب می‌کنم.

خشونت کامل مطلق در واقع درونی‌ترین منطق گونه‌پرستی است. در زیرِ تمسخر، چشمک زدن و استهزا، یک سادیسم و شهوت قدرت نهفته است که به‌سختی پنهان

شده است. گونه‌پرستی، در تحلیل نهایی، صرفاً مجموعه‌ای از باورهای اشتباه، یک تعصب نیست؛ ایده‌ی خودِ قتل است، تأیید کشتار جمعی به‌عنوان اصل سازمان‌دهی بنیادین زندگی بشر. سارتر می‌گوید: «آنچه [یهودستیز] آرزو می‌کند، چیزی که تدارک می‌بیند، مرگ یهودی است» (۱۹۹۵، ص ۴۹). درست است که «همه‌ی دشمنان یهود، علناً خواستار مرگ او نیستند، اما اقداماتی که آن‌ها طرح می‌کنند - که هدفشان تحقیر، سرافکندگی و تبعید او است - جایگزین آن قتل‌ی است که در درون خود به آن می‌اندیشند.» (همانجا). هدف واقعیِ گفتمان گونه‌پرستانه، تحمیل ذهنیت توده‌ای (mob mentality) بین انسان‌ها و کلیتِ متنوعِ تمام موجودات حسمند دیگر است. عملاً هر نهاد اجتماعی، هر حرکت فرهنگی، مستعد قتل موجودات غیرانسانی دیگر می‌شود. دانشگاه‌ها یادمانی هستند برای آرزوی بی‌حدواندازه‌ی ما و تلاش برای اینکه به‌جای حیواناتِ پست، خدایانِ دانای کل باشیم. مراسم شام شکرگزاری، جسد دشمن شکست‌خورده را در وسط میز قرار می‌دهد. هر باغ‌وحش، هر آکواریوم، هر سیرک برای نشان دادن تحقیر و خواریِ اسیران در داخل آن‌ها به نمایش گذاشته می‌شود. تحقیرِ اتفاقی اما مداوم حیوانات در تلویزیون و بازی‌های ویدیویی، در کتاب‌های کودکان که سگ‌های گوز و خوک‌های «بوگندو» را دست می‌اندازند، به‌عنوان فراخوانی ظریف به قتل‌عام عمل می‌کند، به‌عنوان آماده‌سازی برای پذیرش گولاگ‌های علمی، اردوگاه‌های کار اجباری برای خوک‌ها و جوجه‌ها، گسیل شکارچیان برای جستجو و نابودی.

درحالی‌که انسان‌های بی‌شماری از شکنجه یا کشتن حیوانات برای ورزش لذت می‌برند، چه به‌عنوان اعمال شکنجه‌ی شخصی یا در سفرهای گروهیِ کشتار مجاز اجتماعی مانند ماهیگیری یا شکار، اکثر مردم در این اردوگاه قرار نمی‌گیرند. آن‌ها نسبت به سایر حیوانات احساس خشم نمی‌کنند و نیازی به کشتن آن‌ها برای ورزش ندارند. در عوض، آن‌ها هیچ علاقه و اشتیاق خاصی نسبت به حیوانات دیگر ندارند. آن‌ها گونه‌پرستی را با انجام ندادن هیچ کاری انتخاب می‌کنند و در برابر سیستم کلیِ خشونتِ انسانی منفعل می‌مانند. همان‌طور که سارتر می‌گوید، یهودی‌ستیزانی وجود دارند که در واقع «از یهودیان متنفر نیستند». اما این واقعیت که آن‌ها از یهودیان متنفر نیستند به این معنی نیست که آن‌ها را دوست دارند:

درحالی که آن‌ها کمترین آسیبی به آنان نمی‌رسانند، دستی برای محافظت از آن‌ها در برابر خشونت بلند نمی‌کنند. آن‌ها چیزی نیستند؛ شخصیتی نیستند. از آنجاکه لازم است چیزی به نظر برسند، خود را به یک پژواک، یک زمزمه تبدیل می‌کنند و بدون اندیشیدن به شرارت - بدون اینکه به چیزی فکر کنند - به تکرار قواعد آموخته شده می‌پردازند که به آن‌ها حق ورود [به محافل اجتماعی نخبگان] را می‌دهد. (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۵۱-۵۰)

در این انفعال مردم عادی قبل از خشونت عادی شده، ریشه‌های نسل‌کشی و گونه‌پرستی نهفته است. بی‌تفاوتی نسبت به سرنوشت بی‌رحمانه‌ی دیگرانی که فراتر از بینش فرد قرار دارند، برخاسته از خودپرستی سخت‌گیرانه، روابط ما با حیوانات دیگر را فرا می‌گیرد، کسانی که زندگی یا مرگشان که توسط جامعه نامرئی شده، برای ما مانند هوا غیرقابل لمس می‌شود. درست است که در دسته‌بندی موجودات غیرانسانی به انواع طبقه‌بندی، برخی برای کشتن و برخی دیگر برای همراهی عاطفی، جامعه این امکان را برای افراد فراهم می‌کند که روابط متقابل یا عشق واقعی را با حیوانات دیگر ایجاد کنند. با این حال، درحالی که یک فرد ممکن است با پرندگی آسیب‌دیده‌ی خاصی احساس همدردی کند، حتی آن را در طی شب در یک جعبه همراه با مقداری غذا قرار دهد، اما ممکن نیست به حمایت از حیوانات آزمایشگاهی یا حیوانات دامداری‌های صنعتی «دستی بلند کند» و به رژیم غذایی خود متشکل از مرغ، اردک و سایر ماکیان با نگاه تردید بنگرد. او که در مورد شرایط وحشتناک حیواناتی که در سیستم دامداری گرفتار شده‌اند، تحت فشار قرار گرفته است، احتمالاً خواهد گفت: «البته این اشتباه است، بنابراین سعی می‌کنم تا زمانی که بتوانم گوشت حاصل از پرورش در فضای آزاد بخورم.» در همین راستا، دیگری ممکن است بگوید که «البته» مخالف با خشونت «غیرضروری» بر روی حیوانات در آزمایش‌های لوازم آرایشی است، اما با این حال «ضرورت» استفاده از حیوانات تغییر یافته‌ی ژنتیکی برای ساخت اعضای بدن انسان یا داروها را برای منفعت تجاری تأیید می‌کند و به دانشمندان «مسئول» در تعیین اینکه چه زمانی «چاره‌ای» جز «قربانی کردن» حیوانات ندارند اعتماد دارد. در هیچ موردی، فرد از نزدیک در مورد شرایط واقعی حیوانات در عملیات تغذیه‌ی متمرکز حیوانات (CAFOs)

یا آزمایشگاه‌ها اقدام به واکاوی نمی‌کند، مبدا این وحشت، عقاید قبلی او را متزلزل کند. همان‌طور که گفته می‌شود، هیچ‌کس به‌اندازه‌ی کسی که از دیدن امتناع می‌ورزد کور نیست یا به عبارت کلیشه‌ای دیگر، اگر چهل سعاد است، چهل ارادی کاملاً چیز دیگری است - همچون سعاد آن تماشاچی که می‌شنود همسایه‌اش به دست پلیس مخفی در نیمه‌شب برده می‌شود، اما باین‌حال به خواب آرامش برمی‌گردد، با این اطمینان به خود که مقامات «حتماً می‌دانند چه می‌کنند».

اصالت و آزادی

اگر من بر ویژگی‌های وجودی گونه‌پرستی تاکید کرده‌ام، نه‌تنها تاکید بر ویژگی‌های غیرمنطقی ان به‌عنوان مجموعه‌ای از تعهدات روان‌شناختی، بلکه تاکید بر راه‌هایی است که هویت انسانی مدرن با نفی حیوانیت به شیوه‌هایی که اساساً آزادی خود ما را درگیر و به خطر می‌اندازد، پیوند خورده است. گونه‌پرستی عریان چیزی نیست جز تلاش برای محو این آزادی با توخالی ساختن ساختاری در زندگی روزمره که از طریق آن ممکن است از مسئولیت‌های شخصی و جمعی خود فرار کنیم. سارتر یهودی‌ستیزی را ترس از وضعیت انسانی توصیف کرد. اما گونه‌پرستی ترسی عمیق‌تر و فراگیرتر از وضعیت انسانی را با فراهم کردن چاهی تهی‌نشدنی نشان می‌دهد که می‌توانیم دائماً از آن بهانه‌هایی بیرون بکشیم، تا از مسئولیت‌پذیری در قبال اینکه چه کسی هستیم و چه کسی ممکن است شویم اجتناب، اما انتخاب متفاوتی کنیم.

بنابراین، همان‌طور که گفتیم، ما گونه‌پرستی را انتخاب می‌کنیم، و بنابراین «بدترین حالت ممکن» برای خودمان. فروپاشی مفهومی خشونت‌آمیز همه‌ی موجودات دیگر درون مقوله‌ی متافیزیکی واحد «حیوان» منجر به از خودبیگانگی مضاعف می‌شود. در بیگانگی خود از سایر موجودات، ابتدا خود را با تحقیر آن بخش‌هایی از خودمان - ابعاد احساسی، محبت‌آمیز، حسی و شهودی وجودمان - که با نیازهای نظم ماشینی عاری از عاطفه سازگار نیست، از موجودیت تجسم‌یافته‌ی خود به‌عنوان حیوان بیگانه می‌کنیم. اما ما خود را از انسانیت خود نیز بیگانه می‌کنیم، تاجایی که از مسئولیت

چیزی که ممکن است از قضا تنها آزادیِ منحصر به فردی باشد که می‌توانیم به‌طور مشروع ادعای آن را داشته باشیم و به‌عنوان یک گونه از آن استفاده کنیم، خودداری می‌کنیم - یعنی آزادی خودداری از خشونت علیه موجودات دیگر. بدبختانه، ما با استفاده از آن به‌عنوان دلیلی برای به بردگی گرفتن سایر موجودات، معنای آزادیِ نوعی خود را کم‌ارزش و تباه می‌کنیم، گویی این آزادی، که در واقع فقط مسئولیتی است که بر دوش ماست، نه یک ویژگی یا فضیلت ارزش‌بخش، حکم متافیزیکیِ متعالی برای ارتکاب خشم علیه جوامع بی‌دفاع دیگران است. با گفتن اینکه هیچ «گزینه‌ای» نداریم جز کشتن و مصرف حیوانات، از مسئولیت مشارکت خود در این وحشت خودداری و آن ادعای خود را مبنی بر اینکه تنها گونه‌ای هستیم که قادر به قضاوت مستقل است، تضعیف می‌کنیم.

در اینجا می‌توانیم مکث کنیم و بپرسیم که چرا یک موجود عاقل با میل و رغبت، شکلی از زندگی متمدانه را بر اساس قساوت و خشونت جمعی انتخاب می‌کند، نه اخلاق شفقت. چرا ما بدون انتخاب به‌گزینش خود ادامه می‌دهیم و تعالی خود را انکار می‌کنیم حتی در حالی که آن را نشان می‌دهیم؟ چرا بسیاری از ما باید در مواجهه با استدلال‌های بهتر، از هر فرصتی که به ما داده می‌شود تا از کنترل تمامیت‌خواه خود بر موجودات دیگر چشم‌پوشی کنیم، خودداری می‌کنیم؟ چنین پرسش‌هایی هیچ پاسخ آماده‌ای ندارند. وسوسه‌انگیز خواهد بود که به‌سادگی پاسخ دهیم که وضعیت انسانی مشروط به پوچی و ابهامی است که ریشه در خودفریبی دارد، باین‌حال، پاسخ دادن با تصور خودفریبی گونه‌پرستی به‌عنوان امری اجتناب‌ناپذیر، به‌معنای سقوط در خودفریبی خود است. در حالی که ما هرگز نمی‌توانیم به‌طور کامل از خودفریبی اجتناب کنیم، سارتر به‌درستی معتقد است که می‌توانیم و باید تا آنجا که ممکن است برای صداقت خود تلاش کنیم. او معتقد بود که با رویارویی با خود و بررسی انگیزه‌هایمان، ممکن است به «اصالت» یا همسانی و تطابق بین افکار و اعمالمان، بین خود و حقیقت دست یابیم. چنین اصالتی شرط آزادی واقعی است، زیرا بدون ارتباط اصیل با اعمال خود، نه خودشناسی واقعی وجود دارد و نه عمل اخلاقی.

با توجه به این امر، چیزی که من گفتم به معنای این نیست که جامعه نمی‌تواند نسبتی کم‌وبیش با حقیقت داشته باشد. برعکس، ما باید از «رژیم‌های» تاریخی متفاوت

خودفریبی صحبت کنیم، نظام‌های خودفریبی اجتماعی که پیچیدگی و ثابت بودن آن‌ها متناسب با برجسته‌بودن نقدهایی است که علیه نظام صورت گرفته است. این امر باید کمی خوش‌بینی محتاطانه به ما بدهد. از آنجایی که دامداری با هزینه‌های فزاینده‌ای برای زیست‌کره ادامه می‌یابد، حتی تاحدی که آینده‌ی پروژه‌ی انسانی را به خطر می‌اندازد، گونه‌پرستی ممکن است به تجربه‌ی چیزی شبیه بحران مشروعیت نزدیک شود. بنابراین، ما باید از هر فرصتی که در اختیار داریم استفاده کنیم تا جامعه را به مقابله با تباه‌کاری‌هایش سوق دهیم و تصور جدیدی از معنای انسان بودن ایجاد کنیم. این به‌تئهایی جسارت زیادی می‌خواهد. همان‌طور که سارتر می‌نویسد: «اصالت... عبارت است از داشتن آگاهی واقعی و شفاف از موقعیت، به عهده گرفتن مسئولیت‌ها و خطرات ناشی از آن، پذیرش آن با غرور یا سرافکندگی، گاهی در وحشت یا نفرت... بدون شک اصالت نیازمند شجاعت بسیار و چیزی بیش از شجاعت است.» (سارتر، ۱۹۹۵، ص ۹۰، تأکید در اصل).

باین‌حال همان‌طور که در ابتدای این مقاله تأکید کردم، آگاهی ما از وضعیت نه‌تنها توسط نخبگان قدرتمندی که از صنایع حیوانی سود می‌برند، بلکه توسط خود ما نیز مسدود شده است. ترس از خودشناسی زمینه‌ای است که گونه‌پرستی هر روز سیستم فکری فاسد خود را بر آن بنا می‌کند. و متأسفانه از زمان‌های باستان می‌دانیم که تعداد کمی از ما در عمل این پند سقراط را می‌پذیریم که «زندگی‌سنجیده ارزش زیستن ندارد». در عوض، مانند سایر حیوانات، ما عمدتاً بر اساس عادت زندگی می‌کنیم، و بیشتر نگران پذیرش جامعه‌ی خود و پذیرفته شدن توسط آن هستیم تا اینکه خودمان یا ارزش‌هایمان را در معرض نور قاطع عقل قرار دهیم، مگر در مواردی که مجبور به انجام این کار شویم. ما با سایر موجودات در یک محافظه‌کاری ذاتی شریک هستیم، یک رخوت و سکون، و در مجموع، تمایل به تعدیل انتظارات خود برای اجتناب از ریسک کردن بیش از حد. باین‌حال، اگر مورد خاصی برای استثنایی بودن انسان وجود داشته باشد، در اینجاست - در امکان و ضرورت غلبه‌ی خود بر عادت به‌منظور پرورش خودآگاهی واقعی. زیرا درحالی‌که سایر گونه‌ها ممکن است خودفریبی را تجربه کنند، اما این خودفریبی، صرفاً برای هومو ساپینس، و نه هیچ‌کس، نه‌تنها افق زندگی را

تشکیل می‌دهد، بلکه بزرگترین تهدید برای زندگی او است. به‌نحوی، کسانی از ما که به دنبال راه دیگری هستند، باید خودفریبی نسبت به حیواناتِ هم‌تا و مستولیت آزادی را بپذیریم که این امر بیش از اعمال قدرت و سلطه از ما می‌طلبد. در این راه، واقعاً، ما «چاره‌ای نداریم».

^۱ به گفته‌ی دیوید نایبرت، «ستم [بر حیوانات] اساساً ناشی از منافع اقتصادی و منافع نخبان است» (نایبرت، ۲۰۰۲، ص ۱۹۷). کارول آدامز و جوزفین دونوان (۱۹۹۵) گونه‌پرستی را عمدتاً به‌عنوان تجلی مردسالاری تحلیل کرده‌اند.

^۲ این تصور که انسان‌ها ممکن است به‌خودی‌خود یک طبقه را تشکیل دهند با این واقعیت که آزادی حیوانات به‌طور سیستماتیک از گفتمان‌های چپ حذف شده است، تقویت می‌شود، که همچنان آن را از سپهر اهداف عدالت اجتماعی خارج می‌کند. سوسیالیست‌ها اکنون حداقل به مدت ۱۵۰ سال از نقد حقوق حیوانات آگاه بوده‌اند، اما تا به امروز، حتی یک نشریه‌ی چپ‌گرا در آمریکای شمالی دیدگاه حقوق حیوانات را اتخاذ نکرده است. در همین حال، موضوعات حیوانات از جلسات و کنفرانس‌های چپ حذف شده است. بخش عمده‌ای از طرح ادعای فمینیستی برای حقوق حیوانات محدود به تعداد انگشت‌شماری از نظریه‌پردازان عمدتاً نادیده گرفته شده است، درحالی‌که منتقدان برجسته و مشهور چپ-فمینیست، مانند مارگارت اتوود (۲۰۰۴) و باربارا کینگسولور (۲۰۰۸)، به‌شدت از گوشت‌خواری به‌عنوان «طبیعی» و درست دفاع می‌کنند- ضمن آنکه در آثار پرفروش ملی گیاه‌خواران را مسخره می‌کنند. درحالی‌که ما ممکن است معتقد باشیم که یک جامعه‌ی سوسیالیستی و فمینیستی «حقیقی» لزوماً لغوگرا خواهد بود، بنابراین باید در اینکه اکثریت بزرگ منتقدان چپ و فمینیست همچنان به مخالفت با حقوق حیوانات ادامه می‌دهند تردید داشته باشیم،

^۳ او گفت: «پرنده‌گان دوست ندارند وارونه آویزان شوند. «اگر به سیستم اتاق [گاز] بروید، از شر شرایط استرس‌زا خلاص می‌شوید. مردم قرار نیست جوجه‌های مرده را شکنجه کنند» (Tell your story, 2012).

منابع

Adams, C., & Donovan, J. (Eds.) (VW). *Animals and women*. Durham, NC: Duke University Press.

Atwood, M. (2004). *Oryx and Crake*. New York: Random House.

Jagerskog, A., and Jonch Clausen, T. (Eds). (2012). *Feeding a thirsty world—*

Challenges and opportunities for a water and food secure future. Report no. 31. Stockholm: Stockholm International Water Institute.

Keith, L. (2009). *The vegetarian myth.* Berkeley, CA: PM Press.

Kingsolver, B. (2008). *Animal, vegetable, miracle.* New York: Harper Perennial.

Lynch, M.. (1988). Sacrifice and the transformation of the animal body into a scientific object: Laboratory culture and ritual practice in the neurosciences. *Social Studies of Science*, 18, 256-89.

McCaulou, L. R. (2012). *The call of the mild: Learning to hunt my own dinner.* New York: Grand Central/Hatchette.

Nibert, D. (2002). *Animal rights/Human rights.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Patterson, C. (2002). *Eternal Treblinka: Our treatment of animals and the Holocaust.* New York: Lantern Books.

Pollan, M. (2007). *The omnivore's dilemma.* New York: Penguin.

Rodale, R. (1981). *Our next frontier: A personal guide for tomorrow's lifestyle.* Emmaus, PA: Rodale Press.

Sanbonmatsu, J. (2011, August 16). "Blood and Soil": Licrre Keith, Michael Pollan, and the trouble with locavore politics. Znet. Retrieved from www.zcommunications.org/blood-and-soil-licrre-keith-michael-pollan-and-the-trouble-with-locavore-politics-by-john-sanbonmatsu

Sartre, J.-P. (1993). *Essays in existentialism.* New York: Kensington.

Sartre, J.-P. (1995). *Anti-Semite and Jew.* New York: Shocken.

Sartre, J.-P. (2002). *Being and Nothingness.* Excerpted in D. Moran & T. Mooney (Eds.), *The Phenomenology Reader* (pp. 408-420). New York: Routledge.

Tell your story but keep it real. (2012, June 1). *Canadian Cattlemen: The Beef Magazine.* Retrieved from <http://www.canadiancattlemen.ca/news/tell-your-story-but-keep-it-real-grandin/1001428011/>

Weaver, J. (2012). *Locavore adventures: One chef's slow food journey.* Rutgers, NJ: Rivergate/Rutgers University Press.