

Bioethica

Vol 2, No 1 (2016)

Bioethica



Humanity, Future Generations and Bioethics

Κώστας Ν. Κουκουζέλης (Kostas N. Koukouzelis)

doi: [10.12681/bioeth.19660](https://doi.org/10.12681/bioeth.19660)

To cite this article:

Κουκουζέλης (Kostas N. Koukouzelis) K. N. (2016). Humanity, Future Generations and Bioethics. *Bioethica*, 2(1), 5–15.
<https://doi.org/10.12681/bioeth.19660>

Πρωτότυπη Εργασία

Ανθρωπότητα, Μελλοντικές Γενεές και Βιοηθική

Κώστας Ν. Κουκουζέλης

Επ. Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών, Πανεπιστήμιο Κρήτης



koukouze@uoc.gr

Περίληψη

Το ηθικό *status* των μελλόντων προσώπων και κατ' επέκταση των μελλοντικών γενεών είναι ένα από τα σημαντικά θέματα συζήτησης στην βιοηθική, ειδικά στην περιβαλλοντική βιοηθική. Υφίσταται έντονος σκεπτικισμός για το εάν οι μελλοντικές γενεές έχουν δικαιώματα ή εμείς έχουμε καθήκοντα και τι είδους απέναντί τους. Το ερώτημα όμως που θέτει και πραγματεύεται το παρόν δοκίμιο είναι ένα ερώτημα πρότερο: διατηρούμε κάποιο ενδιαφέρον για την ύπαρξη μελλοντικών γενεών, για το εάν η ανθρωπότητα θα συνεχίσει να υπάρχει ή όχι, και πού έγκειται αυτό το ενδιαφέρον; Υποστηρίζεται ότι είμαστε, με μία έννοια, εξαρτημένοι από τη ζωή των μελλοντικών γενεών με έναν τρόπο που δεν είμαστε από τη διατήρηση της ατομικής μας ύπαρξης, διότι η ύπαρξη της ανθρωπότητας στο μέλλον μας κάνει να δίνουμε αξία σε κάποια πράγματα στην ζωή μας τώρα. Εξετάζοντας τρεις ενστάσεις σε αυτό το επιχείρημα υποστηρίζω ότι η ύπαρξη των μελλοντικών γενεών είναι στοιχείο που νοσηματοδοτεί την πράξη, το ενδιαφέρον μας γι' αυτές έχει χαρακτήρα εξισωτικό και δεν αναφέρεται στην ευημερία, αλλά στην ικανότητα σκοποθεσίας, ενώ πηγάζει από την ίδια την πρακτική ορθολογικότητα.

Humanity, Future Generations and Bioethics

Kostas N. Koukouzelis

As. Professor, Department of Philosophy and Social Studies, University of Crete

Abstract

The moral status of future persons and future generations is one of the pertinent issues under discussion in bioethics and in particular environmental bioethics. There is, indeed, a vast skepticism on whether future generations have rights or whether we have duties towards them and of what kind. However, the main question, which the present essay puts forward, comes at a prior point. Do we have an interest in whether future generations will exist after all or whether humanity will continue to exist and what kind of interest is this? It is argued that we are in a sense dependent on future generations' existence in a way we are not dependent on the continuation of our individual lives. This is because humanity's existence into the future makes us value certain things and practices in our lives now, indeed it conditions valuing. After evaluating three objections to the aforementioned argument, I argue that our interest in the existence of future generations is something crucial for how human practical rationality and action works, it has an egalitarian nature, but does not involve future generations' welfare. It finally stems from practical rationality itself.

1. Μέλλον και Βιοηθική

Η σχέση της διάστασης του μέλλοντος με την βιοηθική δεν είναι ούτε αυτονόητη, ούτε εύκολα προσδιορίσιμη. Πτυχές αυτής της σχέσης εμφανίζονται σε επιμέρους ζητήματα, όπως αυτά της αναπαραγωγής και αναπαραγωγικής ελευθερίας, το ερώτημα αν μπορούμε να μιλάμε για *μέλλοντα* πρόσωπα σε ό,τι αφορά τις αμβλώσεις, αλλά και την ηθική του πληθυσμού με τον έλεγχο των γεννήσεων. Εξίσου σημαντικό ζήτημα εγείρεται σε σχέση με τις μελλοντικές γενεές. Οι μελλοντικές γενεές και η προστασία τους από πιθανές βλάβες αποτελεί ένα από τα προβλήματα της περιβαλλοντικής ηθικής στην προσπάθεια θεμελίωσης των καθηκόντων περί προστασίας του περιβάλλοντος. Έχουμε καθήκοντα προς αυτές; Είναι αυτά ηθικά καθήκοντα ή και καθήκοντα δικαιοσύνης; Έχουν δικαιώματα τα μέλλοντα πρόσωπα από τώρα;

Σε αυτού του είδους τα επιμέρους ερωτήματα υφίσταται ένας διάχυτος σκεπτικισμός σε πολλές εκδοχές: 1. τα μέλλοντα πρόσωπα δεν έχουν από τώρα δικαιώματα, διότι δεν δύνανται να αποτελέσουν *πρόσωπα* έως ότου γεννηθούν ζωντανά. 2. Δεν έχουμε καθήκοντα για πρόσωπα που δεν γνωρίζουμε την ταυτότητά τους, άρα και τα συμφέροντα που θα έχουν στο μέλλον, αν και γνωρίζουμε ότι αυτά θα έχουν κάποια ζωτικά συμφέροντα, 3. Δεν δύναται να προξενήσουμε βλάβες σε αυτά, αφού η όποια δικιά μας συμπεριφορά *σε παρόντα χρόνο* θα προκαλέσει την γέννηση ιδιαίτερων και διαφορετικών ως προς την ταυτότητά τους ανθρωπίνων όντων, που δεν θα είχαν γεννηθεί με την συγκεκριμένη ταυτότητά τους αν ακολουθούσαμε μια διαφορετική συμπεριφορά ή πολιτική. Ακόμη δηλαδή και αν ακολουθήσουμε μια πολιτική επιβαρυντική για το περιβάλλον δεν μπορούμε να πούμε ότι θα έχουμε βλάψει κάποιον στο μέλλον, αφού αυτός χρωστά την συγκεκριμένη του ταυτότητα και ύπαρξη ακριβώς σε αυτή την πολιτική, αφού αν είχαμε ακολουθήσει κάποια άλλη, αυτά *τα ίδια*

με τη συγκεκριμένη ταυτότητά τους μπορεί να μην υπήρχαν.¹

Τα ερωτήματα αυτά είναι αρκετά σημαντικά, αλλά δεν θα με απασχολήσουν στην παρούσα φάση παρά μόνο ίσως εμμέσως.² Δεν συμμερίζομαι αυτού του είδους τον σκεπτικισμό αφού για τις δεοντοκρατικού τύπου θεωρίες οι ηθικές επιταγές επεκτείνονται απροβλημάτιστα και στο μέλλον.³ Αυτό που θα ήθελα εδώ να παρουσιάσω είναι ένας πιο ριζικός σκεπτικισμός, που αφορά ένα ερώτημα που ίσως προηγείται. Δεν αμφισβητεί μονάχα την ύπαρξη και θεμελίωση δικαιωμάτων και καθηκόντων ή δικαϊκών υποχρεώσεων, αλλά την ίδια την ύπαρξη των μελλοντικών γενεών, το ίδιο το ενδιαφέρον μας γι' αυτές, ως *ενδιαφέρον του πρακτικού λόγου*. Τι έχουν κάνει αυτές ή τι μπορούν να κάνουν *για εμάς* αυτές στο παρόν, παραφράζοντας τον τίτλο ενός δημοφιλούς άρθρου; Ενώ εμείς μπορούμε με πολλούς τρόπους να επηρεάσουμε τις ζωές τους, ακόμη και την ύπαρξή τους δεν υφίσταται κανενός είδους αμοιβαιότητα ή αλληλεξάρτηση, ειδικά με τις σε απώτερο χρόνο μελλοντικές γενεές.⁴ Ο σκεπτικισμός αυτός φαίνεται βέβαια, πρέπει να παραδεχθεί κανείς, κάπως παράλογος και αυτό γιατί δείχνει η παρουσία των μελλοντικών γενεών ή αλλιώς της ανθρωπότητας, σε ένα τουλάχιστον επίπεδο, θεωρείται δεδομένη. Είναι

¹ Για το πρόβλημα αυτό, το οποίο έχει ονομαστεί ως πρόβλημα της «ελλείπουσας ταυτότητας» (the 'non-identity' problem) βλ. Parfit D. *Reasons and Persons*. Clarendon Press, Oxford, 1987.

² Δεν θα με απασχολήσει το αν τα μέλλοντα έχουν δικαιώματα, αν και αντλούνται συμπεράσματα σχετικά με το αν έχουμε εμείς καθήκοντα προς αυτά. Για την συζήτηση περί δικαιωμάτων βλ. αντί άλλων Παιονίδης Φ. Τα ηθικά δικαιώματα των μελλοντικών γενεών. Σε: Υπέρ του δέοντος. Εκκρεμές, Αθήνα, 200:115-135, Gosseries A. On Future Generations' Future Rights. *The Journal of Political Philosophy* 2008, 16: 446-474.

³ Βλ. αντί άλλων Σούρλας Π. Μέλλοντα Πρόσωπα. *Επιθεώρηση Βιοηθικής* 2007-2008, I: 58-76.

⁴ Heilbroner R. What Has Posterity Ever Done For Me? In: Pojman LP, Pojman P. (ed) *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*. Thompson, 5th edition, 2008.

όμως δεδομένο κάτι τέτοιο και με ποιον τρόπο; Το είδος αυτό του σκεπτικισμού στο οποίο αναφέρομαι αποδεικνύει όχι μονάχα ότι κάτι τέτοιο δεν είναι δεδομένο για κάποιους, αλλά και στον βαθμό που είναι δεδομένο για κάποιους άλλους ο *αναστοχασμός* σε σχέση με τους λόγους που κάτι τέτοιο γίνεται είναι ανεπαρκής. Πόσω μάλλον όταν φαινόμενα όπως η κλιματική αλλαγή απειλούν ριζικά το μέλλον της ίδιας της ανθρωπότητας.

Το ερώτημα που θα μας απασχολήσει είναι το ακόλουθο: υφίσταται κάποιου είδους ενδιαφέρον - αν όχι ηθικό καθήκον - για την ύπαρξη των μελλοντικών γενεών; Για το εάν η ανθρωπότητα θα συνεχίσει να υπάρχει ή όχι, και πού μπορεί να έγκειται αυτό το ενδιαφέρον;

Θα ήθελα να εξετάσω αυτό το συγκεκριμένο ερώτημα σε σχέση με ένα σχετικά πρόσφατα δημοσιευμένο βιβλίο, αυτό του Samuel Scheffler, *Death and the Afterlife (Θάνατος και Μεταθανάτια Ζωή)*.⁵ Νομίζω ότι ανοίγει ή και ανανεώνει μια συζήτηση που δεν βρίσκεται στο προσκήνιο του φιλοσοφικού στοχασμού, της βιολογίας και θα έλεγα και της βιοηθικής.

2. Το επιχείρημα του Scheffler

Ο Samuel Scheffler θέτει κάποια υποθετικά σενάρια υπόψη μας ασκώντας την *ηθική μας φαντασία*. Ας υποθέσουμε κατ' αυτόν δύο σενάρια. Σύμφωνα με το σενάριο Α μια ολοκληρωτική καταστροφή είναι προ των πυλών εξαιτίας της πρόσκρουσης ενός αστεροειδή με τον πλανήτη γη, η οποία θα συμβεί 30 χρόνια μετά τον θάνατό μας από φυσικά αίτια. Σύμφωνα με το σενάριο Β οι άνθρωποι, εξαιτίας μιας επιδημίας, θα πάνσουν να τεκνοποιούν, συνεπώς η ανθρωπότητα αργά αλλά σταθερά θα αρχίσει να εξαφανίζεται. Το σενάριο Β ο Scheffler το δανείζεται από το βιβλίο της P.D. James, *Τα παιδιά των ανθρώπων*, το οποίο έχει κιόλας γυριστεί ως κινηματογραφική ταινία από τον Μεξικανό σκηνοθέτη Alfonso Cuarón. Μια εναλλακτική στο σενάριο

Β θα μπορούσε να είναι και η εξής εκδοχή. Αν υποθέσουμε ότι η άμβλωση γίνεται νόμιμη και είναι διαθέσιμη ως ελεύθερη επιλογή παντού και κάθε γυναίκα, για τους δικούς της λόγους που δεν εξετάζουμε, επέλεγε να μην τεκνοποιεί. Το αποτέλεσμα και στα τρία σενάρια θα ήταν η εξαφάνιση του ανθρώπινου είδους, δηλαδή της ανθρωπότητας.⁶

Μια σειρά από διαισθητικές αντιδράσεις θα ήταν πολύ πιθανές σε μας. Οι αντιδράσεις μας θα ήταν αντιδράσεις που στο σενάριο Α θα μπορούσαν να συμπεριλαμβάνουν αμηχανία και φόβο για την εξαφάνιση της ατομικής μας ύπαρξης, αλλά και των αγαπημένων μας, μια αντίδραση δικαιολογημένη, αλλά και διαχειρίσιμη μιας και ούτως ή άλλως είναι γεγονός ότι η ατομική ύπαρξη έχει ένα συγκεκριμένο χρονικό βεληνικές. Στην δεύτερη περίπτωση δεν θα είχαμε μια πρόωρη εξαφάνιση της ατομικής ύπαρξης, αλλά μια προοδευτική εξαφάνιση των μελλοντικών γενεών. Το ίδιο βεβαίως θα συνέβαινε και στο τρίτο σενάριο. Στο δεύτερο και τρίτο σενάριο θα εξαφανιζόταν μονάχα η ανθρωπότητα και όχι όλη η ζωή στον πλανήτη. Η συνήθης αντιμετώπιση τέτοιων σεναρίων, σε παρόμοιες περιπτώσεις, αφορά την πρόκληση βλάβης στις μελλοντικές γενεές, με τις θεωρίες να ερίζουν σχετικά με το αν έχουμε και τι είδους *καθήκοντα* προς τις μελλοντικές γενεές, ιδίως ως προς το εάν η εξαφάνιση της ανθρωπότητας οφείλεται σε ανθρωπογενείς παράγοντες, αλλά και αν οι μελλοντικοί άνθρωποι, διαθέτουν ή όχι από τώρα, δικαιώματα.

Η προοπτική της πραγμάτευσης του θέματος αλλάζει εδώ με τον Scheffler. Για τον Scheffler η εξαφάνιση της ανθρωπότητας θα ήταν προβληματική και ίσως καταστροφική για την ίδια την ύπαρξή μας *τώρα*. Η προοπτική της απουσίας μιας μεταθανάτιας συλλογικής και όχι απλώς ατομικής ζωής θα σήμαινε ότι μια σειρά από δραστηριότητες που έχουν αξία για εμάς τώρα, θα έχαναν την σημασία τους. Η αντίδρασή μας σε αυτή την προοπτική, μια αντίδραση κατάθλι-

⁵ Scheffler S. *Death and the Afterlife*. Tanner Lectures with commentaries by Wolf S, Frankfurt H, Shiffrin S, Kolodny N. Oxford University Press, Oxford, 2013. Οι παραπομπές στις σελίδες του βιβλίου γίνονται μέσα σε αγκύλες εντός του κειμένου.

⁶ Χρησιμοποιώ τους δύο όρους προς το παρόν για να δηλώσω το ίδιο, αν και στη συνέχεια ελπίζω να γίνει φανερό ότι η ανθρωπότητα δεν αναφέρεται στο άθροισμα ατόμων ενός βιολογικού είδους, αλλά σε συγκεκριμένο χαρακτηριστικό.

ψης και απουσίας νοήματος θα κυριαρχούσε στις ζωές μας. Τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Scheffler είναι βεβαίως συγκεκριμένα. Για παράδειγμα, η δραστηριότητα ενός ερευνητή που ερευνά την θεραπεία του καρκίνου θα έχανε το νόημά της υπό την προοπτική των παραπάνω σεναρίων και αυτό διότι θα ήταν μια δραστηριότητα που δεν θα ολοκληρωνόταν ή που δεν θα ωφελούσε κανέναν. Το ίδιο θα ίσχυε όμως και για σχέδια που στόχο έχουν την βελτίωση των κοινωνικών και πολιτικών μας θεσμών, αλλά και την προστασία του περιβάλλοντος.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα τα δυστοπικά αυτά σενάρια αποκαλύπτουν κάποια ενδιαφέροντα στοιχεία:

1. Ότι δεν μας ενδιαφέρει μονάχα η δικιά μας εμπειρία, αλλά και πράγματα που την υπερβαίνουν, δηλαδή αν, ακόμη και αν εμείς οι ίδιοι δεν είμαστε πια εν ζωή, θα συνεχίσει να υπάρχει η ανθρωπότητα στο μέλλον. Κάποιος θα μπορούσε να ισχυριστεί εδώ ότι είναι η προοπτική αυτή που μας κάνει να αισθανόμαστε έτσι και αυτή η αγωνία θα είναι μέρος της εμπειρίας μας. Αυτό όμως που τελικά μετρά δεν είναι η αγωνία αυτή, αλλά το προβλεπόμενο μακρινό γεγονός που προκαλεί τα αισθήματα της κατάθλιψης και της έλλειψης νοήματος. Γιατί αν δεν μας ενδιέφερε αυτό το γεγονός τότε δεν θα είχαμε καν ως αποτέλεσμα την απουσία νοήματος. Ας προσέξουμε ότι τα παραδείγματα αυτά δεν αφορούν κάποιου είδους εργαλειακή ορθολογικότητα. Σίγουρα δεν είναι αναπάντεχο το να εγκαταλείψει κάποιος τους στόχους του αν συνειδητοποιήσει ότι αυτοί δεν πρόκειται να πραγματοποιθούν. Αυτό όμως που έχει φιλοσοφικό ενδιαφέρον είναι ότι οι άνθρωποι βρίσκουν νόημα στο να θέτουν σκοπούς οι οποίοι θα πραγματοποιούν, αν ποτέ πραγματοποιούν, πολύ μετά τον δικό τους θάνατο, δηλαδή την εξαφάνιση της δικής τους ατομικής ύπαρξης.
2. Το ενδιαφέρον μας αυτό για το μέλλον της ανθρωπότητας ίσως μας λέει και κάποια πράγματα για τη φύση και τα όρια του εγωισμού και του ατομικισμού. Με μία έννοια δείχνουμε να ενδιαφερόμαστε περισσότερο για την ύπαρξη μελλοντικών γενεών, δηλαδή ανθρώπων που δεν θα γνωρίσουμε ποτέ παρά για την ατομική μας επιβίωση ή την

επιβίωση αυτών που αγαπάμε. Η απουσία νοήματος θα επιδρούσε και σε ανθρώπους που δεν αφήνουν οι ίδιοι απογόνους. Αυτό που το επιχείρημα προσπαθεί να δείξει δεν είναι ότι οι άνθρωποι είναι αλτρουϊστές, αλλά ότι με έναν τρόπο η τύχη άλλων ανθρώπων και μάλιστα άγνωστων και μελλοντικών δεν τους είναι αδιάφορη.⁷

3. Ότι στον βαθμό που αισθανόμαστε άβολα και μας ενδιαφέρει η συνέχιση της ανθρωπότητας, αυτό δεν συμβαίνει για συνεπειοκρατικούς λόγους. Δηλαδή δεν συμβαίνει απλώς επειδή στην ζυγαριά των συνεπειών οι αγαθές συνέπειες είναι περισσότερες από τις καταστροφικές - θα μπορούσαμε δηλαδή να σκεφτούμε ότι το τέλος της ανθρωπότητας θα σήμαινε και το τέλος της δυστυχίας, των πολέμων ή ακόμη και το τέλος της ανθρωπογενούς καταστροφής της φύσης. Παρόλα αυτά η ανθρωπότητα έχει έναν *αυτοτελή* λόγο να συνεχίσει να υπάρχει.
4. Επιθυμούμε κάποια πράγματα στα οποία δίνουμε αξία να διατηρηθούν και στο μέλλον, υποδεικνύοντας μια μορφή συντηρητισμού, προσωποποιώντας την σχέση μας με αυτό. Όταν δίνουμε αξία σε κάποια πράγματα θέλουμε αυτά ταυτόχρονα να διατηρηθούν και στο μέλλον. Ο Scheffler μιλά για την διατήρηση των παραδόσεων και των πρακτικών μας, ανάμεσα σε άλλα, ξέρουμε όμως ότι αυτές αλλάζουν και μετασχηματίζονται.

Με λίγα λόγια φαίνεται ότι είμαστε με μία έννοια *εξαρτημένοι* από την ζωή των μελλοντικών γενεών με έναν τρόπο που δεν είμαστε από την διατήρηση της ατομικής μας ύπαρξης, το προβλεπόμενο τέλος της οποίας δεν υποσκάπτει το ίδιο το γεγονός ότι δίνουμε αξία σε κάποια πράγματα στην ζωή μας *τώρα*.

⁷ Μήπως αυτό παραμένει εγωιστική συμπεριφορά, αφού η ύπαρξη της ανθρωπότητας έχει το ρόλο του να αποτελεί μέρος της δικιάς μας στενά εννοούμενης αξίας που δίνουμε στα πράγματα; Δεν συμφωνώ με αυτή την ένσταση, αλλά νομίζω ότι η χρήση ενός τέτοιου χαρακτηρισμού παραμορφώνει την συμπεριφορά μας αυτή. Δεν θα χαρακτηρίζαμε εγωιστικό τον θρήνο ενός ανθρώπου για κάποιο δικό του πρόσωπο που ο ίδιος έχασε πρόωρα, ούτε βεβαίως θα το βλέπαμε ως σημάδι αλτρουισμού.

ρα. Ο Scheffler προχωρά όμως ακόμη παραπέρα. Χρειαζόμαστε την ανθρωπότητα να έχει μέλλον έτσι ώστε η ίδια η ιδέα ότι κάποια πράγματα έχουν αξία να ενταχθεί στο εννοιολογικό μας οπλοστάσιο. Υπάρχουν βεβαίως και άλλα πράγματα που είναι αιτιακώς απαραίτητα για να έχουν οι δραστηριότητές μας αξία για εμάς τώρα. Π.χ. η ύπαρξη καθαρού οξυγόνου στην ατμόσφαιρα είναι αιτιακώς απαραίτητη, διότι δίχως αυτό τίποτε δεν θα είχε αξία καθώς απλώς δεν θα παραμέναμε ζωντανοί. Όμως, σε αντίθεση με την ύπαρξη οξυγόνου η συνέχιση της ανθρωπίνης ζωής στον πλανήτη δεν είναι αιτιακώς απαραίτητη - δεν θα επέρχονταν ο βιολογικός θάνατος των πάντων αν δεν συνεχιστεί το ανθρώπινο είδος - αλλά λόγος για να έχουν κάποια πράγματα αξία για εμάς τώρα.

Το επιχείρημα του Scheffler είναι, κατά τη γνώμη μου, προκλητικό, αν και δεν είναι καθαρό πού έγκειται ακριβώς η πρόκληση, ενώ δεν είναι ανάγκη να συμφωνήσει κάποιος με όλες τις διαπιστώσεις ή την ίδια την μεθοδολογία του. Στον χώρο που έχω θα καταγράψω κάποιες πιθανές ενστάσεις προσπαθώντας να ξεδιαλύνω με ποιον τρόπο, έχει, κατά τη γνώμη μου, ενδιαφέρον.

1. *Η ένσταση της αναπόφευκτης έκλειψης της ανθρωπότητας*: Άραγε, δεν γνωρίζουμε ήδη ότι η ανθρωπότητα θα εκλείψει κάποια στιγμή και παρόλα αυτά συνεχίζουμε να δίνουμε αξία στις δραστηριότητές μας; Ο Scheffler δανείζεται μια σκηνή από την ταινία του Woody Allen, *Annie Hall*. Ο Alvy Singer, χαρακτήρας της ταινίας, στην ηλικία των 9 ετών οδηγείται από την μητέρα του στον γιατρό. Ο Alvy αρνείται να κάνει τα μαθήματά του στο σχολείο διότι πιστεύει, όπως λέει, ότι το σύμπαν διαστέλλεται. Εξηγώντας την άρνησή του να κάνει το καθήκον του, λέει ότι το σύμπαν είναι τα πάντα και αν διαστέλλεται συνεχώς κάποια μέρα θα καταρρεύσει και αυτό θα είναι το τέλος των πάντων. Ο γιατρός διαβεβαιώνει τον Alvy ότι μια τέτοια εξέλιξη θα χρειαστεί ίσως δισεκατομμύρια χρόνια και άρα είναι παράλο-

γο να μην επιθυμεί να κάνει τα μαθήματα του σχολείου εξαιτίας αυτού.⁸

Ο γιατρός έχει δίκιο. Έχει δίκιο όμως διότι η ανθρωπίνη νόηση ίσως αδυνατεί ακόμη και να συλλάβει ένα τέτοιο χρονικό βεληνεκές. Αν όμως επιστρέψουμε στο σενάριο Α, δηλαδή στο ότι μετά από 30 χρόνια η ανθρωπότητα θα εκλείψει λόγω της πρόσκρουσης με τον αστεροειδή, μήπως η αντίδραση του Alvy δικαιολογείται; Για το ζήτημα του εάν γνωρίζουμε ή όχι ότι το σύμπαν θα εξαφανιστεί ή ότι η ανθρωπότητα ως βιολογικό είδος θα εξαφανιστεί μπορούν να ειπωθούν αρκετά. Θα έλεγα όμως ότι για το επιχείρημα του ρόλου που διατηρεί το μέλλον της ανθρωπότητας εδώ είναι μάλλον *δίχως* πραγματικό αντίκρισμα το εάν γνωρίζουμε - μέσω της επιστημονικής πρόβλεψης - ότι θα υπάρχει μια συλλογική μεταθανάτια ζωή. Νομίζω ότι η τελευταία είναι συνδεδεμένη με μας ανεξάρτητα από το εάν όντως θα υπάρξει ή όχι. Το ότι δίνουμε αξία σε κάποια πράγματα τώρα εξαρτάται από την προοπτική ενός μέλλοντος της ανθρωπότητας. Γιατί όμως;

2. *Η δαρβινική ένσταση*: Γιατί να μην πούμε ότι είμαστε απλώς προγραμματισμένοι από τη φύση για την επιβίωση του ανθρώπινου είδους και αυτό εξηγεί το ενδιαφέρον μας για την ύπαρξη μελλοντικών γενεών; Η φυσική επιλογή είναι αυτή που μας έχει δώσει αυτές τις επιθυμίες. Αυτές οι επιθυμίες, αλλά και η επιθυμία μας για προσωποποίηση της σχέσης μας με το μέλλον και το να βλέπουμε τον εαυτό μας ως αναπόσπαστο μέρος μιας εξελικτικής ανθρώπινης ιστορίας είναι εκδοχές της ενστικτώδους επιθυμίας

⁸ Αλλά ακόμη και αν ο πλανήτης χρειάζεται δισεκατομμύρια χρόνια θα πρέπει να περιμένουμε ότι η εξαφάνιση του ανθρώπινου είδους θα έλθει πολύ νωρίτερα. Ο βιολόγος Ernst Mayr υποστηρίζει ότι ένα είδος επιβιώνει για περίπου 100.000 χρόνια και αν δεν το έχουμε ήδη ξεπεράσει πλησιάζουμε ένα τέτοιο όριο. Ο διάσημος βιολόγος Theodosius Dobzhansky υποστήριξε ότι κανένας νόμος της βιολογίας δεν εγγυάται ότι η ανθρωπότητα θα ευδοκιμεί ή ότι θα συνεχίσει να υπάρχει. Βλ. Dobzhansky T. *Evolution at Work*. Science 1958, 127:1091-1098.

μας για αυτοσυντήρηση και δεν αφορούν καθόλου τα υποθετικά σενάρια για το τέλος της ανθρωπότητας.

Επιπλέον, σύμφωνα με την δαρβινική προσέγγιση, δεν υπάρχουν δυνάμεις που θα έρθουν από το αγέννητο μέλλον, όσο βέβαιος και αν είναι ο ερχομός του.⁹ Το μέλλον στο οποίο αναφερόμαστε, όταν αναφερόμαστε σε αυτό στα πλαίσια της πράξης, είναι απλώς ένα εικονικό μέλλον το οποίο κατασκευάζουμε εμείς χρησιμοποιώντας πληροφορίες από το παρελθόν και το παρόν. Χαρακτηριστικά, η εντύπωση ότι το μέλλον μπορεί να ασκήσει επιρροή επάνω μας λέγεται ότι είναι μια καθαρά δαρβινική πλάνη.¹⁰ Αλλά η δαρβινική εξήγηση, που υιοθετείται και από φιλοσόφους, όπως ο Harry Frankfurt έχει κάποιο κόστος. Πρώτον, περιγράφει αναγωγιστικά την πράξη. Όταν καλούμαστε να πράξουμε, άρα να αποφασίσουμε, η πράξη μας είναι εξ ορισμού προσανατολισμένη στο μέλλον. Αν δεν υπήρχε η διάσταση του μέλλοντος δεν θα μπορούσαμε να πράξουμε. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι δίχως μια παράσταση του μέλλοντος μένουμε αδρανείς και ότι τελικώς δεν θα επέλθει κάποιο αποτέλεσμα ως μέρος μιας αιτιακής αλυσίδας, αλλά σημαίνει ότι ακόμη και αν επέλθει, αυτό ίσως δεν θα έχει καμιά σημασία ή νόημα για εμάς καθώς θα είμαστε πλέον αποξενωμένοι από το αποτέλεσμα - κυριολεκτικά δεν θα μιλούσαμε για πράξη αλλά για κίνηση στην εξέλιξη. Άρα δεν θα φέραμε και ευθύνη γι' αυτό. Ευθύνη σημαίνει ότι αναλαμβάνω και τις συνέπειες της πράξης μου για το μέλλον. Αλλά δίχως το μέλλον δεν έχω και ευθύνη, αλλά δεν έχω και πράξη. Συνεπώς έχω κάποιο λόγο να θέλω το μέλλον να

γεννηθεί, όχι απλώς προβλέποντας την εξέλιξή του, αλλά προκαλώντας το.¹¹

Δεύτερον, η δαρβινική εξήγηση δεν μας ξεκαθαρίζει τι είναι αυτό για το οποίο ενδιαφερόμαστε. Με μια πρώτη ματιά για την δαρβινική εξήγηση θα ήταν αρκετό να επιβιώσει το ανθρώπινο είδος. Όμως το ενδιαφέρον μας για την ανθρωπότητα δεν αφορά την επιβίωση των βιολογικών απογόνων μας, αλλά την επιβίωση μιας ποιοτικά συγκεκριμένης ανθρωπότητας, δηλαδή της ικανότητας να θέτουμε σκοπούς, κατά τον γνωστό ορισμό του Kant.¹² Φαντάζομαι ότι η αντίδρασή μας θα ήταν ανάλογη με αυτή που προκαλούν τα δυστοπικά σενάρια αν γνωρίζαμε ότι αυτό που θα επιβιώσει θα είναι μια ανθρωπότητα όπου η αδικία θα βασιλεύει ή οι άνθρωποι θα υποφέρουν φριχτά. Η ύπαρξη αυτού του ποιοτικά διαφοροποιημένου χαρακτηριστικού και όχι η ανθρωπότητα αυστηρά ως είδος είναι που κάνει και τις δραστηριότητές μας στον παρόντα χρόνο να έχουν σημασία. Θέλουμε να συνεχιστεί η ικανότητά μας να δίνουμε αξία μέσω της σκοποθεσίας και όχι απλώς η βιολογική μας συνέχεια άρα πρέπει να θέλουμε και τις προϋποθέσεις γι' αυτό - ένα περιβάλλον βιώσιμο. Θέλουμε οι άνθρωποι στο μέλλον να απολαμβάνουν αυτή τους την ανθρώπινη ιδιότητα και όχι απλώς να διατηρηθούν κάποιες αξίες που εμείς υιοθετούμε τώρα.¹³

⁹ Ζούρος Λ. Ας συμφιλιωθούμε με τον Δαρβίνο. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2009: 372.

¹⁰ Σε αντιδιαστολή με την φυσιοκρατική πλάνη, στην οποία κατηγορείται ότι υποπίπτει ο δαρβινισμός όταν αντλεί το δέον, ή το πώς «θα (πρέπει να) είναι», από το «είναι», η δαρβινική πλάνη έγκειται στην παράκαμψη του «είναι» όταν αναζητούμε λόγους στο «θα (έπρεπε να) είναι». Στο ίδιο: 375.

¹¹ Θα σήμαινε αυτό ότι έχουμε καθήκον να τεκνοποιούμε; Νομίζω ότι άπαξ και αναγνωρίσουμε τον ρόλο του μέλλοντος εναπόκειται στον καθένα να το αντιληφθεί για τον εαυτό του, το να κάνουμε δηλαδή παιδιά είναι απλώς ηθικά επιτρεπτό και όχι ηθικά επιβεβλημένο. Απέχοντας από την αναπαραγωγή δεν παραβιάζουμε δικαιώματα κανενός, διότι δεν υφίσταται δικαίωμα σύλληψης ανύπαρκτων ανθρώπων ως εάν οι πιθανοί και όχι δυνητικοί άλλοι να περιμένουν σε μια φανταστική αίθουσα αναμονής την γέννησή τους. Για την σχετική συζήτηση βλ. αντί άλλων Παιονίδης Φ. *οπ. παρ.*:133-134.

¹² Kant I. *Metaphysik der Sitten*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Preußischen Akedemie der Wissenschaften, Βερολίνο, 1902, 6:392.

¹³ Αυτό το σημείο τονίζεται καλά από την Shiffrin SV. *Preserving the Valued or Preserving Valuing?* In: *Death and the Afterlife*, *οπ. παρ.*:144-154. Η θέση

Άρα δεν θέλουμε να γεννηθεί οποιοδήποτε μέλλον.

3. *Η ένσταση του ανθρωποκεντισμού*: Μήπως η υπεράσπιση του μέλλοντος της ανθρωπότητας είναι μια στενά ανθρωποκεντρική προσέγγιση που δεν λαμβάνει υπόψη την ανεξάρτητη αξία της μη ανθρώπινης φύσης;

Βιοκεντρικές, οικοκεντρικές θεωρίες ή θεωρίες της αποκαλούμενης και «βαθιάς οικολογίας» μας καλούν να μεριμνούμε για το φυσικό περιβάλλον με βάση το ότι αυτό αποτελεί τόπο *εγγενών* περιβαλλοντικών αξιών, τις οποίες πρέπει να ανακαλύψουμε, όπως η βαθιά οικολογία διακηρύσσει, μέσω ενόρασης ή συναισθηματικής μέθεξης.¹⁴ Η θέση αυτή, να τεθούν δηλαδή αξίες σε μη ανθρώπινους οργανισμούς και οικοσυστήματα προκρίνει έναν οντολογικό ρεαλισμό αξιών, ο οποίος είναι αφενός μεταφυσικά αστήρικτος, αφετέρου αδυνατεί να συνδεθεί με την κινητοποίηση της ανθρώπινης δράσης. Σε πολλές περιπτώσεις η φύση αντικατοπτρίζεται ως πρότυπο για την κοινωνική οργάνωση και ζωή προκρίνοντας αυθαίρετα την διάκριση ανάμεσα στο «φυσικό» και το «αφύσικο». Μια τέτοια εικόνα της φύσης υποπίπτει στην λεγόμενη φυσιοκρατική πλάνη στην ηθική αντλώντας το δέον από το είναι, είναι όμως και κυκλική καθώς το «φυσικό» είναι από μόνο του αξιακά φορτισμένο και δεν μπορεί να δικαιολογήσει αξιακές επιλογές άνευ ετέρου.¹⁵

Στην προοπτική των δυστοπικών σεναρίων, ιδίως των σεναρίων Β και Γ που περιγ-

ράψαμε θα ήμασταν έτοιμοι να καταστρέψουμε την ίδια την μη ανθρώπινη φύση, αφού δεν θα είχε καμιά αξία πια η ύπαρξη της φύσης δίχως ανθρώπινη ζωή;¹⁶ Η απάντηση είναι αρνητική, αλλά η δικαιολόγησή της μπορεί να είναι πολλαπλή. Ένας από τους λόγους είναι ότι είναι ανήθικο να προξενήσουμε βλάβη στην Φύση *αναίτια*, ακολουθώντας τον γνώμονα «εάν πρόκειται να μην ζούμε πια εμείς, τότε κανένα άλλο ον δεν έχει νόημα να ζει στην Φύση». Αποδίδουμε έτσι στην Φύση μια αναπαλλοτρίωτη αξία ύπαρξης χωρίς να την υποβιβάζουμε σε φυσικό εξάρτημα της ανθρώπινης ζωής. Υφίσταται όμως και ένας άλλος λόγος. Μπορεί να είναι ηθικά αδιάφορη η ελπίδα ότι, μετά από χιλιάδες ή εκατομμύρια έτη, ίσως να γινόταν ξανά εφικτό εξελικτικά να εμφανιστούν ανθρώπινα ή ανθρωποειδή πλάσματα στον πλανήτη;. Η απροσδιοριστία της φυσικής εξέλιξης δεν το αποκλείει.¹⁷ Σύμφωνα όμως με το επιχείρημα του Scheffler δεν πρόκειται στην κυριολεξία για ελπίδα, αλλά για όρο που προσπορίζει αξία στις δραστηριότητές μας. Αυτό που ισχύει είναι ότι και εμείς δεν δυνάμεθα να δράσουμε δίχως αυτή την προοπτική και η φυσική εξέλιξη δεν το αποκλείει. Ο ανθρωποκεντισμός μπορεί να παραμένει, αλλά ο *ναρκισσισμός* των αξιακών μας επιλογών στο παρόν δεν δύναται να παραμείνει αλώβητος, αφού περιλαμβάνει ήδη τους αγέννητους άλλους.

αυτή διαφοροποιεί το επιχείρημα του Scheffler από τον καθαρά κοινοτιστικό επιχείρημα του De-Shalit A. *Why Posterity Matters*. Routledge, London and New York, 1995.

¹⁴ Naess A. *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary*. Inquiry 1973, 16, Νας ΡΦ. Τα Δικαιώματα της Φύσης, Θυμέλη, Αθήνα, 1995.

¹⁵ Για αυτές και άλλες ενστάσεις βλ. Τσινόρεμα Στ. Φύση, Βιοτεχνολογία, και Ηθική: Αρχές μιας Σύγχρονης Περιβαλλοντικής Ηθικής. Σε: Τσινόρεμα Στ, Λούης Κ (επιμ.). Θέματα Βιοηθικής, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2013: 379-403, Σταμάτης Κ. Φιλοσοφία και Οικολογική Ηθική. Νήσος, Αθήνα, 2013.

¹⁶ Ένα παρεμφερές παράδειγμα είναι το γνωστό πρόβλημα που θέτει η Mingley M. Η Θεωρία της Εξέλιξης ως Θρησκεία. Κουκκίδα, 2011: 310. Οφείλει ο Ροβινσώνας Κρούσος εγκαταλείποντας το νησί πάνω στο οποίο κατάφερε να επιβιώσει να μην πράξει τίποτε που θα ζημίωνε ή θα κατέστρεφε το νησί αυτό ή τις μορφές ζωής πάνω σ' αυτό αντλώντας το συμπέρασμα ότι χρωστά ευγνωμοσύνη προς το νησί και τα πλάσματά του;

¹⁷ Για το επιχείρημα αυτό βλ. Σταμάτης Κ. Φιλοσοφία και Οικολογική Ηθική, όπ. παρ.: 117-118. Ο Σταμάτης υποστηρίζει ότι κανείς δεν νομιμοποιείται να καταπνίξει τέτοια ελπίδα για το μέλλον.

3. Μελλοντικές γενεές και περιβαλλοντική ηθική

Η Παγκόσμια Επιτροπή για το Περιβάλλον και την Ανάπτυξη, *Το Κοινό μας Μέλλον*, γνωστή ως Brundtland Report (1987), μας έχει δώσει τον πιο γνωστό και ταυτόχρονα αμφιλεγόμενο ορισμό της «βιώσιμης ανάπτυξης» υποστηρίζοντας ότι αυτή σημαίνει ότι θα πρέπει να εξασφαλίζονται οι ανάγκες των παρόντων γενεών, χωρίς να υπονομεύονται οι αντίστοιχες ανάγκες των μελλοντικών γενεών.¹⁸ Η αναφορά της Brundtland Report στην ικανοποίηση αναγκών δεν βοηθά πολύ, καθώς είναι αφηρημένη και δυνητικά προβληματική αφού δεν είναι σαφές εάν αναφέρεται σε βασικές ή κάθε είδους ανάγκες. Οι ανάγκες, ως γνωστόν, είναι πολιτισμικά και κοινωνικά προσδιορισμένες και διαφέρουν στην πορεία του χρόνου. Αλλά ακόμη κι αν προσδιορίσουμε τις ανάγκες ως βασικές ανάγκες η «βιώσιμη ανάπτυξη» δεν μπορεί να παραμείνει στο επίπεδο ικανοποίησης αυτών όσο οι ρυθμοί αύξησης του παγκόσμιου πληθυσμού παραμένουν μεγάλοι ειδικά στον αναπτυσσόμενο κόσμο.

Αν το επιχείρημα που διατυπώθηκε στο προηγούμενο μέρος είναι ορθό τότε μπορεί να είναι περαιτέρω χρήσιμο καθώς δύναται να μας πει κάτι και για το περιεχόμενο του ενδιαφέροντός μας για τις μελλοντικές γενεές δείχνοντας επίσης ότι η έννοια της «βιώσιμης ανάπτυξης» είναι πρωτίστως κανονιστική και όχι περιγραφική.¹⁹ Ας δούμε πώς το ενδιαφέρον μας για τις μελλον-

τικές γενεές δύναται να οδηγήσει σε συγκεκριμένο περιεχόμενο.

Η Έκθεση Stern για τα οικονομικά της κλιματικής αλλαγής αναφέρεται στην «βιώσιμη ανάπτυξη» και τις μελλοντικές γενεές υποστηρίζοντας ότι αυτές πρέπει να έχουν το δικαίωμα σε ένα επίπεδο ζωής όχι χαμηλότερο από το σημερινό.²⁰ Σύμφωνα όμως με το επιχείρημά μας δεν αντλείται κάποιο καθήκον να εξασφαλίσουμε ίση ή μεγαλύτερη ευημερία, διότι ένα τέτοιο περιεχόμενο έχει τα εξής προβλήματα: (α) από την άποψη της προστασίας του περιβάλλοντος δεν μας δίνει κάποιο κριτήριο στάθμισης της ανθρωπίνης ευημερίας των μελλοντικών γενεών με κάτι άλλο, αφού μεταφράζει ακόμη και το αποκαλούμενο «φυσικό κεφάλαιο» με όρους ευημερίας, πράγμα που επιτρέπει πολλές φορές την υποκατάσταση του «φυσικού κεφαλαίου» από το «ανθρώπινο/τεχνητό κεφάλαιο», (β) δεν υπάρχει τρόπος να εγγυηθούμε την μελλοντική ευημερία, εξαιτίας μιας σειράς παραγόντων, όπως π.χ. η ατομική ψυχολογία, ο πολιτισμός και τα απόρροια συμβάντα, (γ) από ωφελιμιστική άποψη, η μεγιστοποίηση της ευτυχίας για όσο το δυνατό μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων, η οποία πάει πιο πέρα από την εξασφάλιση ίσης ευημερίας, κινδυνεύει είτε να θυσιάσει τις παρούσες γενεές προς όφελος των μελλοντικών, κάτι που σημειώνει ο John Rawls στο έργο του,²¹ είτε να αφήσει ανοικτό το ενδεχόμενο υπερπληθυσμού, αν μιλάμε για την αύξηση της συνολικής ευημερίας, (δ) σε κάθε περίπτωση πόση ευημερία και σε σύγκριση με ποιους θα πρέπει να εξασφαλίζεται στις μελλοντικές γενεές - αν για παράδειγμα η δική μας ευημερία είναι τεράστια εξαιτίας της έντονης βιομηχανικής παραγωγής μπορούμε και οφείλουμε να κάνουμε το ίδιο και για τους απο-

¹⁸ Η αρχή καθιερώνεται ως αρχή του διεθνούς περιβαλλοντικού δικαίου με την Διακήρυξη του Ρίο και την Agenda 21, διεθνή κείμενα που μολονότι δεν είναι δεσμευτικά έχουν σημαντικό καθοδηγητικό χαρακτήρα. Στο ευρωπαϊκό δίκαιο η αρχή αναφέρεται στο προοίμιο και στα άρθρα 3 παρ. 3 και 5 καθώς και 21 παρ. 2δ της Συνθήκης για την Ευρωπαϊκή Ένωση. Στο ελληνικό Σύνταγμα κατοχυρώνεται η «αρχή της αειφορίας» στο άρθρο 24 με την αναθεώρηση του 2001.

¹⁹ Όπως εύστοχα επιχειρηματολογεί επ' αυτού ο Barry B. Sustainable Development and Intergenerational Justice. In: Dobson A (ed.). Fairness and Futurity: Essays on Environmental Sustainability and Social Justice. Oxford University Press, Oxford, 1999: 101-106.

²⁰ Stern N. The Economics of Climate Change. HM Treasury, London, 2006 (στα ελληνικά Stern N. Τα Οικονομικά της Κλιματικής Αλλαγής - Σύνοψη. Λαζαρίδη Κ, Τραγάκη Α, Χουλιάρας Α (μτφ και επιμ). Ελληνικό Υπουργείο Εξωτερικών, 2008 - οι αναφορές στο αγγλικό κείμενο). Αφήνω κατά μέρος, όπως έχω πει, την συζήτηση περί δικαιωμάτων.

²¹ Rawls J. Θεωρία της Δικαιοσύνης. Βασιλόγιαννης Φ κ.ά. (μτφ). επίμετρο Παπαγεωργίου Κ. Πόλις, Αθήνα, 2001.

γόνους μας;²² (ε) με αυτή την έννοια δεν πρέπει να συγχέουμε τα ζητήματα ευημερίας με τα ζητήματα ελευθερίας ή αλλιώς αξιοδότησης, όπως θα δούμε πιο συγκεκριμένα ευθύς αμέσως.

Οι οικονομολόγοι της «βιώσιμης ανάπτυξης» ερίζουν π.χ. σχετικά με το εάν θα πρέπει, εφαρμόζοντας έναν υπολογισμό κόστους - οφέλους (cost-benefit analysis) που πρέπει να προηγείται κάθε απόφασης δημόσιας πολιτικής να υπολογίζουμε το ίδιο τα ωφέληματα ή το κόστος για τους μελλοντικούς ανθρώπους. Τούτο συμβαίνει διότι στην ωφελμιστικού τύπου οικονομική της ευημερίας το πρόβλημα έγκειται στην αδυναμία να προσδιοριστεί δίχως υπέρβαση των ορίων της θεωρίας, ο χρονικός ορίζοντας που καθορίζει τις συνέπειες οι οποίες θα πρέπει να ληφθούν υπόψη. Ακολουθώντας μια χιουμιανή εκδοχή του ότι το ανθρώπινο ηθικό ενδιαφέρον είναι μεγαλύτερο όσο κάποιος είναι χωρικά και χρονικά εγγύτερα αναγνωρίζουν ένα φθίνον ενδιαφέρον για τα μέλλοντα πρόσωπα, το οποίο προσδιορίζεται από διάφορους παράγοντες.²³ Έτσι, αν π.χ. δεχθούμε ένα φθίνον ενδιαφέρον για τα μελλοντικά πρόσωπα της τάξης του 2-3 % ετησίως θα πρέπει να μας είναι ηθικά αδιάφορες οι συνέπειες της πρόκλησης βλάβης από ραδιενεργά απόβλητα μετά από 500 χρόνια. Μια τέτοια σκέψη αντιβαίνει σαφώς στις ηθικές μας διαισθήσεις. Ένας από τους λόγους αποτελεί ότι είναι ηθικά αυθαίρετο να δεχθούμε μια καθαρή κατά χρόνο προτίμηση στο ηθικό μας ενδιαφέρον ή αλλιώς ένα φθίνον ενδιαφέρον.²⁴

Την ηθική αυτή αυθαιρεσία απορρίπτει η Έκθεση Stern για τα Οικονομικά της Κλιματικής

Αλλαγής, η οποία υιοθετεί μια απρόσωπη συνεπιοκρατική προσέγγιση θεωρώντας βασικά την ευημερία των τωρινών και των μελλοντικών γενεών ίσης αξίας. Παρόλα αυτά δέχεται μία, πολύ χαρακτηριστική για την περίπτωσή μας, ηθική βάση ώστε να μειώσει την αξία της ευημερίας των μελλοντικών γενεών έστω και ελάχιστα εξισορροπώντας την με αυτήν των τωρινών. Και αυτή έγκειται στην αβεβαιότητα σχετικά με το εάν όντως θα υπάρξουν μελλοντικές γενεές, συνηυπολογίζοντας ένα «ρίσκο εξαφάνισης» της ανθρωπότητας που αποτιμά με ένα συντελεστή 0,1%.²⁵

Με δεδομένη την απόρριψη της εξασφάλισης ευημερίας ως περιεχόμενο της «βιώσιμης ανάπτυξης», ας ξαναγυρίσουμε στο αρχικό επιχείρημα που περιγράψαμε πιο πάνω περί αξιοδότησης, ως εγγενούς χαρακτηριστικού της ανθρωπότητας, με την ποιοτική και όχι αθροιστική έννοια. Πρώτον, δεν μας ενδιαφέρει μια οποιαδήποτε ανθρωπότητα, άρα δεν μας ενδιαφέρει απλώς η ύπαρξη ανθρώπων που θα διάγουν βίους στους οποίους η βασική ικανότητα αξιοδότησης θα περιστελλεται από διάφορους επιβαρυντικούς παράγοντες είτε αυτοί αφορούν το φυσικό είτε το κοινωνικό πλαίσιο. Με αυτή την έννοια δεν μπορεί να είναι αρκετή μονάχα η εξασφάλιση των βασικών μελλοντικών αναγκών των ανθρώπων, όπως διατείνεται η Brundtland Report. Η εξασφάλιση των βασικών αναγκών δεν δίνει επαρκή προτεραιότητα στην αξιοδότηση, με άλλα λόγια στην ελευθερία, διότι ενώ αποτελούν προϋπόθεση γι' αυτήν δεν εξαντλούν την ικανότητά μας για σκοποθεσία.

Αυτό που δίνει νόημα και στην δικιά μας ζωή είναι η ελευθερία των μελλοντικών γενεών να θέτουν σκοπούς, άρα όχι η με στενή έννοια ευημερία τους αλλά η ελευθερία τους να μπορούν να διαμορφώσουν την δικιά τους αντίληψη για έναν αγαθό βίο. Αυτό σημαίνει ότι όταν ασκούμε κριτική στην ανθρώπινη επέμβαση στο περι-

²² Holland A. Sustainability: Should We Start from Here? In: Fairness and Futurity, όπ. παρ.: 48-49, 57-62. Οι τέσσερις πρώτοι αυτοί λόγοι απόρριψης της ευημερίας έχουν να κάνουν με την προσπάθεια να ποσοτικοποιηθούν άρα να αποβούν μετρήσιμα τα κριτήρια αποφάσεων, γεγονός που συντελεί στην απορρόφηση της σημασίας του περιβάλλοντος από την οικονομική του αποτίμηση. Η σύγκρουση όμως αυτή παραμένει εντός του ανθρωποκεντρισμού.

²³ Βλ. την χαρακτηριστική θέση του Beckerman W. The chimera of 'sustainable development'. In: The Electronic Journal of Sustainable Development 2007, 1:17-26.

²⁴ Έτσι επιχειρηματολογεί ο Rawls J. Θεωρία Δικαιοσύνης. όπ. παρ.: 346-351.

²⁵ Στο ίδιο: 45. Αναφορές σε ένα τέτοιο ρίσκο δεν είναι περιθωριακές. Βλ. π.χ. την κρίση του Λόρδου Rees, της Βρετανικής Βασιλικής Ακαδημίας, ότι υφίσταται 50% πιθανότητα ο πολιτισμός μας να επιβιώσει στον πλανήτη έως το τέλος αυτού του αιώνα στο Rees M. Our final century. Heinemann, London, 2003.

βάλλον το κάνουμε επειδή στερεί μέσω της καταστροφής τους ίδιους τους όρους της ανθρώπινης πράξης για το μέλλον, το οποίο όμως μέλλον αποτελεί και αυτό το ίδιο όρο νοηματοδότησης της πράξης μας εδώ και τώρα. Τούτο το επιχείρημα έχει όμως επίσης έναν σαφή και σημαντικό εξισωτικό χαρακτήρα: αφορά τις ίσες ευκαιρίες των μελλοντικών γενεών να θέτουν σκοπούς.²⁶ Οι μελλοντικές γενεές δεν μπορούν να είναι υπεύθυνες για τις συνθήκες εντός των οποίων θα βρεθούν εξαιτίας ενεργειών ή παραλείψεων των προηγούμενων. Ο Rawls δίνει ένα πολύ συγκεκριμένο, αν και περιορισμένο, περιεχόμενο σε αυτή την ακριβοδίκαιη ισότητα των ευκαιριών όταν διατυπώνει την αρχή της δίκαιης αποταμίευσης για τις μελλοντικές γενεές. Σύμφωνα με την τελευταία σκοπός είναι μια υλική βάση για την εγκαθίδρυση και διαιώνιση δίκαιων θεσμών, εντός των οποίων θα πραγματώνονται οι βασικές ελευθερίες, τίποτε παραπάνω. Αν τα μέλη της κοινωνίας θέλουν να αποταμιεύσουν και για άλλες επιδιώξεις είναι ένα διαφορετικό ζήτημα.²⁷

Στην πράξη, η αρχή της «βιώσιμης ανάπτυξης» ερμηνευμένη με τον παραπάνω τρόπο θα έπρεπε να μας οδηγήσει σε απαιτητικές πολιτικές σε σχέση με τους φυσικούς πόρους, δηλαδή την διατήρηση της ικανότητας της ατμόσφαιρας να απορροφά τα αέρια του θερμοκηπίου, την διατήρηση και ανανέωση του δασικού πλούτου για τις μελλοντικές γενεές κλπ. Εδώ για παράδειγμα δεν θα μπορούσε να μας ικανοποιήσει η υποκατάσταση του φυσικού πλούτου π.χ. των φυσικών δασών από τεχνητά υποκατάστατα, ακόμη κι αν η ευημερία μας παρέμενε η ίδια, ακόμη δηλαδή κι αν κάποιος μας έλεγε ότι π.χ. τα «πλαστικά δέντρα» θα υποκαθιστούν εν πολλοίς πλήρως τις λειτουργίες των φυσικών προκαλώντας μας την ίδια ικανοποίηση. Αυτό θα ερχόταν σε αντίθεση

με την λειτουργία της φύσης για την ελευθερία μας.²⁸

Ως προς την βιοποικιλότητα η διατήρησή της για τις μελλοντικές γενεές - η διατήρηση άγριων ζώων, η ποικιλότητα οικοσυστημάτων, η γενετική ποικιλότητα - είναι απολύτως ουσιώδης καθώς διατηρεί τις πιθανότητες ανακάλυψης «αξιοποιήσιμων» ιδιοτήτων για το μέλλον με δεδομένο ότι οι ανάγκες και οι κλιματολογικές συνθήκες αλλάζουν με σημαντικά αποτελέσματα για την τροφή, την υγεία, αλλά κυρίως την ανθρώπινη ελευθερία.²⁹ Δεν δυνάμεθα να γνωρίζουμε τι θα μπορούσε να συνιστά αγαθή ζωή για τους ανθρώπους στο μέλλον και η στέρηση ευκαιριών παραβιάζει αυτή τους την ικανότητα.

4. Επίλογος

Ο κυνισμός που επικρατεί σε μεγάλο μέρος των ανθρώπων για το ότι οι μελλοντικές γενεές δεν συνεισφέρουν τίποτε, αλλά μονάχα ζητούν, αλλά και η άποψη αυτών που θεωρούν ότι η περιβαλλοντική ηθική πρέπει να απεγκλωβιστεί από μια στενά ανθρωποκεντρική προσέγγιση, όπως η βαθιά οικολογία, λειτουργούν μονάχα μέσω μια μη αναστοχαστικής και απροβλημάτιστης βεβαιότητας ότι η ανθρωπότητα θα υπάρχει στο διηνεκές. Μετακινώντας αυτή την βεβαιότητα συνειδητοποιούμε ότι όχι μόνο είμαστε εξαρτημένοι *εδώ και τώρα* από την ύπαρξή της στο μέλλον, αλλά και ότι έχουμε ενδιαφέρον να διατηρήσουμε την ανθρωπότητα ως φέρουσα την ικανότητα να θέτει σκοπούς.

Το μέλλον της ανθρωπότητας ως ικανότητας σκοποθεσίας εντός ενός φυσικού περιβάλλοντος βιώσιμου είναι πάντοτε *ήδη* παρόν. Το μέλλον δεν μας δίνει εντολές και δεν αποτελεί αιτία της πράξης μας, αλλά πλαίσιο που την νοηματοδοτεί. Η ηθική είναι προϊόν του πρακτικού συλλο-

²⁶ Έχω υποστηρίξει το ίσο δικαίωμα στην ανάπτυξη ως βασικό στοιχείο της «βιώσιμης ανάπτυξης» σε ενδογενεακό επίπεδο. Βλ. Koukouzelis K. Sustainable Development, Liberty and Global Social Justice. In: Public Reason: Journal of Moral and Political Philosophy 2012, 4:170-171. Για την διαγενεακή ισότητα των ευκαιριών, βλ. Barry B. Sustainability and Intergenerational Justice. *όπ. παρ.*: 104.

²⁷ Rawls J. Θεωρία της Δικαιοσύνης. *όπ. παρ.*: 342-343.

²⁸ Ο Kant υποστηρίζει ότι η μέριμνα σε σχέση με την μη ανθρώπινη φύση για αυτό που είναι η ίδια συμβάλλει στην ηθική μας τελείωση, ενώ η φύση είναι σύμμαχος και όχι εχθρός των ηθικών μας σκοπών. Η αισθητική θεώρηση της φύσης που εξελίσσεται μας κάνει και εμάς να συνειδητοποιήσουμε ότι κι εμείς μπορούμε να αλλάξουμε όπως και αυτή αλλάζει.

²⁹ Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής. Γνώμη για τη Διαχείριση του Βιολογικού Πλούτου. Μάρτιος 2009: 20-21.

γισμού του κοινού νου όταν καλούμαστε να πράξουμε. Εκεί ανακαλύπτουμε ότι η παρουσία των άλλων και μάλιστα των αγέννητων και αγνωστων σε μας άλλων, είναι συγκροτητικός όρος του να αποδίδουμε αξία στα πράγματα. Αν όμως το επιχείρημά μας ευσταθεί τότε το ενδιαφέρον μας για το μέλλον της ανθρωπότητας είναι *ενδιαφέρον του πρακτικού λόγου* και όχι κάποια μυστηριώδης εντολή που προέρχεται από τον Θεό ή απότοκο της δαρβινικής φυσικής επιλογής.

Τι είδους λοιπόν ενδιαφέρον είναι αυτό το ενδιαφέρον του πρακτικού λόγου, όπως το περιγράψαμε; Όπως αναφέρθηκε και πιο πάνω δεν υφίσταται κάποιο καθήκον ηθικό να τεκνοποιούμε, αν δεν το επιθυμούμε, αν και υφίσταται ηθικό καθήκον να μην φέρουμε στον κόσμο απογόνους που πάσχουν από τρομερά επώδυνες και ανίατες ασθένειες.³⁰ Έχει υποστηριχθεί ότι ο άνθρωπος δεν έχει καμία ηθική υποχρέωση να προβεί σε ενέργειες που θα συντελούσαν στην συνέχιση του ανθρώπινου είδους, και όποια τυχόν δυσφορία θα νιώθαμε από ένα τέτοιο συμπέρασμα προέρχεται από μη ηθικούς λόγους.³¹ Έχει επίσης συναφώς υποστηριχθεί ότι έναν τέτοιο μη ηθικό λόγο θα αποτελούσε το συναίσθημα της δυσφορίας του ότι ένα τέτοιο επίπονο και ενδιαφέρον επίτευγμα, όπως είναι ο πολιτισμός,

αλλά, αν και μη ηθική, είναι *πρακτική*.³² Το επιχείρημα όμως του Scheffler εντοπίζει, κατά τη γνώμη μου, το ενδιαφέρον αυτό για τις μελλοντικές γενεές, σε κάτι διαφορετικό. Το ενδιαφέρον αυτό συμμετέχει στον προσανατολισμό της ίδιας της βούλησης και πηγάζει από αυτό που κινητοποιεί τη βούληση μέσω της ίδιας της πρακτικής ορθολογικότητας.

Αν και δεν επιχειρηματολόγησα σχετικά με το εάν οι μελλοντικές γενεές έχουν δικαιώματα από τώρα ή όταν θα γεννηθούν - ένα ζήτημα που παραμένει αμφιλεγόμενο - θεωρώ ότι τουλάχιστον στην παρούσα εργασία διερευνήσαμε ένα πρότερο ερώτημα που φαίνεται να θεωρείται δεδομένο ακόμη και από αυτούς, οι οποίοι αναγνωρίζουν (έστω μελλοντικά) δικαιώματα στα μέλλοντα πρόσωπα υπό τον όρο μιας σχετικής βεβαιότητας ότι αυτά θα γεννηθούν.³³ Η διεύρυνση του ηθικού μας ορίζοντα στον πλανητικό χώρο σήμερα πρέπει να συμβαδίζει με την διεύρυνση του ηθικού μας ορίζοντα στον χρόνο. Παραφράζοντας μια φράση του Σενέκα θα μπορούσαμε να πούμε: «τον βουλόμενο το μέλλον τον καθοδηγεί, τον άβουλο τον παρασύρει».

θα εξαφανιζόταν ξαφνικά. Μάλιστα, μια τέτοια στάση δεν θα ήταν απλώς μια αισθητική στάση,

³⁰ Τέτοιου είδους ζητήματα δεν εξετάζονται εδώ, αλλά αφορούν την πρόκληση της αποκαλούμενης «αδικημένης ζωής» (wrongful life). Βλ. αντί άλλων Shiffrin SV. Wrongful Life, Procreative Responsibility and the Significance of Harm. Legal Theory 1999, 5: 117-148.

³¹ Παιονίδης Φ. Τα ηθικά δικαιώματα των μελλοντικών γενεών. όπ. παρ.: 134-135.

³² Bennett J. Maximizing Happiness. In: Sikora RI, Barry B (ed). Obligations to Future Generations. Temple University Press, Philadelphia, 1978: 61-73.

³³ Gosseries A. On Future Generations' Future Rights'. όπ. παρ.: 456. Τα Συντάγματα της Ιαπωνίας, της Νορβηγίας και της Βολιβίας είναι, από όσο μπορώ να γνωρίζω, τα τρία μοναδικά παραδείγματα όπου αναγνωρίζονται ρητώς δικαιώματα στις μελλοντικές γενεές, μαζί με την Διακήρυξη της UNESCO για τα Δικαιώματα των Μελλοντικών Γενεών. Βλ. UNESCO - Cousteau Society. Human Rights for Future Generations. Bruylant & Universidad de La Laguna Press, Brussels/Tenerife, 1994: προοίμιο, άρθρο 7.