

## ΤΑ ΗΘΙΚΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ ΤΩΝ ΜΕΛΛΟΝΤΙΚΩΝ ΓΕΝΕΩΝ

ΦΙΛΗΜΟΝΟΣ ΠΑΙΟΝΙΔΗ

Συχνά οι πολιτικοί ή άλλοι ιθύνοντες μας προτρέπουν να υποστούμε ποικίλες θυσίες για χάρη αυτών που θα ζήσουν στο μέλλον. Οι προτροπές αυτές γίνονται συνήθως δεκτές με δυσφορία, αλλά νομίζω πως αρκετοί από εμάς θα παραδέχονταν σε κάποια γαλήνια στιγμή τους πως φέρουμε ως σύνολο κάποια ευθύνη για το τι πρόκειται να συμβεί στους μεταγενέστερους. Δυσεπίλυτα όμως προβλήματα προκύπτουν από τη στιγμή που δεν θα αρκестεί κανείς στην καταγραφή αυτού του ακαθόριστου αισθήματος ευθύνης, αλλά θα θελήσει να προχωρήσει στη διατύπωση συγκεκριμένων υποχρεώσεων και στη συνακόλουθη τεκμηρίωσή τους, χρησιμοποιώντας όρους της ηθικής φιλοσοφίας. Αυτό συμβαίνει γιατί παραδοσιακά η ηθική σκέψη έχει ως αντικείμενο τη διαγωγή ατόμων τα οποία είναι σύγχρονα μεταξύ τους<sup>1</sup>. Έτσι ο χώρος των υποχρεώσεων μας προς τις μελλοντικές γενεές αποτελεί μιά μορφή αποφασιστικού ελέγχου της επάρκειας διαφόρων ηθικών θεωριών, δεδομένου ότι υποβάλλει σ' αυτές προβλήματα τα οποία θα πρέπει να αντιμετωπίσουν με επιτυχία, δηλαδή χωρίς κάποια AD HOC τροποποίηση των αρχών τους. Στο πρώτο μέρος της μελέτης αυτής θα δώσω μια αναγκαστικά συνοπτική εικόνα των δυσκολιών που αντιμετωπίζουν ορισμένες ηθικές θεωρίες στην προσπάθειά τους να θεμελιώσουν τις εν λόγω υποχρεώσεις<sup>2</sup>. Στα υπόλοιπα τρία μέρη θα προσπαθήσω να δείξω ότι οι υποχρεώσεις μας προς τους μεταγενέστερους θεμελιώνονται ικανοποιητικά στα ηθικά δικαιώματα που αυτοί θα έχουν όταν έρθουν στον κόσμο, βασιζόμενος στη «συμπεροντική» θεωρία περί δικαιωμάτων<sup>3</sup>.

### *A. Οι υποχρεώσεις μας προς τις μελλοντικές γενεές σε σχέση με ορισμένες ωφελμιστικές, συμβολαιικές και σχετικιστικές θεωρίες*

Θα αρχίσω με τον Ωφελιμισμό, που αντιμετωπίζει δύο καίρια προβλήματα σε σχέση με το θέμα που πραγματεύομαι. Η θεωρία αυτή πρεσβεύει πως πρέπει να ενεργούμε με τέτοιο τρόπο ώστε οι συνέπειες των πράξεων μας να μεγιστοποιούν την ολική ωφέλεια, η οποία ταυτίζεται με την ευτυχία ή την ικανοποίηση των προτιμήσεων του συνόλου. Το πρώτο πρόβλημα προκύπτει, όταν τεθεί το ερώτημα ποιά είναι τα μέλη του συνόλου αυτού. Περιλαμβάνονται μόνο αυτοί που ζουν στο παρόν ή και αυτοί που θα ζήσουν στο μέλλον; Αν απαντήσουμε καταφατικά στο δεύτερο σκέλος της διάζευξης αντιμετωπίζουμε το ενδεχόμενο να περάσουμε μια ζωή γεμάτη στερήσεις εργαζόμενοι για την ευτυχία ενός ανυπολόγιστου αριθμού ατόμων που δεν έχουν ακόμα γεννηθεί. Αυτό όμως θα ήταν απαράδεκτο. Αν πάλι απαντήσουμε αρνητικά, τότε οι υποχρεώσεις μας περιορίζονται σ' αυτούς που ζουν τώρα και σ' αυτούς που θα γεννηθούν όσο βρισκόμαστε στη ζωή.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει και το δεύτερο πρόβλημα. Υποθέστε πως μπορούμε να καθορίσουμε με ωφελμιστικά κριτήρια τον ακριβή αριθμό και την ποιότητα ζωής μιας μελλοντικής γενεάς. Όσοι δέχονται τον «Ωφελιμισμό του

Μέσου Όρου» (Average Utilitarianism) θα επεδίωκαν ένα μικρό πληθυσμό, όπου η ποιότητα ζωής του μέσου όρου θα ήταν ιδιαίτερα ικανοποιητική. Αντίθετα οι υποστηρικτές του «Ωφελιμισμού του Συνόλου» (Total Utilitarianism) θα προσπαθούσαν να δημιουργήσουν ένα γιγάντιο πληθυσμό, όπου το κάθε μέλος του απλώς θα επιβίωνε, με το αιτιολογικό πως το συνολικό ποσό ευτυχίας στον πληθυσμό αυτό θα ήταν μεγαλύτερο απ' αυτό που θα υπήρχε στον πληθυσμό που προτείνουν οι ωφελιμιστές του Μέσου Όρου. Οι περισσότεροι από εμάς θα απέρριπταν την τελευταία θέση ως απάνθρωπη, αλλά όπως έδειξε ο Derek Parfit με το παράδοξο της απλής πρόσθεσης (The mere Addition Paradox) όσοι αποδέχονται τον «Ωφελιμισμό του Μέσου Όρου» είναι αναγκασμένοι να αποδεχθούν και τον «Ωφελιμισμό του Συνόλου»<sup>4</sup>.

Δεν είναι όμως μόνο οι ωφελιμιστές που αντιμετωπίζουν προβλήματα. Σε παρόμοια θέση βρίσκονται και όσοι, βασιζόμενοι σε κάποια συμβολαυκή θεωρία περί ηθικών υποχρεώσεων, επιχειρούν να την επεκτείνουν ώστε να καλύψει και τις μελλοντικές γενεές, δεχόμενοι ότι αυτές θα υπάρξουν. Το γιατί η επέκταση αυτή είναι αναγκαία θα φανεί αμέσως. Οι θεωρίες αυτές έχουν ως βασική τους αρχή το ότι είναι έλλογο να είναι κανείς ηθικός. Σύμφωνα με την πιο απλή εκδοχή τους η αρχή αυτή ισχύει μόνο όταν συναφθεί ένα είδος υποθετικής συμφωνίας, όπου ο κάθε συμβαλλόμενος θα ανελάμβανε την υποχρέωση να σεβαστεί τα συμφέροντα των άλλων με τον όρο οι άλλοι να σεβαστούν τα δικά του. Έτσι από τη στιγμή που ο καθένας τηρεί τα συμφωνηθέντα, οι πάντες βρίσκονται σε πλεονεκτικότερη θέση από το να μάχονται αλλήλους. Οι μελλοντικές όμως γενεές εκ των πραγμάτων δεν είναι σε θέση να συνάψουν καμιά συμφωνία με αυτούς που ζουν στο παρόν. Δεν έχουν κανένα αντάλλαγμα να προσφέρουν σ' αυτούς, ώστε να εξασφαλίζουν το σεβασμό των συμφερόντων τους. Επίσης αυτοί που ζουν τώρα δεν πρόκειται να αποκομίσουν κάποιο όφελος με το να σεβαστούν τα συμφέροντα των μεταγενέστερων με αποτέλεσμα να μην επιθυμούν τη σύναψη οποιασδήποτε συμφωνίας. Αυτό πρακτικά σημαίνει πως, αν συμφωνήσουμε με τη θεωρία αυτή, θα ήταν επιτρεπτό να αναλωθούν σύντομα όλες οι μη ανανεώσιμες πηγές ενέργειας<sup>5</sup>!

Είναι χαρακτηριστική η περίπτωση του Lawrence C. Becker ο οποίος γιά να αποφύγει την δυσάρεστη αυτή συνέπεια εισήγαγε μιά «διευρυμένη» έννοια αμοιβαιότητας<sup>6</sup>. Η παραδοσιακή αντίληψη περί αμοιβαιότητας συνοψίζεται στο ότι έχουμε υποχρέωση να ανταποδώσουμε τα ίσα σ' αυτούς που μας έχουν ωφελήσει. Επειδή όμως τώρα είναι λογικά αδύνατο να ωφεληθούμε από το μέλλον, η «διευρυμένη» αντίληψη επιτάσσει πως έχουμε υποχρέωση να βοηθήσουμε τις

μελλοντικές γενεές, γιατί έχουμε ωφεληθεί από τις παρελθοντικές γενεές. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, εάν είναι αδύνατο να ανταποδώσουμε τα ίσα σ' αυτόν που κάποτε μας έκανε κάποιο καλό, έχουμε υποχρέωση να βοηθήσουμε αντ' αυτού κάποιον άλλον.

Η θέση όμως του Becker δεν νομίζω πως ευσταθεί γιά διάφορους λόγους, από τους οποίους θα αναφέρω συνοπτικά τρεις: α) Δεν είναι εμφανές ότι οι πρόγονοι μας ενεργούσαν αποκλειστικά με γνώμονα τη δική μας ευημερία. Η περίπτωση να έχουμε αναγκαστικά κληρονομήσει κάποια αγαθά, που οι πρόγονοι μας τα θεωρούσαν ωφέλιμα γι' αυτούς αδιαφορώντας γιά τους μακρυνούς απογόνους τους,

μου φαίνεται περισσότερο πιθανή. Αν αυτό αληθεύει, τότε δεν έχουμε την υποχρέωση να ανταποδώσουμε κάποιο αγαθό που συνέβη να περιέλθει στην κατοχή μας χωρίς αυτό να το επιδιώξει κανείς. β) Ακόμα και αν δεχθούμε πως οι πρόγονοι μας συνειδητά μας παρέδωσαν κάποια κατά τη γνώμη τους «αγαθά» δεν έπεται ότι εμείς θα εγκρίναμε την αποδοχή τους, αν είχαμε δυνατότητα επιλογής. Πολλοί από μας θα έψεγαν τουν προγενέστερους, λ.χ. για τί μας κληροδότησαν την αντίληψη ότι οι γυναίκες οφείλουν να παίζουν υποδεέστερο ρόλο στην κοινωνία. Αλλά το να βοηθήσουμε τους απογόνους μας, παρόλη τη ζημία που έχουμε υποστεί από τους προγόνους μας, αποτελεί πράξη αγαθοεργίας και δεν επιβάλλεται —σε αντίθεση με τους ισχυρισμούς του συγγραφέα— από καμιά αντίληψη περί αμοιβαιότητας, όσο «διευρυμένη» κι αν είναι αυτή. γ) Οι υποχρεώσεις μας προς το μέλλον, σύμφωνα με την άποψη που εξετάζω, εξαρτώνται αποκλειστικά από τις πράξεις κάποιων άλλων που έζησαν στο παρελθόν. Ο δικός μας ρόλος είναι παθητικός, δεδομένου ότι έχουμε υποχρέωση το καλό που θα κάνουμε να είναι *ανάλογο* με το καλό που ενσυνείδητα έγινε σε μας. Επομένως, μπορεί να συμβεί να έχουμε τεράστιες υποχρεώσεις ή και καμιά απολύτως. Τα πάντα, επαναλαμβάνω, εξαρτώνται από την πρακτική που ακολούθησαν οι προγενέστεροι και αυτό αφαιρεί από εμάς τη δυνατότητα να κρίνουμε τι θα ήταν στην περίπτωση αυτή ορθό και τι εσφαλμένο.

Ολοκληρώνοντας θα ήθελα να αναφερθώ σε κάποιους φιλοσόφους που πιστεύουν πως δεν έχουμε υποχρεώσεις ως προς αυτούς που θα ζήσουν στο απώτερο μέλλον. Αυτοί επικαλούνται κάποια μορφή ηθικού σχετικισμού ισχυριζόμενοι πως οι ηθικές μας υποχρεώσεις περιορίζονται σ' αυτούς που ανήκουν στη δική μας ηθική κοινότητα. Σύμφωνα με το επιχείρημα αυτό θα υπάρχει ασυμμετρία μεταξύ των αξιών μας και των αξιών των μεταγενέστερων με αποτέλεσμα οι ενέργειες μας, παρά τις καλές μας προθέσεις, να αποβούν ζημιογόνες γι' αυτούς. Σχολιάζοντας την άποψη αυτή θα ήθελα μόνο να παρατηρήσω πως ακόμα κι αν ο σχετικισμός δεν αυτοαναιρείται είναι απίθανο να είναι οι μελλοντικές γενεές ικανοποιημένες ζώντας σ' ένα κόσμο όπου η έλλειψη του όζοντος ή κάποια διαρροή ραδιενέργειας, για την οποία είμαστε αποκλειστικά υπεύθυνοι, θα καθιστούσε την επιβίωση ιδιαίτερα επώδυνη<sup>7</sup>.

Νομίζω πως με τις ανωτέρω παρατηρήσεις έγιναν αντιληπτά τα προβλήματα που δημιουργούν οι υποχρεώσεις μας προς τις μελλοντικές γενεές σε ορισμένες ηθικές θεωρίες. Όπως προανέφερα, τα προβλήματα αυτά δεν αφορούν μια ενδεχόμενη τεκμηρίωση των υποχρεώσεών μας βάσει των ηθικών δικαιωμάτων που θα έχουν οι μεταγενέστεροι. Η τεκμηρίωση όμως αυτή προϋποθέτει α) μιά ικανοποιητική αντίληψη σχετικά με τη φύση των ηθικών ανθρώπινων δικαιωμάτων και β) επιτυχή αντιμετώπιση του προβλήματος της απόδοσης δικαιωμάτων σε οντότητες που είναι προς το παρόν ανύπαρκτες. Στα επόμενα δύο μέρη της μελέτης αυτής θα ασχοληθώ αντίστοιχα με τη διερεύνηση αυτών των δύο προϋποθέσεων.

### *B. Η «συμπεροντική» θεωρία περί δικαιωμάτων*

Σύμφωνα με μιά φιλοσοφική παράδοση, όχι ιδιαίτερα ισχυρή είναι αλήθεια, η χρήση της γλώσσας των δικαιωμάτων είναι άλλοτε επιβλαβής και άλλοτε περιττή.

Επιβλαβής, γιατί τα δικαιώματα συμβάλλουν στην επικράτηση μιάς εγωιστικής νοοτροπίας που αντίκειται στην επίτευξη οποιουδήποτε συλλογικού στόχου. Περιττή, γιατί μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε μόνο τις έννοιες του «πρέπει» και της «υποχρέωσης» χωρίς να περιορίζεται ούτε στο ελάχιστο η δυνατότητά μας να εκφράσουμε τις επιταγές της ηθικής σκέψης<sup>8</sup>. Αντίθετα, σύμφωνα με μιά ευρύτερη παράδοση, την οποία αποδέχομαι στις γενικές της γραμμές, τα ηθικά δικαιώματα, μολονότι δεν εξαντλούν ολόκληρο το εύρος της ηθικής, έχουν ένα σημαντικό ρόλο να παίξουν με το να απαιτούν την εκτέλεση συγκεκριμένων πράξεων<sup>9</sup>. Εκείνο που είναι απαραίτητο στην παρούσα μελέτη είναι να υποδειχθεί μιά εύλογη αντίληψη περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η οποία θα μπορούσε να εφαρμοστεί με επιτυχία στην περίπτωση των μελλοντικών γενεών.

Θα αρχίσω με ορισμένα στοιχεία εννοιολογικής ανάλυσης<sup>10</sup>. Κατά γενική ομοφωνία τα δικαιώματα αναγκαστικά συσχετίζονται με τις αντίστοιχες υποχρεώσεις. Το αντίθετο όμως δεν συμβαίνει πάντοτε, γιατί υπάρχουν υποχρεώσεις ο αποδέκτης των οποίων δεν είναι κάτοχος δικαιωμάτων, όπως λ.χ. η υποχρέωσή μας να μην βασανίζουμε τα ζώα. Τι όμως ακριβώς σημαίνει η έκφραση «αναγκαστικά συσχετίζονται»; Στο ερώτημα αυτό μπορεί να δοθούν δύο απαντήσεις. Σύμφωνα με την πρώτη απάντηση, όταν έχοντας ως δεδομένο το περιεχόμενο ενός δικαιώματος αποκτούμε αυτόματα και χωρίς καμία περαιτέρω νοητική διαδικασία το περιεχόμενο της υποχρέωσης, τότε έχουμε αναγκαστική συσχέτιση (Necessary Correlation). Έτσι η πρόταση «ο Α έχει δικαίωμα στο φ» μεταφράζεται ως «ο Β υποχρεώνεται να εξασφαλίσει την απόκτηση ή να προστατεύσει την κατοχή του φ από τον Α». Ως παραδείγματα αναφέρονται ειδικά δικαιώματα, τα οποία προκύπτουν από την παροχή υποσχέσεων ή την σύναψη συμβολαίων. Εάν ο Β υποσχέθηκε στον Α να του επιστρέψει τις χίλιες δραχμές που του δανείστηκε, τότε στο δικαίωμα του Α να πάρει πίσω τις χίλιες δραχμές του αντιστοιχεί η υποχρέωση του Β να του δώσει το ποσό αυτό.

Στο σημείο όμως αυτό κάποιος θα μπορούσε να προβάλλει τη ακόλουθη αντίρρηση: «Εάν είναι πάντα δυνατόν οι δηλώσεις οι σχετικές με τα δικαιώματα να διατυπώνονται ως δηλώσεις σχετικές με υποχρεώσεις χωρίς να υπάρχει καμία απώλεια ως προς το ηθικό περιεχόμενό τους, τότε η χρήση της γλώσσας των δικαιωμάτων καθίσταται περιττή. Δεν υπάρχει κανείς λόγος να χρησιμοποιούμε πολλούς κανονιστικούς όρους, όταν μπορούμε να έχουμε το ίδιο αποτέλεσμα χρησιμοποιώντας λιγότερους. Άρα μπορούμε να μιλάμε μόνο για υποχρεώσεις, εξοβελίζοντας οποιαδήποτε αναφορά στα δικαιώματα».

Η αντίρρηση όμως αυτή μπορεί να αποφευχθεί, εάν υιοθετηθεί η δεύτερη απάντηση που μπορεί να δοθεί στο ερώτημα σχετικά με τη σημασία της αναγκαστικής συσχέτισης. Εκείνο που επισημαίνει η δεύτερη απάντηση είναι το ότι η αναγκαία συσχέτιση πρέπει να γίνεται όχι σε επίπεδο περιεχομένου αλλά σε επίπεδο εννοιών. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, εάν κάποιος κατανοεί την έννοια του δικαιώματος, σχηματίζει αναγκαστικά και την έννοια μιάς αντίστοιχης υποχρέωσης, όπως κατανοεί και τη σημασία του δεξιά, όταν κατανοεί τη σημασία του αριστερά. Αυτό όμως δεν σημαίνει πως το περιεχόμενο του δικαιώματος πρέπει αναγκαστικά να ταυτίζεται με το περιεχόμενο της αντίστοιχης υποχρέωσης, όπως, γιά να επιμείνω στην προηγούμενη αναλογία, δεν είναι αναγκαίο να

ταυτίζεται ό,τι βρίσκεται στα δεξιά μου με ό,τι βρίσκεται στα αριστερά μου. Επομένως από το γεγονός πως «ο Α έχει δικαίωμα στο ψ» δεν συνεπάγεται ότι πάντοτε σε τελική ανάλυση «ο Β υποχρεώνεται να εξασφαλίσει την απόκτηση ή να προστατεύσει την κατοχή του ψ από τον Α».

Ελπίζω πως οι κάπως κρυπτογραφικές αυτές παρατηρήσεις θα γίνουν πιο σαφείς όταν αναφερθώ στο τι ακριβώς εκφράζουν τα δικαιώματα. Η θεωρία περί δικαιωμάτων που θα ακολουθήσω ονομάζεται «συμφεροντική»<sup>11</sup> (The Interest Theory of Rights) και ανάμεσα στους υποστηρικτές της συγκαταλέγονται οι φιλόσοφοι Joseph Raz και D. N. MacCormick<sup>12</sup>. Σύμφωνα με μία πρόσφατη διατύπωση της θεωρίας αυτής<sup>13</sup>:

«Μπορούμε να πούμε πως (σε μία ηθική θεωρία ή σ' ένα νομικό σύστημα) ο Α έχει ένα δικαίωμα οποτεδήποτε η προστασία ή η προώθηση κάποιου συμφέροντός του αναγνωρίζεται (από την θεωρία ή το σύστημα) ως λόγος για την επιβολή υποχρεώσεων ή καθηκόντων στους άλλους (άσχετα από το αν οι υποχρεώσεις αυτές και τα καθήκοντα επιβληθούν πραγματικά ή όχι)».

Σύμφωνα με τον πρώτο ισχυρισμό της αντίληψης αυτής τα δικαιώματα εκφράζουν συμφέροντα, που νομιμοποιούνται βάσει των αρχών κάποιας ηθικής θεωρίας<sup>14</sup>. Αυτό καταρχήν σημαίνει πως τα δικαιώματα δεν πηγάζουν από κάποιο μυστηριώδη φυσικό νόμο. Ακόμα σημαίνει πως δεν είναι δυνατό κάθε συμφέρον να αποτελέσει δικαίωμα. Κάποιος μπορεί να έχει συμφέρον να βασανίζει την οικογένειά του, αλλά είναι απίθανο να βρεθεί κάποια ηθική θεωρία που θα του παραχωρούσε το ανάλογο δικαίωμα<sup>15</sup>. Κάθε συμφέρον για να καταστεί δικαίωμα θα πρέπει να γίνει τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως αποδεκτό στα πλαίσια μιας ηθικής θεωρίας, πράγμα που σημαίνει πως η άσκηση του δεν μπορεί να εξυπηρετεί αποκλειστικά εγωιστικές επιδιώξεις. Η αντίληψη αυτή έχει επίσης το πλεονέκτημα να μη μας δεσμεύει ως προς το ποιά θεωρία θα ήταν η πιο κατάλληλη για τη συναγωγή δικαιωμάτων. Δεν αποκλείει και την ωφελμιστική τεκμηρίωση κάποιων δικαιωμάτων. Τέλος, δεν απαιτεί να είναι σε θέση κανείς να απαιτήσει τα δικαιώματά του ώστε να του αναγνωριστούν, δημιουργώντας μ' αυτόν τον τρόπο τις κατάλληλες προϋποθέσεις για την απόδοση δικαιωμάτων στα παιδιά, στους ψυχασθενείς και στους βαριά άρρωστους.

Ο δεύτερος ισχυρισμός της «συμφεροντικής» θεωρίας είναι πως τα δικαιώματα αποτελούν λόγους για την επιβολή υποχρεώσεων, χωρίς αυτό να σημαίνει πως σε τελική ανάλυση οι υποχρεώσεις αυτές θα επιβληθούν. Εκείνο που επιβάλλει η αντίληψη αυτή είναι την υποχρέωσή μας να λαμβάνουμε σοβαρά υπόψη στους πρακτικούς μας συλλογισμούς τα νομιμοποιημένα —σύμφωνα με κάποια ηθική θεωρία που αποδεχόμαστε— συμφέροντα που ονομάζονται δικαιώματα. Αυτή ακριβώς είναι η σημασία της εννοιολογικής αναγκαστικής συσχέτισης που ανέφερα προηγουμένως, μιας συσχέτισης η οποία έχει και κανονιστικό χαρακτήρα, δεδομένου ότι η μη εκπλήρωση της ανωτέρω υποχρέωσης είναι ηθικά καταδικαστέα. Δε μπορούμε να εννοήσουμε ένα δικαίωμα, χωρίς να εννοήσουμε πως έχουμε υποχρέωση να δράσουμε ανάλογα υπολογίζοντας το τί δηλώνεται μ' αυτό.

Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι πρέπει πάντοτε να σεβαστούμε ή να διασφαλίσουμε το δικαίωμα αυτό. Πολλές φορές αυτό μπορεί να είναι φύσει αδύνατο. Επίσης μπορεί να υπάρχουν άλλοι ηθικής φύσεως λόγοι που θα υπερίσχυαν του δικαιώματος αυτού. Σ' αυτή την κατηγορία ανήκουν δικαιώματα και αρχές, τα οποία μιά ηθική θεωρία θα τα θεωρούσε σπουδαιότερα από το εν λόγω δικαίωμα. Αυτό σημαίνει στην πράξη πως σε περίπτωση σύγκρουσης ισχυρών και ασθενών δικαιωμάτων επιβάλλεται ο παραμερισμός των τελευταίων.

Συνοψίζοντας μπορεί να λεχθεί πως ένα δικαίωμα διασφαλίζεται ή γίνεται σεβαστό, όταν κάποιος στα πλαίσια μιάς ηθικής θεωρίας, αφού λάβουν όλους τους σχετικούς παράγοντες υπόψη τους αναλαμβάνουν την υποχρέωση να δράσουν (ή εσκεμμένα να παραμείνουν αδρανείς) σύμφωνα με το περιεχόμενο του δικαιώματος. Ένα δικαίωμα υποσκελίζεται όταν ηθικής φύσεως λόγοι, οι οποίοι έχουν μεγαλύτερη βαρύτητα για την ηθική θεωρία που αναγνωρίζει το δικαίωμα αυτό, επιβάλλουν να μη διασφαλιστεί ή να μη γίνει σεβαστό. Για παράδειγμα το δικαίωμα ιδιοκτησίας που έχω στη βάρκα μου υποσκελίζεται, όταν κάποιος άλλος τη χρησιμοποιεί εν αγνοία μου για τη διάσωση κάποιων ναυαγών. Στην δεδομένη περίπτωση, μολονότι εγώ ως ιδιοκτήτης δεν παύω να έχω συμφέροντα στη βάρκα μου, οι άλλοι έχουν την υποχρέωση να τα απορρίψουν ως ασήμαντα. Τέλος, ένα δικαίωμα παραβιάζεται, όταν δεν διασφαλίζεται ή δεν γίνεται σεβαστό, χωρίς να υπάρχει κανένας λόγος ο οποίος θα ήταν αποδεκτός από την ηθική θεωρία στην οποία εντάσσεται το εν λόγω δικαίωμα.

Σίγουρα η έκθεση αυτή της «συμπεροντικής» θεωρίας δεν είναι πλήρης. Οι λεπτομέρειές της έχουν παραλειφθεί και δεν έχει εξετασθεί το ενδεχόμενο της ύπαρξης αντιρρήσεων. Εντούτοις εκείνο που είναι βασικό στα πλαίσια της μελέτης αυτής είναι το να θεωρηθούν τα ανθρώπινα ηθικά δικαιώματα, πρώτον ως *εγκεκριμένα από κάποια ηθική θεωρία συμφέροντα*, και δεύτερον ως *σημαίνοντες αλλά όχι πάντοτε καθοριστικοί λόγοι ηθικής δράσης*. Προχωρώ τώρα στην εξέταση της δεύτερης προϋπόθεσης, που αφορά επιμέρους προβλήματα τα οποία προκύπτουν από την ιδιαιτερότητα της περίπτωσης των μελλοντικών γενεών.

#### *Γ. Δυσκολίες σχετικές με την απόδοση δικαιωμάτων στις μελλοντικές γενεές*

Τα θέματα που θα με απασχολήσουν τώρα σχετίζονται με το κατά πόσο έχει νόημα να μιλάμε για τα δικαιώματα των μελλοντικών ανθρώπων. Υπάρχει μιά γενική δυσφορία ως προς αυτό το ζήτημα η οποία οφείλεται κατά κύριο λόγο στο γεγονός ότι οι μελλοντικές γενεές δεν υπάρχουν τώρα. Αυτή η «οντολογική αβεβαιότητα» που τις χαρακτηρίζει, για να χρησιμοποιήσω την έκφραση της Annette Baier<sup>16</sup>, οδήγησε κάποιους φιλοσόφους στο να αρνηθούν κατηγορηματικά κάθε απόδοση δικαιωμάτων στους μεταγενέστερους. Είναι προφανές πως δεν μπορεί να γίνει λόγος για τα επιμέρους δικαιώματά τους, αν δεν διασαφηνιστεί πρώτα το ότι μπορούν να είναι φορείς δικαιωμάτων.

Θεωρώ ως δεδομένο ότι οι μελλοντικοί άνθρωποι τη στιγμή αυτή που γράφω δεν διαθέτουν κανένα δικαίωμα, αλλά δεν συμφωνώ πάντα με τη σχετική αιτιολογία. Ο Hiller Steiner λ.χ. θεωρεί τα δικαιώματα ως «δυνάμεις», που διαθέτουμε για να απαιτούμε τη συμμόρφωση των άλλων<sup>17</sup>. Επιπλέον αφού το πιο σημαντικό στοιχείο ενός δικαιώματος είναι η ικανότητά μας να το ασκήσουμε ή να το

αποποιηθούμε, έπεται ότι οι μελλοντικές γενεές δεν έχουν τώρα κανένα δικαίωμα. Αν συμφωνήσει όμως κανείς με την άποψη αυτή θα πρέπει να αποδεχθεί πως και ορισμένοι βαριά ασθενείς σύγχρονοί μας δεν έχουν δικαιώματα, μιά και δεν διαθέτουν τις ανωτέρω «δυνάμεις». Αντ' αυτού θα ήταν ορθότερο να υποστηριχθεί πως μη υπαρκτά όντα δεν μπορούν να γίνουν αντικείμενα ηθικής θεώρησης. Στην κατηγορία αυτή εμπίπτουν προς το παρόν και οι μελλοντικές γενεές.

Άλλοι συγγραφείς<sup>18</sup> περιορίζονται στο να υποστηρίξουν πως κανείς δεν έχει το δικαίωμα να γεννηθεί<sup>19</sup>, γιατί δεν μπορεί να εντοπιστεί κάποια οντότητα η οποία θα βλάπτονταν με το να μην έρθει στον κόσμο. Αυτό ευτυχώς είναι σωστό, γιατί διαφορετικά θα έπρεπε να αφιερώσουμε τη ζωή μας αποκλειστικά στην τεκνοποιία και πάλι θα παραβιάζαμε ένα βασικό δικαίωμα αναρίθμητων «δυνάμει» ανθρώπων. Από τις παρατηρήσεις όμως αυτές δεν προκύπτει πως οι μελλοντικές γενεές δεν θα διαθέτουν δικαιώματα όταν θα έρθουν στον κόσμο. Ο τελευταίος αυτός ισχυρισμός έχει αμφισβητηθεί με το ακόλουθο επιχείρημα: «Δεν είναι δυνατόν να προσδιορίσουμε με επιτυχία την ταυτότητα των μελλοντικών ατόμων, γιατί δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε ούτε τα ονόματά τους ούτε κάποια καθορισμένη περιγραφή τους. Αφού λοιπόν δεν είμαστε σε θέση να αναγνωρίζουμε τα μέλη ενός συνόλου προσώπων όπως οι μελλοντικές γενεές, τότε δεν θα ήταν ορθό να αποδώσουμε δικαιώματα στο σύνολο αυτό<sup>20</sup>».

Εξετάζοντας το κατά πόσο ευσταθεί η αντίρρηση αυτή θα αμφισβητήσω το δεύτερο σκέλος της, αφού για την ορθότητα το πρώτου δεν χωρεί αμφιβολία. Το κρίσιμο ερώτημα είναι αν η γνώση των ατομικών χαρακτηριστικών ενός συνόλου προσώπων, πιθανόν και του αριθμού των, είναι αναγκαία για να αποδοθούν ορισμένα δικαιώματα στο σύνολο αυτό. Κατά τη γνώμη μου η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι αρνητική, και αυτό ελπίζω να φανεί με το ακόλουθο παράδειγμα. Είναι άραγε απαραίτητο να γνωρίζουμε τα ατομικά χαρακτηριστικά κάθε Παλαιστινίου ή τον ακριβή αριθμό τους, για να δεχτούμε ότι έχουν δικαίωμα να ζουν σ' ένα δικό τους ανεξάρτητο κράτος; Σίγουρα όχι, γιατί το γεγονός πως έχουν συλλογικό συμφέρον να μην ζουν στην εξορία ή κάτω από ξένη κατοχή, σύμφωνα με ποικίλες θεωρίες, επαρκεί για να τους αποδοθεί το ανωτέρω δικαίωμα. Στο σημείο όμως αυτό θα πρέπει να παρατηρηθεί πως θα ήταν σφάλμα να αποκλεισθούν τα ατομικά χαρακτηριστικά από οποιαδήποτε περίπτωση καθορισμού δικαιωμάτων. Πράγματι, τα ατομικά χαρακτηριστικά παίζουν σημαντικό ρόλο όταν αποτελούν λόγο απόδοσης ειδικών δικαιωμάτων. Έτσι το γεγονός ότι κάποιος είναι ανάπηρος μπορεί να αποτελεί λόγο για να του αποδοθεί το δικαίωμα να λαμβάνει κάποια οικονομική ενίσχυση. Αλλά, όταν καθορίζονται γενικά δικαιώματα, όπως το δικαίωμα που έχει κανείς να μην εκτίθεται η ζωή του σε κίνδυνο, τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του καθενός δεν απαιτείται να είναι γνωστά.

Θα πρέπει να επισημανθεί μιά γενικότερη αντίληψη που κατά τα φαινόμενα βρίσκεται πίσω από την αντίρρηση που εξετάζεται εδώ. Πρόκειται για την ιδέα του Ατομικισμού (Individualism) που ιστορικά συνδέεται με την εμφάνιση της έννοιας των δικαιωμάτων<sup>21</sup>. Συγκεκριμένα υποστηρίζεται πως τα δικαιώματα δημιουργήθηκαν για να προστατεύουν το άτομο —ιδωμένο ως μονάδα— από τις καταχρηστικές επεμβάσεις της πολιτικής εξουσίας και από την επιθετικότητα των άλλων

ατόμων. Δεν βρίσκω όμως κανένα λόγο που θα μας εμπόδιζε να αναφερόμαστε όχι μόνο σε ατομικά αλλά και σε συλλογικά δικαιώματα. Μπορούμε χωρίς δυσκολία να θεωρήσουμε τον σημερινό πληθυσμό της γης ως ένα σύνολο ατόμων, που έχουν λ.χ. το δικαίωμα να ζουν αξιοπρεπώς, και το ίδιο θα μπορούσε να λεχθεί και για τις μελλοντικές γενεές ιδόμενες ως σύνολο προσώπων που θα υπάρξουν.

Πάντως το πρόβλημα δεν φαίνεται να επιλύεται από τη στιγμή που θα δεχτούμε πως οι μεταγενέστεροι θα έχουν κάποια δικαιώματα όταν έρθουν στον κόσμο. Αυτό συμβαίνει γιατί κάποιος θα μπορούσε να προβάλλει την εξής διαφορετικού τύπου αντίρρηση: «Συμφωνώ πως οι μελλοντικοί άνθρωποι θα έχουν δικαιώματα και υποχρεώσεις, όταν γεννηθούν, αλλά αυτά αφορούν μόνο τους συγχρόνους τους. Εμείς οι πρόγονοί τους δεν έχουμε καμιά σχέση μ' όλα αυτά. Τα δικαιώματά τους δεν δημιουργούν σε μας καμία υποχρέωση, όπως και τα δικά μας δικαιώματα δεν δημιουργούν σ' αυτούς καμία υποχρέωση». Απ' όσο γνωρίζω μόνο ο Richard T. De George υποστηρίζει μιά παρόμοια θέση, δίνοντας την εξής αιτιολόγηση: Εάν ενεργούσαμε με βάση τα δικαιώματα των μελλοντικών γενεών, θα είμασταν αναγκασμένοι να αποποιηθούμε τα περισσότερα από τα δικαιώματα που έχουμε τώρα<sup>22</sup>. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά, εάν δεχτούμε πως κάθε άτομο που θα ζήσει στο μέλλον έχει ίσα με μας δικαιώματα στη χρήση των αναγκαστικά περιορισμένων κοιτασμάτων πετρελαίου που υπάρχουν στον πλανήτη, συνάγεται πως σ' όλη τη διάρκεια της ζωής μας θα πρέπει να καταναλώσουμε ένα μόνο γαλόνι πετρέλαιο<sup>23</sup>! Η αντίρρηση αυτή προσδιορίζει και το τελικό ερώτημα το οποίο προκύπτει από την εξέταση της ιδιαίτερης θέσης των μεταγενέστερων: Έχουμε σήμερα κάποια ηθική υποχρέωση να σεβαστούμε ή να διασφαλίσουμε τα δικαιώματα, όποια κι αν είναι αυτά, που θα έχουν οι μελλοντικές γενεές όταν θα έρθουν στον κόσμο;

Πιστεύω πως έχουμε συγκεκριμένες υποχρεώσεις, αλλά πριν επιχειρήσω την τεκμηρίωση της θέσης αυτής θα ήθελα να προτάξω τρεις παρατηρήσεις για να προλάβω ενδεχόμενες παρανοήσεις.

Πρώτον, οι μελλοντικοί άνθρωποι δεν θα είναι οι κάτοικοι ενός «δυνατού κόσμου», δηλαδή ενός κόσμου που θα μπορούσε να ήταν πραγματικός, αλλά συμβαίνει να μην είναι. Αν αυτό πράγματι συνέβαινε δεν θα είχε νόημα να αναφερόμαστε στην προστασία των δικαιωμάτων τους, όπως δεν έχει νόημα να προστατεύουμε τα δικαιώματα των μονόκερων ή άλλων φανταστικών όντων. Αντίθετα θεωρώ τους μελλοντικούς ανθρώπους ως μέρος του πραγματικού κόσμου, και με αυτό εννοώ τον κόσμο όπως ήταν, όπως είναι και όπως θα είναι<sup>24</sup>. Βέβαια εξυπακούεται πως η ύπαρξη των ανθρώπων αυτών εξαρτάται από την πλήρωση των παρακάτω προϋποθέσεων: α) ότι δεν θα συμβεί κάποια καταστροφή σε παγκόσμιο επίπεδο, η οποία θα είχε ως αποτέλεσμα την εξάλειψη του ανθρώπινου είδους, β) ότι δεν θα υποστούμε κάποια γενετική μεταλλαγή, και γ) ότι δεν θα μεταβάλλουμε ως σύνολο τη θετική αντίληψη που έχουμε για την αναπαραγωγή. Επειδή όμως, αφενός τίποτα απ' όλα αυτά δεν φαίνεται πιθανό να συμβεί τουλάχιστον στο άμεσο μέλλον, αφετέρου έχουμε τους δικούς μας συγκεκριμένους λόγους να μην συμβούν τα δύο πρώτα, θεωρώ ότι θα υπάρξουν μελλοντικοί άνθρωποι.



Δεύτερον, δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι οι μελλοντικές γενεές δεν θα έχουν υποχρεώσεις που θα βασίζονται στα δικά μας δικαιώματα, όπως επισημαίνεται στην αντίρρηση που προανέφερα. Το κατά πόσο και για ποιούς λόγους έχουμε υποχρεώσεις προς τους νεκρούς αποτελεί ξεχωριστό πρόβλημα της ηθικής φιλοσοφίας, το οποίο δεν μπορώ να θίξω σ' αυτή τη μελέτη<sup>25</sup>. Εκείνο όμως που έχει σημασία είναι ότι, ακόμα κι αν αποδειχτεί πως δεν θα έχουν καμία υποχρέωση σε μας, αυτό δεν συνεπάγεται ότι εμείς οφείλουμε να αδιαφορήσουμε για τις τύχες τους. Από το γεγονός ότι τα βρέφη δεν έχουν υποχρεώσεις προς τους ενήλικες, δεν προκύπτει ότι οι ενήλικες δεν έχουν την υποχρέωση να φροντίζουν τα βρέφη.

Τρίτον, ως απάντηση στον De George μπορεί να λεχθεί ότι δεν είναι απαραίτητο να αποποιηθούμε τα δικά μας δικαιώματα για χάρη των δικαιωμάτων που θα έχουν οι μεταγενέστεροι στα αποθέματα των μη ανανεώσιμων πηγών ενέργειας. Όπως ειπώθηκε στο δεύτερο μέρος η «συμφεροντική» θεωρία επιβάλλει οι υποχρεώσεις, που συσχετίζονται με κάποιο δικαίωμα, να καθορίζονται σε σχέση και με άλλα δικαιώματα που μπορεί να έρχονται σε σύγκρουση με αυτό το δικαίωμα. Στο τέταρτο μέρος της μελέτης αυτής θα φανούν τα αποτελέσματα του συνυπολογισμού των δικαιωμάτων που σχετίζονται με το ανωτέρω παράδειγμα.

Προχωρώντας ύστερα απ' αυτή την παρένθεση στην εξέταση του ερωτήματος εάν πράγματι τα δικαιώματα που θα έχουν οι μεταγενέστεροι δημιουργούν σε μας υποχρεώσεις, θα ήθελα να αναφέρω μία περίπτωση, η οποία διαφέρει από την περίπτωση των μελλοντικών γενεών μόνο ως προς το ότι αφορά άτομα σύγχρονα μεταξύ τους. Υποθέστε πως ο Α έχει το δικαίωμα να μορφωθεί, μόνο όταν συμπληρώσει το έκτο έτος της ηλικίας του. Στο δικαίωμα αυτό αντιστοιχεί η υποχρέωση του Β να τον υποστηρίξει οικονομικά, έτσι ώστε η εκπαίδευσή του να καταστεί δυνατή. Όταν τώρα ο Α είναι πέντε ετών, ο Β σπαταλάει όλους τους οικονομικούς του πόρους με αποτέλεσμα ένα χρόνο αργότερα ο Α να μη μπορεί να μορφωθεί. Στην κατηγορία του τελευταίου ότι ο Β παραβίασε το δικαίωμά του, ο Β απαντάει πως δεν έκανε κάτι τέτοιο, γιατί, όταν αυτός σπαταλούσε την περιουσία του, δεν είχε ο Α το δικαίωμα που έχει τώρα. Παρόμοια μπορούμε να φανταστούμε έναν υποθετικό διάλογο με κάποιους μελλοντικούς ανθρώπους, όπου στην κατηγορία που θα μας απήυθυναν ότι παραβιάσαμε το δικαίωμά τους να ζουν σ' ένα υγιεινό περιβάλλον, εμείς θα απαντούσαμε πως όταν μολύναμε το περιβάλλον αυτοί δεν είχαν το δικαίωμα αυτό, γιατί ήταν αγέννητοι.

Νομίζω πως πολλοί από τους αναγνώστες θα θεωρούσαν πως η απάντηση που δόθηκε και στις δύο περιπτώσεις δεν απαλλάσσει τους δράστες από την ηθική ευθύνη που φέρουν. Αυτό θα φανεί καλύτερα με το ακόλουθο ακραίο παράδειγμα<sup>26</sup>: Υποθέστε πως κάποιος τοποθετεί μία βόμβα στην Ακρόπολη ρυθμίζοντας την να εκραγεί σε χίλια χρόνια από σήμερα. Υποθέστε ακόμα πως η βόμβα αυτή σίγουρα θα εκραγεί προκαλώντας πολλούς νεκρούς. Είναι εύλογο άραγε να ισχυριστεί ο βομβιστής πως δεν έχει καμία υποχρέωση να σεβαστεί τα δικαιώματα των μελλοντικών θυμάτων του, προβάλλοντας την δικαιολογία πως δεν είχαν κανένα δικαίωμα, όταν αυτός τοποθετούσε τη βόμβα; Ασφαλώς όχι. Είναι εμφανές ότι ο άνθρωπος αυτός είναι ηθικά υπεύθυνος για την παραβίαση του βασικότερου κατά πολλούς δικαιώματος που έχει ένα άτομο, δηλαδή του

δικαιώματος να μην σκοτωθεί.

Γνωρίζουμε ότι ορισμένες ενέργειές μας είναι δυνατό να έχουν ως αποτέλεσμα την παραβίαση δικαιωμάτων τόσο των σύγχρονων μας, όσο και των μεταγενέστερων. Η γνώση αυτή μαζί με την υποχρέωση που έχουμε να μην παραβιάζουμε τα δικαιώματα των άλλων μας δημιουργούν την υποχρέωση να τα λάβουμε σοβαρά υπόψη κατά τους πρακτικούς συλλογισμούς μας. Η μόνη διαφορά στην περίπτωση των μελλοντικών γενεών είναι ότι οι συνέπειες των ενεργειών μας δεν γίνονται αμέσως γνωστές. Η ωφέλεια ή η βλάβη που θα προξενήσουμε στους μελλοντικούς ανθρώπους θα γίνει αναγκαστικά γνωστή στο μέλλον, όταν αυτοί έρθουν στον κόσμο. Αυτό όμως δεν μειώνει ούτε στο ελάχιστο τις ευθύνες μας γιατί σύμφωνα με μιά αρχή της ηθικής φιλοσοφίας: *η ηθική σημασία μιάς πράξης δεν επηρεάζεται καθόλου από τον χρόνο κατά τον οποίο η πράξη καθεαυτή ή οι συνέπειες της γίνονται γνωστές*<sup>27</sup>. Σημειωτέον ότι η αρχή αυτή έχει το πλεονέκτημα να είναι με τέτοιο τρόπο διατυπωμένη ώστε να μην προϋποθέτει την εκ των προτέρων αποδοχή κάποιας ηθικής θεωρίας.

Θα ήθελα τώρα να εξετάσω μιά αντίρρηση που αφορά τη θέση ότι οφείλουμε να λαμβάνουμε υπόψη μας τα δικαιώματα των μελλοντικών γενεών. Συγκεκριμένα έχει υποστηριχθεί πως οι μελλοντικές γενεές θα μπορούσαν να αποποιηθούν τα δικαιώματα που θα έχουν<sup>28</sup>. Σύμφωνα με την άποψη αυτή οι μεταγενέστεροι θα μπορούσαν να ισχυριστούν ότι, αν και ζουν σ' ένα μολυσμένο περιβάλλον για το οποίο εμείς είμαστε υπεύθυνοι, η ζωή τους σε γενικές γραμμές είναι ενδιαφέρουσα και αξιόλογη, σε σημείο που να αποποιηθούν το δικαίωμά τους σ' ένα καθαρό περιβάλλον.

Σ' αυτά θα είχα να παρατηρήσω ότι καταρχήν από το γεγονός πως κάποιος αποποιείται ένα δικαίωμά του δεν έπεται ότι αυτόματα οι αντίστοιχες υποχρεώσεις παύουν να ισχύουν, όπως πιθανόν να συνέβαινε με ορισμένα νομικά δικαιώματα. Είναι δυνατό κάποιος να ζητήσει το βασανισμό του, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι αίρεται η υποχρέωση που έχουν οι άλλοι να μην τον βασανίζουν. Υπάρχουν δικαιώματα, όπως το δικαίωμα σε μιά αξιοπρεπή ζωή, των οποίων ο σεβασμός ή η διασφάλιση επιβάλλεται από κάποια ηθική θεωρία ακόμα κι αν διαφωνούν οι κάτοχοι τους. Αυτό συμβαίνει, επαναλαμβάνω, γιατί τα δικαιώματα δεν εκφράζουν μόνο περιστασιακά ατομικά ή συλλογικά συμφέροντα, αλλά αποτελούν και εφαρμογές γενικών ηθικών αρχών που θεωρούνται βασικές και ενίοτε απαραβίαστες από τη θεωρία όπου εντάσσονται. Δεύτερον, δεν είναι βέβαιο ότι στην περίπτωση των μελλοντικών γενεών έχει νόημα να χρησιμοποιούμε τον όρο αποποίηση δικαιωμάτων. Κάποιος με το να αποποιείται ένα δικαίωμά του δίνει σε κάποιον άλλο την δυνατότητα να μην εκτελέσει τις υποχρεώσεις που του αναλογούν. Οι μελλοντικοί όμως άνθρωποι του ανωτέρω παραδείγματος έχουν ήδη βρεθεί προ τετελεσμένου γεγονότος. Με το να μολύνουμε το περιβάλλον έχουμε αποφασίσει ερήμην των μελλοντικών γενεών να μην εκτελέσουμε τις υποχρεώσεις μας προς αυτούς. Αντιμετωπίζουν μιά κατάσταση, όπου ένα δικαίωμά τους έχει ήδη παραβιαστεί και εκ των πραγμάτων έχουν στη διάθεσή τους τρεις αλληλοαποκλειόμενες δυνατότητες: α) Να θεωρήσουν πως δεν είχαν ποτέ το δικαίωμα να ζουν σ' ένα καθαρό περιβάλλον, κάτι το οποίο θα μας έκανε

να αμφισβητήσουμε τη λογικότητά τους. β) Να αναγνωρίσουν την παραβίαση που έγινε, αλλά να δηλώσουν πως δεν τρέφουν καμία μνησικακία για τους προγόνους τους. Αυτό βέβαια μπορεί να σημαίνει ότι μας συγχωρούν και ότι δεν θα ζητούσαν καμία αποζημίωση, αν υπήρχε κάποιος τρόπος να δοθεί η τελευταία, αλλά με κανένα τρόπο δεν μπορεί να σημαίνει ότι οφείλουμε να αδιαφορήσουμε γι' αυτούς. γ) Να μας θεωρήσουν υπεύθυνους, που είναι και το πιθανότερο, για την παραβίαση του δικαιώματός τους και να μας επικρίνουν για τις δυσκολίες τις οποίες υφίστανται εξαιτίας της παραβίασης αυτής. Άσχετα από το τί θα επιλέξουν δεν βλέπω το πώς θα μπορούσαν να αποποιηθούν το ανωτέρω δικαίωμα.

Φθάνοντας στο τέλος της συζήτησης αυτής θα ήθελα να παρατηρήσω ακολουθώντας τον Joel Feinberg πως δεν αποτελεί πρόβλημα το ότι οι μελλοντικοί άνθρωποι δεν υπάρχουν τώρα γιά να μεριμνήσουν γιά την διασφάλιση των μελλοντικών τους δικαιωμάτων<sup>29</sup>. Αυτό το έργο μπορεί να αναληφθεί από κάποιους σύγχρονους μας, οι οποίοι θα ενεργούσαν ως αντιπρόσωποί τους.

Συμπερασματικά το γεγονός ότι γνωρίζουμε πως είμαστε σε θέση να παραβιάσουμε ορισμένα δικαιώματα, όποια κι αν είναι αυτά, που θα έχουν οι μεταγενέστεροι —σε συνδυασμό με την κανονιστική αρχή που ενυπάρχει σε πολλές ηθικές θεωρίες και επιβάλλει να μην παραβιάζονται τα δικαιώματα που αυτές αναγνωρίζουν— μας δημιουργεί την υποχρέωση να μην αγνοήσουμε τώρα τα δικαιώματα αυτά.

#### *Δ. Τα ηθικά δικαιώματα των μελλοντικών γενεών και οι αντίστοιχες υποχρεώσεις μας*

Νομίζω πως οι δύο προϋποθέσεις που έθεσα στο τέλος του πρώτου μέρους έχουν ικανοποιητικά πληρωθεί ώστε να είμαι σε θέση να επιχειρήσω έναν κάπως συστηματικό προσδιορισμό των δικαιωμάτων των μελλοντικών γενεών και, το σημαντικότερο, των υποχρεώσεων που αντιστοιχούν σε μας.

Θα ήταν άτοπο να προσπαθήσω να απαριθμήσω όλα τα δικαιώματα των μεταγενέστερων μιά κι αυτό θα ήταν πολύ δύσκολο να γίνει ακόμα και σε σχέση με τους σύγχρονους μας. Ακόμα θα πρέπει να παρατηρηθεί πως πολλές υποχρεώσεις που προκύπτουν από τα δικαιώματα αυτά αφορούν τους μεταγενέστερους και μόνο αυτούς. Θα ήταν αδύνατο λ.χ. να έχουμε υποχρέωση να προστατεύσουμε τους Έλληνες που θα ζουν το τρεις χιλιάδες από τις ληστρικές επιδρομές κάποιων συμπατριωτών τους. Υπάρχει εντούτοις ένα βασικό δικαίωμά τους που επιβάλλει την από μέρους μας πραγματοποίηση συγκεκριμένων ενεργειών. Πρόκειται γιά το δικαίωμά τους να ζήσουν μιά αξιοπρεπή ζωή. Είναι ομολογουμένως ιδιαίτερα δύσκολο να δοθεί μιά πλήρης περιγραφή του δικαιώματος αυτού, αλλά αυτό δεν αλλάζει σε τίποτα την κατάσταση. Μπορεί να ειπωθεί ότι σε γενικές γραμμές μιά αξιοπρεπής ζωή τοποθετείται κάπου μεταξύ μιάς ζωής, όπου κάποιος βρίσκεται σε μιά συνεχή κατάσταση μακαριότητας, και μιάς ζωής της οποίας το βασικό χαρακτηριστικό είναι η απλή επιβίωση. Ακόμα νομίζω πως οι πιθανότητες σφάλματος μειώνονται σημαντικά όταν προσπαθήσει κανείς να προσδιορίσει ποιοί παράγοντες εμποδίζουν κάποιον από το να ζει αξιοπρεπώς.

Πρόκειται όμως γιά δικαίωμα ή γι' απλό συμφέρον; Νομίζω πως πρόκειται γιά δικαίωμα, δεδομένου ότι πολλές θεωρίες θα αναγνώριζαν ότι το να ζει κανείς αξιοπρεπώς δεν αποτελεί απλώς ένα συμφέρον, αλλά και κάτι η επίτευξη του

οποίου επιβάλλεται από τις βασικές του αρχές. Ένας καντιανός φιλόσοφος θα δεχόταν ότι με το να αναγνωρίζουμε στους άλλους το δικαίωμα να ζουν αξιοπρεπώς τους αντιμετωπίζουμε ως σκοπούς και όχι ως μέσα<sup>30</sup>. Παρόμοια ένας υποστηρικτής του Ωφελιμισμού θα συμφωνούσε ότι σε επίπεδο πολιτικής φιλοσοφίας η συνολική κοινωνική ωφέλεια αυξάνεται όταν οι πολίτες δεν διαμαρτύρονται επειδή ζουν αξιοπρεπώς<sup>31</sup>. Θα είχε πράγματι ιδιαίτερο ενδιαφέρον να επισημανθεί στην δυτική φιλοσοφική παράδοση κάποια αξιολογή ηθική θεωρία, σύμφωνα με την οποία κανείς δεν θα είχε το εν λόγω δικαίωμα!

Είναι αλήθεια το ότι διαθέτουμε τα μέσα για να επηρεάσουμε τη ζωή των απογόνων μας προς το καλύτερο ή προς το χειρότερο<sup>32</sup>. Επίσης είναι αλήθεια ότι οι τελευταίοι αναγκαστικά θα ευνοηθούν από ενέργειες μας, που αποσκοπούν αποκλειστικά στην ικανοποίηση των δικών μας συμφερόντων. Σύμφωνα με την «συμφεροντική» θεωρία το γενικά αποδεκτό δικαίωμα των μελλοντικών γενεών να ζουν αξιοπρεπώς δημιουργεί σε μας την υποχρέωση να το λάβουμε σοβαρά υπόψη. Η τελική μας όμως απόφαση θα ληφθεί με κριτήριο όχι μόνο το δικαίωμα αυτό, αλλά και το δικό μας δικαίωμα να ζούμε αξιοπρεπώς καθώς και τις πληροφορίες που διαθέτουμε σχετικά με την κατάσταση της τεχνολογίας μας και τα πιθανά αποτελέσματα διαφόρων ενεργειών μας. Από τον πρακτικό αυτό υπολογισμό θα προέκυπταν, κατά τη γνώμη μου, τρεις συγκεκριμένες υποχρεώσεις, που θα αντιστοιχούσαν στο ανώτερο δικαίωμα των μελλοντικών γενεών και θα εγκρίνονταν από ένα ευρύτερο φάσμα ηθικών θεωριών.

- α) Οφείλουμε να μην σπαταλούμε υπέρ το δέον τους μη ανανεώσιμους πόρους του πλανήτη. Αν αυτό δεν μπορεί να επιτευχθεί έχουμε υποχρέωση να προσπαθήσουμε να ανακαλύψουμε υποκατάστατα των πόρων αυτών. Επειδή όμως το τελευταίο αυτό φαίνεται ιδιαίτερα δύσκολο, θα πρέπει να σκεπτόμαστε τρόπους ελέγχου του μελλοντικού πληθυσμού της γης.
- β) Οφείλουμε να ελαχιστοποιήσουμε τον κίνδυνο ενός μελλοντικού πυρηνικού ή χημικού ατυχήματος. Αν αυτό δεν μπορεί να επιτευχθεί, θα πρέπει να στραφούμε σε πιο αβλαβείς πηγές ενέργειας.
- γ) Οφείλουμε να αποφεύγουμε την μόλυνση του περιβάλλοντος και ιδιαίτερα αυτήν της οποίας τα αποτελέσματα εμφανίζονται μακροπρόθεσμα.

Βέβαια δεν μπορεί κανείς να είναι σίγουρος ότι η εκπλήρωση των ανωτέρω υποχρεώσεων θα εξασφαλίσει στους μεταγενέστερους μία αξιοπρεπή ζωή, δεδομένου ότι η τελευταία εξαρτάται και από άλλους παράγοντες που δεν μπορούμε να επηρεάσουμε. Νομίζω όμως πως οι υποχρεώσεις μας κατέστησαν σαφείς καθώς και οι λόγοι που επιβάλλουν την εκπλήρωσή τους. Εξυπακούεται πως ο τρόπος με τον οποίο θα γίνουν πραγματικότητα είναι υπόθεση των ειδικών.

Θα επιθυμούσα να τελειώσω τη μελέτη αυτή εξετάζοντας με συντομία δύο υποθετικές περιπτώσεις, οι οποίες παρουσιάζουν σημαντικό φιλοσοφικό ενδιαφέρον. Υποθέστε πως το σύνολο του σημερινού πληθυσμού της γης προσβάλλεται από μία ανίατη ασθένεια η οποία, ενώ είναι αβλαβής για τους φορείς της, έχει ιδιαίτερα δυσάρεστες συνέπειες για τους άμεσους απογόνους τους. Υποθέστε ακόμα πως η ζωή των απογόνων αυτών θα ήταν αφόρητα επώδυνη χωρίς να υπάρχει καμιά δυνατότητα θεραπείας. Το ερώτημα που προκύπτει στο σημείο αυτό

είναι εάν σύμφωνα με την αντίληψη περί δικαιωμάτων που ανέπτυξα έχουμε υποχρέωση να μη φέρουμε αυτούς τους απογόνους στον κόσμο.

Νομίζω πως έχουμε την υποχρέωση αυτή. Συγκεκριμένα με το να απέχουμε από την αναπαραγωγή δεν παραβιάζουμε τα δικαιώματα κανενός, γιατί απλούστατα δεν υπάρχει καμία οντότητα που να έχει το δικαίωμα να γεννηθεί. Αντίθετα εάν δεν απέχουμε, τότε παραβιάζουμε ένα βασικό δικαίωμα που θα έχουν οι απόγονοί μας όταν γεννηθούν, δεδομένου ότι μιά ζωή σημαδεμένη από μιά ανίατη και στο έπακρο βασανιστική ασθένεια αφενός υπολείπεται κατά πολύ του προτύπου της αξιοπρεπούς ζωής που σκιαγραφήθηκε ανωτέρω, αφετέρου εξουδετερώνει το όποιο δικαίωμα έχουμε να τεκνοποιούμε. Κάποιος όμως θα μπορούσε να θέσει το εξής ανησυχητικό ερώτημα: «Μήπως με το να απέχουμε από την αναπαραγωγή διασφαλίζουμε δικαιώματα *ανύπαρκτων οντοτήτων*, αφού αποχή στην συγκεκριμένη περίπτωση σημαίνει πως δεν θα υπάρξουν ποτέ μελλοντικές γενεές»; Αν αυτό αληθεύει, τότε η βασική θέση της μελέτης αυτής καθίσταται προβληματική<sup>33</sup>.

Υπάρχει όμως ένας τρόπος να αποφευχθεί το επικείμενο αδιέξοδο. Γιά το σκοπό αυτό θα χρησιμοποιήσω τη διάκριση μεταξύ ηθικά *επιβαλλόμενων*, ηθικά *καταδικαστέων* και ηθικά *επιτρεπτών* πράξεων<sup>34</sup>. Κάθε ηθική θεωρία, ως γνωστόν, χαρακτηρίζεται από βασικές αρχές οι οποίες επιβάλλουν ή απαγορεύουν την εκτέλεση ορισμένων πράξεων. Οποιοσδήποτε πράξεις θα αντίβαιναν στις αρχές αυτές θα ήταν ηθικά καταδικαστέες, ενώ όσες θα αποτελούσαν πρακτική εφαρμογή τους θα χαρακτηρίζονταν ως ηθικά επιβαλλόμενες. Υπάρχει όμως και μία κατηγορία πράξεων η εκτέλεση των οποίων ούτε αντιβαίνει αλλά ούτε και επιβάλλεται από τις αρχές μιάς δεδομένης ηθικής θεωρίας. Γιά παράδειγμα η πράξη μου με την οποία ανοίγω τον διακόπτη του ηλεκτρικού στο σπίτι μου, *Ceteris Paribus*, δεν αποτελεί παραβίαση του δικαιώματος, ας πούμε, στην υγειονομική περίθαλψη που έχουν οι άλλοι, αλλά ούτε και διασφάλιση του δικαιώματος αυτού. Οι πράξεις αυτές, οι οποίες μπορεί να ποικίλλουν από θεωρία σε θεωρία, είναι πολυάριθμες και ονομάζονται ηθικά επιτρεπτές. Εφαρμόζοντας τώρα τη διάκριση αυτή στην περίπτωση που εξετάζω ισχυρίζομαι, πως ενώ το να φέρουμε εν γνώσει μας στον κόσμο άτομα πάσχοντα από επώδυνη και ανίατη ασθένεια θα ήταν πράξη ηθικά καταδικαστέα, γιατί συνεπάγεται την παραβίαση ενός δικαιώματός των, η απόφασή μας να απέχουμε από την αναπαραγωγή είναι ηθικά επιτρεπτή, γιατί μ' αυτήν ούτε διασφαλίζεται αλλά ούτε και παραβιάζεται κάποιο δικαίωμά τους. Αυτό συμβαίνει γιατί στη δεύτερη περίπτωση δεν υπάρχουν και δεν πρόκειται να υπάρξουν κάποιες οντότητες, οι οποίες εάν υπήρχαν, θα ήταν κάτοχοι δικαιωμάτων<sup>35</sup>.

Επομένως θα ήταν λάθος να συμπεράνουμε πως, με το να υιοθετήσουμε την λύση της αποχής από την αναπαραγωγή, παραβιάζουμε ή διασφαλίζουμε τα δικαιώματα των μελλοντικών γενεών, γιατί τίποτα απ' αυτά τα δύο δεν συμβαίνει. Ενώ έχουμε υποχρέωση τα παιδιά που θα φέρουμε στον κόσμο να είναι υγιή και όχι άρρωστα, δεν έχουμε καμιά υποχρέωση να κάνουμε παιδιά, αν δεν το επιθυμούμε. Η τελευταία όμως αυτή θέση έχει την εξής συνέπεια. Τροποποιώντας εν μέρει ένα παράδειγμα του Sikora υποθέστε πως ύστερα από μία πυρηνική καταστροφή γιά την οποία εμείς δεν ευθυνόμαστε ένας μόνο άνθρωπος έχει διασωθεί<sup>36</sup>. Στη διάθεσή του όμως υπάρχει ανέπαφη μιά τράπεζα γενετικού υλικού,

από το οποίο θα μπορούσε να ξανακατοικηθεί ο πλανήτης<sup>37</sup>. Έχοντας όμως δεχτεί πως η αποχή από την αναπαραγωγή είναι ηθικά επιτρεπτή και όχι επιβαλλόμενη ή καταδικαστέα, έπεται πως ο άνθρωπος αυτός δεν έχει καμιά ηθική υποχρέωση να προβεί σε ενέργειες που θα συντελούσαν στην συνέχιση του ανθρώπινου είδους. Νομίζω πως παρόλη τη δυσφορία μας, που προέρχεται από μη ηθικούς λόγους, θα πρέπει να αποδεχτούμε τη συνέπεια αυτή<sup>38</sup>.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

\* Ευχαριστώ, τον καθηγητή Ted Honderich και τον Wayne Norman για τη συμβολή τους στην αρχική αγγλική μορφή του κειμένου αυτού, που παρουσιάστηκε στο διακολεγιακό μεταπτυχιακό σεμινάριο φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Λονδίνου το Μάρτιο του 1987. Ακόμα ευχαριστώ τον Δρα Στέλιο Βιρβιδάκη, που διάβασε την τελική ελληνική μορφή του κειμένου αυτού, διατυπώνοντας χρήσιμες υποδείξεις.

1. Αν και αναφορές στις υποχρεώσεις μας προς τους απογόνους μας συναντώνται στο δοκίμιο του Kant «Ιδέα μιας Γενικής Ιστορίας με Πρίσμα Κοσμοπολιτικό» (1784) και στο βιβλίο του Burke, *Στοχασμοί για τη Γαλλική Επανάσταση* (1790), η συστηματική μελέτη τους άρχισε τα τελευταία είκοσι χρόνια στα πλαίσια της γνωστής στροφής ορισμένων αγγλοσαξόνων φιλοσόφων σε προβλήματα εφαρμοσμένης ηθικής.
2. Για μια γενική επισκόπηση των προβλημάτων που αντιμετωπίζουν διάφορες ηθικές θεωρίες βλ. Brian Barry, *Justice between Generations* στο P.M.S. Hacker and J. Raz, (eds.), *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Oxford, Clarendon Press 1977, 268-284.
3. Παρόμοιες θέσεις έχουν διατυπωθεί από τους Joel Feinberg: "Is There a Right to Be Born?" στο βιβλίο του *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton, Princeton University Press 1980, 207-220, Annette Baier. "The Rights of Past and Future Persons" στο Ernest Partridge (ed.), *Responsibilities to Future Generations*, New York, Prometheus Books 1981, 171-183, και Mary Warren, "Do Potential People Have Moral Rights?" στο R. I. Sikora and Brian Barry (eds.), *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, Temple University Press 1978, 14-30.
4. Δυστυχώς δεν μπορώ να παραθέσω την απόδειξη του Parfit γιατί είναι ιδιαίτερα εκτεταμένη. Βλ. τα κεφάλαια 18 και 19 του βιβλίου του *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press 1984. Για όποιον δεν θα ήθελε να διαβάσει αυτό το υπερβολικά δύσβατο βιβλίο θα συνιστούσα το πρόσφατό του δοκίμιο "Overpopulation and the Quality of Life" στο Peter Singer (ed.), *Applied Ethics*, Oxford, Oxford University Press 1986, 145-164. Για μια σύντομη επισκόπηση των προβλημάτων που αντιμετωπίζει ο Ωφελιμισμός βλ. Alan Brown, *Modern Political Philosophy*, Penguin, Harmondsworth 1986, κεφάλαιο 2.
5. Η συμβολαϊκή θεωρία που αναφέρεται στην παράγραφο αυτή θα γίνονταν αποδεκτή ίσως μόνο από τον Hobbes. Αλλά νομίζω πως παρόμοια προβλήματα αντιμετωπίζουν και οι περίπλοκες συμβολαϊκές θεωρίες που διαθέτουμε σήμερα. Για παράδειγμα ο John Rawls στο *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press 1972, § 44 αναγνωρίζει το πρόβλημα και συνιστά τροποποίηση της αρχικής θεωρίας του εισάγοντας την ύπαρξη συναισθηματικών δεσμών μεταξύ διαδοχικών γενεών. Θα χρειαζόταν όμως μια καινούργια μελέτη για να μελετηθούν διεξοδικά οι θέσεις του Rawls.
6. *Reciprocity*, London and New York, Routledge and Kegan Paul 1986, κεφάλαιο 7.
7. Αντιπροσωπευτικό δείγμα της άποψης που εξετάζω είναι το άρθρο του Martin Golding "Obligations to Future Generations", το οποίο αναδημοσιεύεται στο Partridge ό.π. 61-72. Μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα άποψη σχετικά με τον αυτοαναιρούμενο χαρακτήρα του σχετικισμού διατυπώθηκε από τον Bernard Williams. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο αυτό, όταν ο σχετικιστής έρθει σε πραγματική επαφή με τους εκπροσώπους ενός άλλου πολιτισμού στον οποίο επικρατούν οι αντιθέσεις ηθικές αντιλήψεις, θα αναγκαστεί είτε να εμμείνει στις απόψεις του θεωρώντας τις ως ορθές, είτε να τις απορρίψει ως εσφαλμένες. Εκείνο που δεν μπορεί να ισχυριστεί ο σχετικιστής είναι ότι σε μια συγκεκριμένη περίπτωση πρέπει ταυτόχρονα να γίνει το α και το μη-α. Βλ. το άρθρο του "The Truth in Relativism" στο *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press 1981, 132-143.
8. Οι κυριότερες αντιρρήσεις που έχουν κατά καιρούς εκφραστεί ως προς την κανονιστική αξία της έννοιας των δικαιωμάτων συνοψίζονται από τον Alan Gewirth στο πρώτο μέρος του άρθρου του "Why Rights are Indispensable", *Mind* XCV (1986), 329-344.
9. Για μια γενική εικόνα των διαφόρων τάσεων στο χώρο αυτό βλ. Μ. Δραγώνα - Μονάχου, *Φιλοσοφία και Ανθρώπινα Δικαιώματα*, Τόμος Α, Αθήνα, Ο.Ε.Δ.Β. 1986, 201-242.
10. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικές με την εννοιολογική ανάλυση των δικαιωμάτων βλ. Alan R. White, *Rights*, Oxford, Oxford University Press 1984.

11. Χρησιμοποιώ τον όρο «συμφεροντική» αντί του καθιερωμένου συμφεροντολογική, γιατί ο δεύτερος όρος χρησιμοποιείται στα Νέα Ελληνικά με αρνητική σημασία. (Πρβλ. τη διάκριση οντικού - οντολογικού).
12. Τη θεωρία αυτή την ακολουθώ για δύο λόγους: (α) Γιατί δεν συνδέει τα δικαιώματα με κάποια ηθική θεωρία, αλλά τα εξετάζει καθεαυτά. Αυτό κατά τη γνώμη μου είναι θετικό, γιατί μας επιτρέπει να δούμε τί πραγματικό είναι τα δικαιώματα, κάτι το οποίο δεν είναι εύκολο, όταν αυτά χρησιμοποιούνται αποκλειστικά ως όπλα για την αναίρεση συγκεκριμένων θεωριών. (Πρβλ. τη χρήση των δικαιωμάτων που κάνει ο Dworkin για να απορρίψει τον Ωφελιμισμό). (β) Γιατί η έννοια του συμφέροντος μου φαίνεται αρκετά σαφής και κατανοητή ώστε να συμβάλλει στην εξήγηση της έννοιας του δικαιώματος. Πάντως η προτίμησή μου για θεωρία αυτή δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως εκ μέρους μου παραδοχή της αδυναμίας των άλλων θεωριών περί δικαιωμάτων να θεμελιώσουν τα δικαιώματα των μελλοντικών γενεών. Για τη «συμφεροντική» θεωρία βλ. ενδεικτικά Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press 1986, κεφάλαιο 7 και D. N. MacCormick "Rights in Legislation" στο P.M.S. Hacker and J. Raz ό.π. 189-209.
13. Jeremy Waldron (ed.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press 1984, εισαγωγή 10.
14. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι έχει κανείς πάντοτε συμφέρον να κάνει χρήση όλων των δικαιωμάτων που έχει. Το ότι κάποιος έχει το δικαίωμα λ.χ. να διακινείται ελεύθερα στη χώρα του, δεν σημαίνει ότι πάντοτε τον συμφέρει να μετακινείται διαρκώς.
15. Θεωρώ ως ηθική θεωρία κάθε μη θρησκευτικό συνεπές σύστημα αρχών που αφορούν τη διαγωγή και έχουν τα εξής χαρακτηριστικά: είναι γενικεύσιμες, καθολικεύσιμες, επιτακτικές και απαιτούν από τα υποκείμενα να καθορίζουν τις ενέργειές τους με γνώμονα όχι μόνο το προσωπικό τους συμφέρον, αλλά και τα συμφέροντα των άλλων. Βλ. W. K. Frankena, "The Concept of Morality" στο G. Wallace and A.D.M. Walker (eds.) *The Definition of Morality*, London, Methuen 1970, 146-173
16. ό.π. 174
17. "The Rights of Future Generations" στο Douglas Mac Lean and Peter G. Brown (eds.), *Energy and the Future*, Totowa, Rowman and Littlefield 1983, 154.
18. Π.χ. ο Edwin Delattre στο άρθρο του "Ethics, Ecology and the Rights of Future Generation", *Ethics* 82 (1972) 254-258.
19. Με αυτό εννοείται να συλληφθεί και να μην υποστεί έκτρωση.
20. Για το πρώτο σκέλος του επιχειρήματος βλ. Richard M. Gale, *The Language of Time*, London, Routledge and Kegan Paul 1968, κεφάλαιο 9. Για το δεύτερο βλ. Ruth Macklin, "Can Future Generation Correctly be Said to have Rights?" στο Partridge ό.π. 152.
21. Για τις διάφορες ποικιλίες του ατομικισμού βλ. Steven Lukes, *Individualism*, Oxford, Basil Blackwell 1973.
22. "The Environment, Rights, and Future Generation" στο Partridge ό.π. 157-165.
23. αυτ. 161.
24. Στο σημείο αυτό ακολουθώ τους Raymond Bradley and Norman Swartz, *Possible Worlds. An Introduction to Logic and its Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell 1979, 5.
25. Για το ζήτημα αυτό βλ. E. Partridge, "Posthumous Interests and Posthumous Respect" *Ethics* 91 (1981), 243-264.
26. Για ένα ιδιαίτερα εύγλωττο παράδειγμα βλ. Richard and Val Routley "Nuclear Energy and Obligations to the Future" στο Partridge, *Responsibilities..* ό.π. 277-281.
27. Εκείνο που συνήθως μας εμποδίζει να αναγνωρίσουμε τις ευθύνες μας είναι ένα είδος ηθικής αδιαφορίας που μας χαρακτηρίζει και αφορά κυρίως ότι συμβαίνει μακριά από μας στο χώρο και στο χρόνο. Ο θάνατος ενός παιδιού δίπλα μας θα μας συγκλόνιζε περισσότερο από το να μαθαίναμε ότι σε εκατό χρόνια από σήμερα θα συμβεί ένας σεισμός με χιλιάδες θύματα. Αυτή η στάση αποστασιοποίησης ως προς το τι θα συμβεί στο μέλλον θεωρείται από τον Glover ως ένας ψυχολογικός μηχανισμός άμυνας, σκοπός του οποίου είναι να μας προφυλάξει από το τίμημα που θα πληρώναμε κάνοντας περαιτέρω θυσίες. Στην περίπτωση όμως των μελλοντικών γενεών θα πρέπει να ξεπεράσουμε την αδιαφορία μας, όσο δύσκολο κι αν είναι αυτό, με το να συνειδητοποιήσουμε πως θα είμαστε εν μέρει υπεύθυνοι για την ευτυχία ή τη δυστυχία τους. Βλ. Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*. Penguin, Harmondsworth 1977, κεφάλαιο 20 και Gregory Kavka. "The Futurity Problem" στο Sikora and Barry ό.π. 186-203.
28. Μια παρόμοια άποψη υποστηρίχθηκε από τον Parfit, *Reasons* ό.π. 364. Ο συγγραφέας όμως αυτός δεν ισχυρίζεται ότι μπορούμε να αδιαφορήσουμε, γιατί πιστεύει πως οι υποχρεώσεις μας στις μελλοντικές γενεές θεμελιώνονται διαφορετικά.
29. ό.π. 208-210. Βλ. και Gregory J. Kavka and Virginia Warren. "Political Representation for Future Generations" στο Robert Elliot and Arran Gare (eds.) *Environmental Philosophy*, Milton Keynes. The Open University Press 1983, 21-39.
30. Όπως μου υπέδειξε ο Στέλιος Βιρβιδάκης, οι υποχρεώσεις μας στις μελλοντικές γενεές θα μπορούσαν να θεμελιωθούν αποκλειστικά πάνω στην καντιανή κατηγορική προσταγή. Συγκεκριμένα, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε όχι μόνο κάθε σύγχρονό μας αλλά και κάθε μεταγενέστερο ως σκοπό καθεαυτό, και να ενεργούμε πάντα με γνώμονα τη θέση αυτή. Είναι σημαντικό στην περίπτωση των μελλοντικών γενεών να τονισθεί η ηθική τους υπόσταση ως σκοπών καθεαυτών και όχι απλά η απαγόρευση της χρησιμοποίησης τους ως μέσων για την επίτευξη παροντικών επιδιώξεων, γιατί πολλές πράξεις μας, όπως η αλόγιστη

- κατασπατάληση των ενεργειακών αποθεμάτων του πλανήτη, βλάπτουν τους μεταγενέστερους, χωρίς να συνεπάγονται την από μέρους μας χρησιμοποίησή τους ως μέσων για την επίτευξη των σκοπών μας. Τι δυνατότητα όμως αυτή δεν θα την εξετάσω διεξοδικότερα, γιατί πιστεύω πως δεν είναι απαραίτητο να δεσμευτεί κανείς ως προς την ορθότητα κάποιας ηθικής θεωρίας για να θεμελιώσει τις εν λόγω υποχρεώσεις.
31. Θα πρέπει να επισημάνω ότι στο σημείο αυτό υποστηρίζω πως είναι δυνατό να υπάρξει ωφελμιστική τεκμηρίωση του δικαιώματος να ζει κανείς αξιοπρεπώς και όχι ότι ο Ωφελμισμός είναι η κατάλληλη θεωρία για θεμελιώσει τις υποχρεώσεις μας προς τις μελλοντικές γενεές.
  32. Ως γνωστόν σήμερα τα μέσα αυτά είναι κατά πολύ ισχυρότερα απ' όσα ήσαν στο παρελθόν.
  33. Νομίζω πως και ο Feinberg ό.π. 214-216 αντιμετωπίζει το πρόβλημα αυτό, αφού δέχεται πως κάποιος έχει το δικαίωμα να μη γεννηθεί.
  34. Η ταξινόμηση των ανθρώπινων πράξεων βάσει της ηθικής σημασίας των αποτελεί ακόμα σημείο διαμάχης μεταξύ φιλοσόφων. Σχετικά πρόσφατα ο J. O. Urmson υποστήριξε πως η τριμελής ταξινόμηση που αναφέρω είναι ανεπαρκής και πως θα πρέπει να συμπληρωθεί με μια ακόμη κατηγορία. Συγκεκριμένα εισήγαγε την κατηγορία των «ηρωικών», «αγίων» ή εξαιρέτων πράξεων (*supererogatory*), όπως επικράτησε να λέγονται, για να χαρακτηρίσει πράξεις, οι οποίες, αν και αποτελούν εφαρμογή των αρχών κάποιας ηθικής θεωρίας, απαιτούν για να πραγματοποιηθούν τόσο μεγάλες θυσίες από το υποκείμενο ώστε να μην μπορούν να θεωρηθούν ως επιβαλλόμενες. Για παράδειγμα η πράξη με την οποία κάποιος θα μοίραζε ολόκληρη την περιουσία του στους πτωχούς θα ανήκε σύμφωνα με πολλές θεωρίες στην κατηγορία αυτή. Βλ. "Saints and Heroes", στο A.I. Melden (ed.) *Essays in Moral Philosophy*, Seattle, University of Washington Press 1958, 198-216. Δεν θεωρώ όμως ότι η κατηγορία αυτή σχετίζεται με την περίπτωση που εξετάζω. Ακόμα ακολουθώντας τον S. Scheffler χρησιμοποιώ τον όρο ηθικά επιτρεπτές αντί του όρου ηθικά αδιάφορες ή ουδέτερες πράξεις. Βλ. "Morality's Demands and their Limits", *Journal of Philosophy* LXXIII 1986, 531-537.
  35. Θεωρητικά υπάρχουν οι εξής δυνατότητες:
    - α) Αν θέλουμε να κάνουμε παιδιά, είναι ηθικά επιβαλλόμενο τα παιδιά αυτά να είναι υγιή.
    - β) Είναι ηθικά επιτρεπτό να μην κάνουμε παιδιά.
    - γ) Είναι ηθικά καταδικαστέο να φέρουμε στον κόσμο άτομα πάσχοντα από επώδυνη και ανίατη αλβενία.
 Στην περίπτωση που εξετάζεται το (α) είναι φύσει αδύνατο, γιατί η ασθένεια που προσέβαλε τους ανθρώπους αυτούς είναι ανίατη, το (γ) δεν πρέπει να γίνει, γιατί είναι ηθικά καταδικαστέο, άρα τους μένει το (β) το οποίο είναι ηθικά επιτρεπτό. Όπως παρατηρείται από την ανωτέρω ταξινόμηση, η ηθικά καταδικαστέα πράξη είναι η άρνηση της ηθικά επιβαλλόμενης. Το πως όμως καθορίζονται οι ηθικά επιβαλλόμενες πράξεις σύμφωνα με κάποια βασική ηθική αρχή, αποτελεί πολλές φορές αντικείμενο διαφωνίας μεταξύ των φιλοσόφων.
  36. "Is it Wrong to Prevent the Existence of Future Generations?" στο Sikora and Barry ό.π. 138. Το παράδειγμα αυτό το επέλεξα για να δείξω τις θεωρητικές συνέπειες της θέσης αυτής, η οποία δεν έχει κανένα αντίκτυπο στην πρακτική που ακολουθείται, δεδομένου ότι κάποιος οφείλει να εκτελέσει τις υποχρεώσεις του προς τους απογόνους των άλλων, ακόμα κι αν συμβαίνει για οποιοδήποτε λόγο να μην έχει απογόνους.
  37. Υποθέτω πως το υλικό αυτό αποτελείται από ωάρια και σπερματοζωάρια και όχι από έμβρυα, γιατί τότε θα αντιμετωπίζαμε προβλήματα παρόμοια με αυτά που αφορούν την ορθότητα των εκτρώσεων.
  38. Εκείνο που μας ενοχλεί είναι ότι το θαυμαστό επίτευγμα που ονομάζεται πολιτισμός θα εξαφανιστεί ή ότι μια μακρόχρονη και επίπονη προσπάθεια θα διακοπεί ξαφνικά. Βλ. Jonathan Bennett, "On Maximizing Happiness" στο Sikora and Barry, ό.π. 66-69.

ΦΙΛΗΜΩΝ ΠΑΙΟΝΙΔΗΣ  
M. SC (LONDON)  
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ