



**ΘΕΜΑΤΑ ΔΑΣΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ
ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΟΣ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΩΝ ΠΟΡΩΝ**

**Διεθνής Περιβαλλοντική Πολιτική:
Αναμετρήσεις με το Μέλλον**

**5^{ος}
τόμος**

Επιμέλεια

Ευάγγελος Ι. Μανωλάς

Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης

Γεώργιος Ε. Τσαντόπουλος

**ΠΕΡΙΟΔΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΔΑΣΟΛΟΓΙΑΣ
ΚΑΙ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΟΣ ΚΑΙ
ΦΥΣΙΚΩΝ ΠΟΡΩΝ ΤΟΥ Δ.Π.Θ.**

Θέματα Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος και Φυσικών Πόρων
5^{ος} Τόμος: Διεθνής Περιβαλλοντική Πολιτική: Αναμετρήσεις με το Μέλλον

**Περιοδική Έκδοση Τμήματος Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος και
Φυσικών Πόρων του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης**

Επιμέλεια:

Ευάγγελος Ι. Μανωλάς, Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης & Γεώργιος Ε.
Τσαντόπουλος

ISSN: 1791-7824

ISBN: 978-960-9698-06-1

Copyright © 2013

Τμήμα Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος και Φυσικών Πόρων,
Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Ορεστιάδα

Ημερομηνία Έκδοσης: Νοέμβριος 2013

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Αλκιβιάδης Δερβιτσιώτης ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ ΚΑΙ ΠΥΡΗΝΙΚΗ ΕΝΕΡΓΕΙΑ	1
Βερόνικα Ανδρεά, Γεώργιος Τσαντόπουλος & Στυλιανός Ταμπάκης ΠΡΟΣΤΑΤΕΥΟΜΕΝΕΣ ΠΕΡΙΟΧΕΣ ΚΑΙ ΜΗ ΚΥΒΕΡΝΗΤΙΚΕΣ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΕΣ ΟΡΓΑΝΩΣΕΙΣ	9
Κυριακή Κιτικίδου, Ιωάννης Γκουγκουρέλας & Γεώργιος Χατζηλαζάρου Η ΑΝΑΛΥΣΗ ΙΣΧΥΟΣ ΩΣ ΕΡΓΑΛΕΙΟ ΣΤΗ ΛΗΨΗ ΑΠΟΦΑΣΕΩΝ	35
Σπυρίδων Αθανασίου ΔΙΑΣΥΝΟΡΙΑΚΑ ΝΕΡΑ: ΠΗΓΗ ΣΥΓΚΡΟΥΣΗΣ Ή ΣΥΝΕΡΓΑΣΙΑΣ;	46
Ευάγγελος Μανωλάς Η ΣΥΝΟΔΟΣ ΓΙΑ ΤΟ ΚΛΙΜΑ ΣΤΗΝ ΝΤΟΧΑ: ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΚΑΙ ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ	67
Αικατερίνη Ζέρβα & Γεώργιος Τσαντόπουλος ΑΠΟΦΕΙΣ ΚΑΙ ΣΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΗΣ ΓΝΩΜΗΣ ΣΕ ΔΙΕΘΝΗ ΚΑΙ ΕΘΝΙΚΗ ΚΛΙΜΑΚΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΛΙΜΑΤΙΚΗ ΑΛΛΑΓΗ	75
Ελευθέριος-Φωταίνος Πεχλιβάνης, Χρήστος Καρελάκης & Γαρύφαλλος Αραμπατζής ΔΙΕΡΕΥΝΗΣΗ ΤΩΝ ΣΤΑΣΕΩΝ ΤΩΝ ΓΕΩΡΓΩΝ ΤΟΥ ΝΟΜΟΥ ΠΕΛΛΑΣ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΗΝ ΥΙΟΘΕΤΗΣΗ ΑΓΡΟ-ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΩΝ ΜΕΤΡΩΝ	90
Αριστοτέλης Παπαγεωργίου ΔΙΕΘΝΕΙΣ ΤΑΣΕΙΣ ΣΤΗ ΔΙΚΑΙΑ ΜΕΤΑΦΟΡΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΟΠΟΙΗΣΗ ΤΗΣ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ	102
Πολυξένη Ράγκου ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ ΚΑΙ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ: ΕΝΑ ΠΛΑΙΣΙΟ ΓΙΑ ΝΑ «ΞΑΝΑΔΙΑΒΑΣΟΥΜΕ» ΤΗΝ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ	114
Βασίλειος Δρόσος ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ ΒΙΩΣΙΜΗΣ ΑΝΑΠΤΥΞΗΣ ΜΕΣΩ ΤΟΥ ΚΤΗΜΑΤΟΛΟΓΙΟΥ: Η ΔΙΕΘΝΗΣ ΠΡΑΚΤΙΚΗ	125
Μαλαματένια Σελήσιου & Γεώργιος Κοράκης Η ΒΙΟΠΟΙΚΙΛΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΑΣ. ΕΘΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΕΣ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΡΟΣΤΑΣΙΑ ΤΗΣ	139
Βασιλική Δήμου ΑΕΙΦΟΡΟΣ ΣΧΕΔΙΑΣΜΟΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΦΑΡΜΟΓΗ ΤΕΧΝΙΚΩΝ ΣΥΣΤΗΜΑΤΩΝ ΠΑΡΑΓΩΓΗΣ – ΜΙΑ ΠΡΟΤΥΠΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΣΤΗ ΔΙΕΘΝΗ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΦΑΡΜΟΓΗΣ ΣΥΣΤΗΜΑΤΩΝ ΣΥΓΚΟΜΙΔΗΣ ΞΥΛΟΥ	149

Βαΐα Νταλαμπίρα ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΠΤΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΑΠΟΔΑΣΩΣΗΣ - Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΤΡΟΠΙΚΟΥ ΔΑΣΟΥΣ ΤΟΥ ΑΜΑΖΟΝΙΟΥ	158
Ελένη-Μαρία Σταθάκη ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗ ΚΑΙ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ: Η ΕΡΗΜΟΠΟΙΗΣΗ ΤΗΣ ΓΗΣ ΚΑΙ ΟΙ ΕΠΙΠΤΩΣΕΙΣ ΤΗΣ	166
Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης ΤΟ ΔΙΚΑΙΩΜΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΣΤΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ, Η ΔΙΑΓΕΝΕΑΚΗ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΚΑΙ Ο ΙΜΜΑΝΟΥΕΛ ΚΑΝΤ	181
Στυλιανός Αραβαντινός ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΟ ΗΘΟΣ ΚΑΙ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ	191
Μαρία Χωριανοπούλου ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ	199
Δημοσθένης Θεοχαρόπουλος & Δημήτριος Ματθόπουλος ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΤΟΥ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΟΣ	210
Μιχαήλ Μαντζανάς ΟΙ ΑΠΗΧΗΣΕΙΣ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΩΝ ΣΤΩΙΚΩΝ ΣΤΗ ΧΑΡΑΞΗ ΣΥΓΧΡΟΝΩΝ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΩΝ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ	217
Μαρία Μυλωνή ΞΑΝΑΔΙΑΒΑΖΟΝΤΑΣ ΤΟΝ ΠΛΩΤΙΝΟ. ΟΙ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΕΣ ΠΡΟΕΚΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ ΤΟΥ	226

ΤΟ ΔΙΚΑΙΩΜΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΣΤΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ, Η ΔΙΑΓΕΝΕΑΚΗ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΚΑΙ Ο IMMANUEL KANT

Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης

Λέκτορας

Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής, Ψυχολογίας

Τομέας Φιλοσοφίας

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

E-mail: eprotopa@ppp.uoa.gr

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ένας από τους τρόπους δέσμευσης των ηθικών προσώπων στην προστασία του περιβάλλοντος είναι η αναγνώριση του δικαιώματος των σημερινών και των μελλοντικών γενεών σε έναν υγιή και βιώσιμο πλανήτη. Εάν αποδεχθούμε το κύρος ενός τέτοιου δικαιώματος, η παραβίασή του φαίνεται να αδικεί και να ζημιώνει όχι μόνον τις υπάρχουσες, αλλά κυρίως τις μελλοντικές γενεές, αφού αυτές θα υποστούν τις όποιες συνέπειες της αλόγιστης δράσης των ανθρώπων που ζουν σήμερα. Από τα παραπάνω προκύπτει η ανάγκη προάσπισης ενός ιδιότυπου είδους δικαιοσύνης, της λεγόμενης διαγενεακής. Το σύντομο αυτό δοκίμιο θα εξετάσει το θεωρητικό κύρος τόσο του λεγόμενου δικαιώματος του ανθρώπου στο περιβάλλον, όσο και της έννοιας της διαγενεακής δικαιοσύνης. Θα υποστηριχθεί πως ούτε το πρώτο, ούτε η δεύτερη συνιστούν ασφαλές έδαφος θεμελίωσης των όποιων καθηκόντων του ηθικού προσώπου στην προστασία του περιβάλλοντος κόσμου. Αντ' αυτών θα προταθεί η καντιανή αντίληψη περί τα *τέλεια* και *ατελή καθήκοντα* ως ασφαλέστερη, συνεκτικότερη και πλέον δεσμευτική εν προκειμένω.

Λέξεις κλειδιά: *Ανθρώπινα δικαιώματα, διαγενεακή δικαιοσύνη, τέλεια καθήκοντα, ατελή καθήκοντα, Immanuel Kant.*

Έργο και σκοπός της ηθικής είναι να ρυθμίζει την συμπεριφορά των ατόμων βάσει κανόνων κοινής αποδοχής, όταν η συμπεριφορά αυτή αδυνατεί να ρυθμισθεί είτε από τον νόμο, είτε από το συναίσθημα. Εκεί όπου κυριαρχεί είτε το ένα είτε το άλλο η ηθική μάλλον περιττεύει, και τούτο διότι στις περιπτώσεις αυτές ο καθένας από εμάς είτε πειθαναγκάζεται, είτε *γνωρίζει από του αυτομάτου* τι πρόκειται να πράξει χωρίς διόλου να χρειάζεται να σκεφθεί. Ωστόσο ο νόμος και το συναίσθημα απουσιάζουν από τις περισσότερες περιστάσεις της ζωής μας. Αυτό συμβαίνει αφ' ενός διότι με ελάχιστους μόνον συνανθρώπους μας συνδεόμαστε με ισχυρούς συναισθηματικούς δεσμούς, και αφ' ετέρου διότι ο νόμος δεν μπορεί από την φύση του να προβλέπει τα πάντα, ενώ ακόμη και για όσα προβλέπει, η δυνατότητά του να τα προστατεύει εξαρτάται από την ύπαρξη και την ισχύ της κρατικής εξουσίας. Στις περιπτώσεις αυτές χρειαζόμαστε την ηθική ως γνώμονα των πράξεών μας.

Σε ό, τι αφορά στο περιβάλλον, μέχρι πρότινος δεν υπήρχε συγκεκριμένο νομικό πλαίσιο, δυνάμει του οποίου να καθορίζεται αυτό που επιτρέπεται και αυτό που απαγορεύεται να πράττουν τα άτομα. Πλέον, όμως, τα περισσότερα κράτη του

δυτικού κόσμου έχουν εντάξει στους αστικούς τους κώδικες διατάξεις που επιβάλλουν την προστασία του περιβάλλοντος. Επειδή, μάλιστα, αυτό που αποκαλούμε περιβάλλον αποτελεί ανοικτό σύστημα στο οποίο εντάσσονται τα πάντα, με συνέπεια η εκάστοτε κρατική εξουσία να αδυνατεί να ελέγξει την παραβίαση των σχετικών με το περιβάλλον διατάξεων που ο νόμος ενσωματώνει, θεωρήθηκε επιβεβλημένο η επιδίωξη της προστασίας του περιβάλλοντος να ενισχυθεί δια της ένταξής της στο πλέγμα των λεγόμενων δικαιωμάτων του ανθρώπου. Έτσι, η απόλαυση ενός υγιούς, ισορροπημένου και πλούσιου φυσικού περιβάλλοντος θεσπίστηκε ως ανθρώπινο δικαίωμα, το οποίο αναγνωρίζεται τόσο στις παρούσες, όσο και στις μελλοντικές γενεές (United Nations 1972). Παράλληλα, αναδύθηκε η αρχή της *διαγενεακής δικαιοσύνης* (United Nations 1998), η οποία στην ουσία της δεν είναι τίποτα περισσότερο παρά ο περίφημος *χρυσός κανόνας* της ηθικής (Rawls 2001) προσαρμοσμένος στις απαιτήσεις της περιβαλλοντικής προστασίας: ακριβώς όπως οι προηγούμενες γενεές κληροδότησαν σε εμάς ένα βιώσιμο περιβάλλον, οφείλουμε και εμείς να πράξουμε το ίδιο για τις μελλοντικές (Weiss 1990). Αλλιώς, εάν κληροδοτήσουμε στους επόμενους από εμάς σε χειρότερη κατάσταση αυτό που δεχθήκαμε από τους προηγούμενους, θα φαίνεται να αδικούμε και να ζημιώνουμε τις μελλοντικές γενεές κατά τρόπο ανοίκειο. Επειδή, ωστόσο, δεν θα επιθυμούσαμε οι ίδιοι να έχουμε κληρονομήσει ένα μη βιώσιμο και μη υγιές περιβάλλον, οφείλουμε να μην επιβαρύνουμε τους μεταγενέστερους με αυτό που οι ίδιοι ευτυχίσαμε να αποφύγουμε. Κοντολογίς, «ο συ μισείς, ετέρω μη ποιήσεις».

Όλα τα παραπάνω είναι προφανώς εξόχως καλοπροαίρετα, και σίγουρα έχουν ήδη εξ αρχής περιβληθεί με πολλές ελπίδες από τους εισηγητές τους. Η αναγνώριση του ανθρώπινου δικαιώματος στο περιβάλλον, για παράδειγμα, θεωρείται πως θα μπορούσε να λειτουργήσει ανασταλτικά ή και δεσμευτικά απέναντι σε κυβερνήσεις, καθώς και σε κρατικούς και ιδιωτικούς οργανισμούς (Gartenstein-Ross 2003, Hayward 2005). Πέραν τούτου, η θέσπιση του εν λόγω δικαιώματος πιστεύεται πως θα παράσχει την δυνατότητα τόσο σε μεμονωμένα άτομα, όσο και σε οργανωμένα σύνολα (όπως οι μη-κυβερνητικοί οργανισμοί και οι ομάδες τοπικής αυτοοργάνωσης των ενεργών πολιτών) να καταγγείλουν δράσεις που θίγουν το ανθρώπινο δικαίωμα στο περιβάλλον, αφού το δικαίωμα αυτό πλέον είναι θεσμικά κατοχυρωμένο (Feinberg 2007). Η έννοια της διαγενεακής δικαιοσύνης, από την άλλη, έχει θεωρηθεί μια καλή βάση για την ηθική αλλά και νομική υποστήριξη της προστασίας του περιβάλλοντος: εάν η εσκεμμένη ανθρωπογενής καταστροφή του φυσικού κόσμου συνιστά αδικοπραξία έναντι των μελλοντικών γενεών, αυτή μπορεί να καταδικασθεί ηθικά και να κολασθεί νομικά (Gartenstein-Ross 2003). Ωστόσο, κατά την γνώμη μου, οι δυο αυτές νεοπαγείς έννοιες – ενάντια στις προσδοκίες και τις ελπίδες των εισηγητών τους – αδυνατούν εγγενώς να αποτελέσουν αποτελεσματικό ανάχωμα στην καταστροφική για το περιβάλλον ανθρώπινη δραστηριότητα.

Σε ό, τι αφορά στο ανθρώπινο δικαίωμα στην απόλαυση ενός βιώσιμου, υγιούς και πλούσιου φυσικού περιβάλλοντος, στην καλύτερη περίπτωση θα μπορούσε κανείς να αναμένει πως αυτό θα λειτουργούσε δεσμευτικά στον ίδιο βαθμό που έχουν λειτουργήσει κατά τρόπο τέτοιο τα υπόλοιπα ανθρώπινα δικαιώματα που έχουν κατά καιρούς αναγνωρισθεί: *ελάχιστα ή καθόλου*. Έως τώρα η παγκόσμια κοινότητα έχει επιδίωξει – δια της θέσπισης αντιστοίχων δικαιωμάτων του ανθρώπου – να προστατεύσει την ζωή, την ιδιοκτησία, τις ίσες ευκαιρίες, την αξιοπρέπεια και ένα σωρό άλλες ιδεατές ιδιότητες του ανθρώπου ή καταστάσεις της ζωής του, και πάντοτε με πενιχρά αποτελέσματα, όπως καταδεικνύει η απλή παρατήρηση. Αυτό, κατά την γνώμη μου, έχει συμβεί διότι τα ανθρώπινα δικαιώματα στην ουσία τους αποτελούν

αιτήματα (Hohfeld 1919), και όχι απτούς στόχους (Griffin 2001). Θεσπίζοντάς τα στην πραγματικότητα δηλώνουμε πώς θα προτιμούσαμε να είναι ο κόσμος μας, και όχι ότι αυτός μπορεί πράγματι να γίνει τέτοιος. Η αναγνώριση, για παράδειγμα, του δικαιώματος της γυναίκας στην αυτοδιάθεση του σώματός της διόλου δεν οδήγησε στην εξάλειψη – ούτε καν στην μείωση – των κρουσμάτων βιασμού, όπως ακριβώς και η κατοχύρωση του δικαιώματος στις ίσες ευκαιρίες δεν πολλαπλασίασε τα σχολεία ή τα νοσοκομεία στις φτωχές χώρες του τρίτου κόσμου. Για να αποκτήσουν τα ανθρώπινα δικαιώματα δεσμευτικό κύρος, απαιτείται ένα είδος ισχύος, το οποίο θα τα επιβάλλει. Η ισχύς αυτή, ωστόσο, δεν θα μπορούσε παρά να είναι κρατική ή διακρατική. Βεβαίως, οι διακρατικοί οργανισμοί, αυτοί, δηλαδή, που θεσπίζουν τα εκάστοτε ανθρώπινα δικαιώματα, αποτελούνται από κράτη-μέλη. Αυτά τα τελευταία είναι, ωστόσο, οι *κατ' εξοχήν παραβάτες* των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Με άλλα λόγια, η ίδια η ουσία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων φαίνεται να περιγράφει το εξής οξύμωρο: η προστασία τους δεν μπορεί παρά να επαφίεται σε εκείνους που τα παραβιάζουν (Donnelly 1989). Για τον ίδιο λόγο, είναι περίπου αδύνατον τα μεμονωμένα άτομα ή οι κάθε λογής ομάδες να τα διεκδικήσουν: θα έπρεπε να τα διεκδικήσουν *έναντι* ή *ενώπιον* κάποιου. Αυτός, ωστόσο, δεν θα μπορούσε να είναι άλλος από τον δυνητικό ή πραγματικό παραβάτη, δηλαδή η εκάστοτε κρατική αρχή, ή κάποιος δυσκίνητος, αναποτελεσματικός και συνήθως απρόθυμος διακρατικός οργανισμός. Το γε νυν έχον η αναγνώριση ανθρωπίνων δικαιωμάτων φαίνεται να έχει την ίδια βαρύτητα με ένα φιλικό χτύπημα στην πλάτη: μας κάνει να νιώθουμε κάπως καλύτερα, αλλά δεν λύνει κάποιο πρόβλημά μας. Συνεπώς, η αναγνώριση του ανθρωπίνου δικαιώματος στο υγιές περιβάλλον απλώς τονίζει το αυτονόητο, αλλά δεν μπορεί να το επιβάλλει.

Η έννοια της διαγενεακής δικαιοσύνης, από την άλλη, – εάν, βέβαια, εξετασθεί ως αυστηρώς ηθικός και όχι ως νομικός όρος – φαίνεται να είναι περισσότερο κατάλληλη ώστε να αποτελέσει έδαφος θεωρητικής θεμελίωσης της υποχρέωσης των ηθικών προσώπων να προστατεύουν το περιβάλλον ώστε να το διαφυλάξουν για τις επόμενες γενεές. Ο άνθρωπος, γενικώς, έχει την δυνατότητα να ενσωματώνει στην ηθική σκέψη του μελλοντικές παραμέτρους (Partridge 1981), ενώ παράλληλα, όπως όλα τα θηλαστικά, ενδιαφέρεται ενστικτωδώς για τους απογόνους του, ιδίως για τους υπάρχοντες ή για εκείνους που προβλέπει πως θα υπάρξουν στο άμεσο μέλλον. Φαίνεται, με άλλα λόγια, πως ούτως ή άλλως το ηθικό πρόσωπο αισθάνεται ότι ανήκει σε μια ιδιότυπη ηθική κοινότητα, τα όρια της οποίας δεν περιορίζονται στο παρόν, αλλά εκτείνονται και στις δύο άλλες χρονικές βαθμίδες, στο παρελθόν και στο μέλλον (De-Shalit 1995). Ενίοτε αισθανόμαστε το καθήκον να μην φανούμε κατώτεροι των προγόνων μας ή, τουλάχιστον, να μην ντροπιάσουμε την μνήμη τους με τις πράξεις μας, ενώ πολύ συχνότερα αισθανόμαστε πως οφείλουμε να ενεργούμε προς όφελος των παιδιών μας ή των εγγονιών μας. Συνελόντι ειπείν, η θέση πως οφείλουμε να παραδώσουμε στις επόμενες γενεές τον πλανήτη μας σε καλύτερη ή, τουλάχιστον, σε όχι χειρότερη κατάσταση από αυτήν στην οποία τον παραλάβαμε, φαντάζει εύλογη και δεσμευτική.

Τελευταία, εντούτοις, αρκετοί φιλόσοφοι εκφράζουν εξίσου εύλογες ενστάσεις σχετικά με την ευστάθεια, την συνεκτικότητα και την δεσμευτικότητα της έννοιας της διαγενεακής δικαιοσύνης. Ορισμένως, αμφισβητείται ο βαθμός στον οποίον αυτή αποτελεί πράγματι ένα είδος δικαιοσύνης, είτε εξεταζόμενη από την κατεύθυνση του παρελθόντος προς το παρόν, είτε από αυτήν του παρόντος προς το μέλλον. Συγκεκριμένα, φαίνεται να μην ευσταθεί ο ισχυρισμός πως οι παρελθούσες γενεές υπήρξαν δίκαιες προς εμάς σε ό, τι αφορά στην ποιότητα του περιβάλλοντος που μας

κληροδότησαν (Barry 1977). Συνεπώς, και στον βαθμό κατά τον οποίο αποδεχόμαστε την αντίληψη αυτή, αίρεται και η όποια υποχρέωσή μας να αντιμετωπίσουμε εξ ίσου δίκαια τις μελλοντικές γενεές. Οι παρελθούσες γενεές φαίνονται να μην έχουν αντιμετωπίσει τις παρούσες με πνεύμα περιβαλλοντικής δικαιοσύνης για δυο λόγους: αφ' ενός επειδή *δεν μας κληροδότησαν το περιβάλλον στην καλύτερη κατάσταση που θα μπορούσαν*, αφ' ετέρου διότι αυτό που μας κληροδότησαν *δεν υπήρξε απότοκο κάποιας ηθικής εκ μέρους τους αίσθησης* περί του καθήκοντός τους προς εμάς ή της υποχρέωσής τους να φανούν δίκαιοι, αλλά, αντίθετα, αποτέλεσμα απλής τυχαιότητας. Σε ό, τι αφορά στο πρώτο: πράγματι ύστερα από δυο πυρηνικές καταστροφές, δεκάδες πυρηνικές δοκιμές σε ολόκληρο τον πλανήτη, την εσκεμμένη και λελογισμένη εξαφάνιση εκατοντάδων ζωικών και φυτικών ειδών από τον άνθρωπο, και ενενήντα εννέα πυρηνικά ατυχήματα (Sovacool 2010) – τα δύο από αυτά, στο Chernobyl και στην Fukushima, εξόχως καταστροφικά για το τοπικό αλλά και ευρύτερο περιβάλλον – φαντάζει μάλλον αστόχαστο να κάνουμε λόγο για δίκαιη στάση των προηγούμενων γενεών προς τις παροντικές όσον αφορά στην διασφάλιση ενός υγιούς περιβάλλοντος. Πράγματι, οι αμέσως προηγούμενες – ενδεχομένως και όλες οι έως τώρα – γενεές συστηματικά παρέδιδαν τον πλανήτη στις επόμενες σε χειρότερη κατάσταση από αυτήν στην οποία τον παρελάμβαναν. Συνεπεία αυτού, το φυσικό περιβάλλον δεν έχει παραδοθεί σε εμάς στην καλύτερη δυνατή κατάσταση – αντιθέτως, θα μπορούσε κανείς να ισχυρισθεί πως έχει παραδοθεί στην χειρότερη δυνατή: κάθε γενιά έκανε ό, τι μπορούσε για να εκμεταλλευθεί το περιβάλλον αδιαφορώντας για τις επόμενες, και ο μόνος λόγος που ο φυσικός κόσμος κληροδοτήθηκε σε εμάς στην κατάσταση που βρίσκεται και όχι σε χειρότερη είναι πως τα μέσα που διέθεταν οι προηγούμενες γενιές δεν τους επέτρεπαν να τον καταστρέψουν περισσότερο. Συνεπώς και εμείς *δεν δεσμευόμαστε από κάποια άτυπη διαγενεακή συμφωνία ή από κάποιο άρρητο ηθικό σύμφωνο* δίκαιης περιβαλλοντικής συμπεριφοράς της κάθε γενιάς προς τις επόμενες (De George 1981).

Πέραν της ανωτέρω εκτεθείσας ένστασης η οποία ερείδεται στην απλή παρατήρηση και, κατά την γνώμη μου, δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί, φαίνονται να υπάρχουν και βαθύτεροι λόγοι, δυνάμει των οποίων δυσχεραίνεται η δυνατότητα αποδοχής της έννοιας της διαγενεακής δικαιοσύνης. Συγκεκριμένα, η δικαιοσύνη ως ηθική έννοια αποτελεί τρόπο συμπεριφοράς του ανθρώπου προς τους ομοίους του, ο οποίος επιλέγεται *έναντι άλλων*, της αδικίας, φέρ' ειπείν. Άλλωστε, επαινούμε την αρετή της δικαιοσύνης στο πρόσωπο κάποιου ακριβώς επειδή γενικώς θεωρούμε πως αυτός επέλεξε να συμπεριφερθεί δίκαια, παρότι θα μπορούσε να συμπεριφερθεί άδικα. Με άλλα λόγια, η δικαιοσύνη ως ηθική αρετή δεν μπορεί παρά να είναι ελεύθερη και έλλογη επιλογή του ηθικού προσώπου. Εάν, αντιθέτως, κάποιος συμπτωματικά ή λόγω αδυναμίας δεν αδικεί κάποιον άλλον, δεν θεωρούμε πως αυτός είναι δίκαιος, αλλά στην καλύτερη περίπτωση πως αυτός που δεν αδικήθηκε υπήρξε τυχερός. Συνεπώς, για να μπορούμε να κάνουμε λόγο για διαγενεακή δικαιοσύνη πρέπει να πιστεύουμε ή να πιθανολογούμε με κάποιον βαθμό βεβαιότητας πως οι προηγούμενες γενεές *είχαν την πρόθεση να είναι δίκαιες απέναντί μας*, και πως διαμόρφωσαν την εκάστοτε περιβαλλοντική πολιτική ή στάση τους με γνώμονα το ηθικό καθήκον της δικαιοσύνης προς τις επόμενες (Thompson 2009). Όπως είπαμε παραπάνω, δεν αρκεί *απλώς να μην μπόρεσαν να αδικήσουν, ή τυχαία να μην αδίκησαν*. Ωστόσο, ακόμη και εάν δεχθούμε χάριν της συζητήσεως ως δεδομένο πως όντως οι παρελθούσες γενεές δεν αδίκησαν τις υπάρχουσες – κάτι που, όπως είδαμε προηγουμένως, δεν τεκμαίρεται αβίαστα από κανένα αντικειμενικό στοιχείο – δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι πως *πράγματι σκόπευαν και πως επεδίωξαν να είναι δίκαιες*. Μπορούμε μόνον να το εικάζουμε. Ωστόσο, για να έχει αξία μια τέτοια εικασία, θα πρέπει να είναι

περισσότερο εύλογη από την αντίθετή της, πως δηλαδή οι προηγούμενες γενεές λειτούργησαν όπως λειτούργησαν προς το περιβάλλον είτε λόγω της αδυναμίας τους να λειτουργήσουν αλλιώς, είτε τυχαία. Θεωρώ πως η δεύτερη αυτή εναλλακτική εικασία έχει περισσότερα εχέγγυα ορθότητας υπέρ αυτής σε σχέση με την πρώτη. Εάν οι παρελθούσες γενεές πράγματι ενστερνίζονταν την έννοια της διαγενεακής περιβαλλοντικής δικαιοσύνης, θα είχαν χάριν αυτής αναστείλει ή απεμπολήσει *έστω και μια* δυνατότητά τους να αποκομίσουν από το περιβάλλον όσα περισσότερα μπορούσαν, ή, *έστω*, θα είχαν με κάποιον τρόπο εκδηλώσει την διάθεσή τους να το πράξουν. Επίσης, εάν ίσχυε κάτι τέτοιο, οι διάθερμοι πρωτοπόροι της αφύπνισης της περιβαλλοντικής συνείδησης όπως ο Henry David Thoreau και ο Aldo Leopold – για να μιλήσουμε μόνον για τους πλέον κοντινούς σε εμάς – δεν θα παρέμεναν κατά την εποχή τους στο περιθώριο της πνευματικής ζωής, ούτε θα αντιμετώπιζονταν ως γραφικοί αρνητές της προόδου. Επί τη βάσει των ανωτέρω, δυσκολότερα θα μπορούσε κανείς να συμπεράνει πως πράγματι οι προηγούμενες γενιές υπήρξαν δίκαιες προς τις υπάρχουσες, και πιο εύκολα πως είτε έτυχε να είναι, ή πως απλώς απέτυχαν στην προσπάθειά τους να μην είναι.

Σε ό, τι, *πάλι*, αφορά την δυνατότητα των υπάρχουσών γενεών να φανούν περιβαλλοντικά δίκαιες προς τις επόμενες, αμφισβητείται τόσο το περιεχόμενο της έννοιας *μελλοντικές γενεές*, όσο και η δυνατότητά μας να φανούμε είτε άδικοι είτε δίκαιοι προς αυτές (Hiskes 2009, Macklin 1981). Συγκεκριμένα, είναι προφανές πως η έννοια *μελλοντικές γενεές* διαλαμβάνει όσες γενεές δεν υπάρχουν στο παρόν, και πρόκειται να υπάρξουν στο μέλλον, συμπεριλαμβανομένων των αμέσως επομένων αλλά και των αιώτερων. Ας υποθέσουμε, λοιπόν, πως η επισφαλής κατάσταση στην οποία βρίσκεται ή πρόκειται να βρεθεί το περιβάλλον, επιβάλλει την ανάσχεση της τεχνολογικής προόδου για πέντε ή έξι γενεές, ώστε να επέλθει εκ νέου η περιβαλλοντική ισορροπία. Ας υποθέσουμε, επίσης, πως η εν λόγω ανάσχεση δεν μπορεί να είναι ήπια, εάν θέλουμε να είναι αποτελεσματική, αλλά ριζική: να απαγορευθεί, επί παραδείγματι, η χρήση γαιάνθρακα στην βιομηχανία, ή, ακόμη, ολοκληρωτικά η χρήση ορυκτών καυσίμων. Μια τέτοια επιλογή αναμφίβολα θα μείωνε τις εκπομπές αερίων του θερμοκηπίου σχεδόν άμεσα, θα οδηγούσε στην πτώση της θερμοκρασίας του πλανήτη, θα ανέστειλε την τήξη των πάγων και, γενικώς, θα καθιστούσε τον πλανήτη εκ νέου βιώσιμο. Παράλληλα, όμως, θα ανέστειλε την πρόοδο, και θα καθιστούσε τα προϊόντα της απρόσιτα για τις μάζες, αφού αυτά θα ήταν πλέον πολύ λιγότερα και πολύ ακριβότερα, δεδομένου ότι θα είχαν παραχθεί με την χρήση ανανεώσιμων πηγών ενέργειας, οι οποίες το γε νυν έχουν είναι πάρα πολύ ακριβότερες των συμβατικών. Με άλλα λόγια, οι πέντε-έξι επόμενες γενιές θα καταδικάζονταν να ζήσουν σε ένα οικονομικό, τεχνολογικό, κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον πολύ φτωχότερο από το σημερινό, ώστε οι επόμενες από αυτές να απολαύσουν έναν υγιέστερο πλανήτη. Είναι προφανές πως οι άνθρωποι που θα ανήκουν στις γενιές αυτές εύλογα θα αισθάνονται ότι έχουν αδικηθεί από τους προγόνους τους. Είναι, επίσης, αυτονόητο πως και αυτοί ανήκουν στις *μελλοντικές γενεές* εξ ίσου με τους μεταγενέστερους. Συνεπώς, στην περίπτωση αυτή είναι δύσκολο να πει κανείς με βεβαιότητα εάν έχει υπηρετηθεί η διαγενεακή δικαιοσύνη ή όχι.

Πέραν των ανωτέρω, φαίνεται αρκετά βεβαιασμένη η αντίληψη πως μπορεί να αδικηθεί κάποιος που δεν υπάρχει την στιγμή που λαμβάνεται η απόφαση που θεωρητικά θα τον αδικήσει (Kumar 2003, Macklin 1981). Αυτό συμβαίνει διότι η αδικία προς κάποιον δεν είναι κάτι περισσότερο από την απρόκλητη βλάβη ή ζημία που θα του προξενήσουμε ενάντια στα συμφέροντα και τις επιθυμίες του. Εάν αυτός,

όμως, δεν υφίσταται ακόμη, ο χαρακτηρισμός της στάσης μας ως δίκαιης ή άδικης απέναντί του μπορεί να στηριχθεί μόνον στην εκ μέρους μας ερμηνεία των βελτίστων συμφερόντων του, και στην εικασία περί του τι αυτός θα επιθυμούσε. Σε ότι αφορά στην ποιότητα του φυσικού περιβάλλοντος, βεβαίως, μπορούμε με ασφάλεια – στηριζόμενοι τόσο στην κοινή ανθρώπινη φύση, όσο και στον κοινό νου – να υποθέσουμε πως τα βέλτιστα συμφέροντα και οι επιθυμίες των ανθρώπων που πρόκειται να υπάρξουν θα συνίστανται στην διασφάλιση του καλύτερου δυνατού κόσμου. Εάν, όμως, η διασφάλιση αυτή απαιτεί θυσίες – και σίγουρα εν προκειμένω απαιτούνται τέτοιες –, έως ποιού βαθμού θα ήταν οι ίδιοι οι απόγονοί μας διατεθειμένοι να θυσιάσουν τα κεκτημένα των προηγούμενων γενεών; Και με ποιόν τρόπο θα αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι την ζημία και την βλάβη ύστερα από πενήντα χρόνια; Θα θεωρούν, επί παραδείγματι, την ήπια δόμηση σε περιοχές φυσικού κάλλους επιζήμια για τους ίδιους, ή θα προτιμούν την αποσυμφόρηση των μεγαλουπόλεων και την δυνατότητα ποιοτικής διαβίωσης για όλους, ως αναφαίρετο ανθρώπινο δικαίωμα; Όλα τα παραπάνω δεν μπορεί παρά να αποτελούν απλές εικασίες (Barry 1999).

Το συμπέρασμα είναι πως ούτε η επίκληση του δικαιώματος του ανθρώπου στο βιώσιμο φυσικό περιβάλλον, ούτε η έννοια της διαγενεακής δικαιοσύνης συνιστούν επαρκείς άξονες θεωρητικής θεμελίωσης της υποχρέωσης του ανθρώπου να ενεργεί κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να προστατεύει το φυσικό περιβάλλον. Και οι δύο αυτοί νεοπαγείς ηθικοί όροι έχουν κατά την γνώμη μου ενσωματωθεί στην σχετική συζήτηση δυνάμει μιας κυρίαρχης για την ηθική σκέψη συλλογιστικής, η αναγκαιότητα της οποίας, ωστόσο, δεν είναι αυτονόητη (Lyons 1970). Συγκεκριμένα, υπάρχει η τάση στους σύγχρονους ηθικούς διανοητές να θεωρούν πως διευκολύνεται το έργο της περιγραφής καθηκόντων για ένα ηθικό πρόσωπο, όταν αναγνωρίζονται τα αντίστοιχα ηθικά δικαιώματα σε κάποιο άλλο (Donnelly 1982). Εάν, επί παραδείγματι, έχω το δικαίωμα στην σωματική μου ακεραιότητα, τότε κάποιος άλλος δεν μπορεί παρά να έχει το αντίστοιχο καθήκον να σεβαστεί την σωματική μου ακεραιότητα. Αντιστοιχώς, εάν κάθε άνθρωπος ή οι μελλοντικές γενεές έχουν δικαίωμα στο περιβάλλον, τότε τα ηθικά πρόσωπα έχουν καθήκον να το προστατεύσουν προς χάριν είτε των συγχρόνων, είτε των μεταγενεστέρων. Θεωρώ πως αυτό που βαρύνει στην υπό εξέταση εξίσωση είναι η περιγραφή καθηκόντων, και όχι η αναγνώριση δικαιωμάτων. Με άλλα λόγια, το όποιου είδους δικαίωμα στο περιβάλλον υφίσταται μόνον διότι θεωρείται πως έτσι θα τεκμηριωθεί το αντίστοιχο καθήκον στην προστασία του περιβάλλοντος, και όχι απλώς επειδή αρεσκομέθα να αναγνωρίζουμε δικαιώματα. Πιστεύω, επίσης, πως παρότι όντως ένα δικαίωμά μου συνεπάγεται το αντίστοιχο καθήκον κάποιου άλλου προς εμένα, η πορεία του συλλογισμού δεν είναι υποχρεωτικά και σε κάθε περίπτωση αμφίδρομη: τουτέστιν, παρότι κάθε δικαίωμά μου γεννά ένα αντίστοιχο καθήκον για κάποιον άλλον, το κάθε καθήκον μου δεν προκύπτει αποκλειστικά και μόνον από ένα αντίστοιχο δικαίωμα που κάποιος άλλος διαθέτει. Με άλλα λόγια, για να θεμελιώσουμε το καθήκον του ηθικού προσώπου να προστατεύει το φυσικό περιβάλλον, δεν υποχρεούμεθα να επινοήσουμε το αντίστοιχο δικαίωμα στην απόλαυση ενός υγιούς περιβάλλοντος. Μπορούμε και χωρίς αυτό.

Ο Immanuel Kant, συγκεκριμένα, εξέτασε τα καθήκοντα του ηθικού προσώπου δίχως να τα συνδέει με αντίστοιχα δικαιώματα, γεγονός που διόλου δεν τα κατέστησε περισσότερο επισφαλή ή ασθενή. Αντιθέτως, επειδή αυτά είναι στηριγμένα στην αυτονομία του ηθικού προσώπου, έχουν, δηλαδή, αναγνωρισθεί από το ίδιο το ηθικό πρόσωπο ελεύθερα και έλλογα, λειτουργούν απολύτως (αυτο)δεσμευτικά για αυτό. Ο

Kant, ορισμένως, θεωρεί πως αυτό που καθιστά το άτομο ηθικό πρόσωπο είναι η αυτονομία του, η δυνατότητά του, δηλαδή, να θέτει το ίδιο τους σκοπούς του και να επιλέγει τους γνώμονες των πράξεών του (Kant 1984). Η έλλογη φύση του ανθρώπου επιβάλλει σε αυτόν οι εκάστοτε γνώμονες που επιλέγει για τις πράξεις του να συνάδουν με την λογικότητα, τούτέστιν είτε να μην είναι αντιφατικοί, είτε να μην αντιστρατεύονται τις έλλογες τάσεις και ροπές του ανθρώπου. Το ηθικό πρόσωπο όταν καλείται να υιοθετήσει κάποιον γνώμονα, δεν μπορεί παρά να διερωτάται *εάν θα μπορούσε αυτός να καταστεί καθολικός νόμος* (Kant 1984). Για να μπορεί να καταστεί τέτοιος, ωστόσο, πρέπει να πληρούνται οι δύο όροι που ανωτέρω αναφέραμε, δηλαδή η υιοθέτηση του γνώμονα να μην συνιστά λογική αντίφαση αφ' ενός, και να μην αντίκειται αυτός στην ανθρώπινη φύση αφ' ετέρου. Ας υποθέσουμε ότι κάποιος σκέφτεται *εάν θα μπορούσε να καταστεί γνώμονας των επιλογών του η θέση «μπορώ, όποτε το επιθυμώ, να οικειοποιούμαι την ιδιοκτησία ενός άλλου»*. Κάθε έλλογο ον, εν προκειμένω, θα κατέληγε πως ένας τέτοιος γνώμονας δεν θα μπορούσε να καταστεί καθολικός νόμος, και τούτο διότι συνιστά καταφανή λογική αντίφαση (Kant 1984). Συγκεκριμένα, *εάν ο καθένας οικειοποιούταν την ιδιοκτησία κάποιου άλλου κατά το δοκούν, η έννοια της ιδιοκτησίας θα έχανε τελικώς το περιεχόμενό της, συνεπώς δεν θα μπορούσε κανείς να οικειοποιηθεί την ιδιοκτησία κανενός*. Αυτός θα ήταν ένας αντιφατικός και αυτοακυρωτικός καθολικός νόμος, συνεπώς ένα έλλογο ον δεν θα μπορούσε να τον επιλέξει. Αντιθέτως, θα όφειλε να επιλέξει τον αντίθετό του, αφού μόνον αυτός συνάδει με την λογικότητα και διαφυλάσσει τον συλλογισμό από την αντίφαση. Με άλλα λόγια, καθολικός νόμος θα μπορούσε να γίνει μόνον εκείνος ο γνώμονας που θα επέτασσε πως *«οφείλω πάντοτε, ανεξαρτήτως των όποιων επιθυμιών μου, να σέβομαι την ιδιοκτησία του άλλου»*. Από τους γνώμονες αυτής της μορφής προκύπτουν τα καθήκοντα των ανθρώπων που ο Kant αποκαλεί *τέλεια* (Kant 1984). Εάν ο άνθρωπος δεν συμμορφώνεται με αυτά, απλώς λειτουργεί αντιφατικά, συνεπώς παράλογα.

Πέραν των τελείων καθηκόντων υπάρχουν και εκείνα που ο Kant χαρακτηρίζει *ατελή* (Kant 1984). Αυτά προκύπτουν από γνώμονες που θα μπορούσαν να γίνουν καθολικοί νόμοι, αφού η κατίσχυσή τους δεν θα οδηγούσε σε λογική αντίφαση, ωστόσο κανείς δεν θα επιθυμούσε να υιοθετηθούν, διότι δεν ταιριάζουν στην ανθρώπινη φύση. Ας φαντασθούμε την περίπτωση του ανθρώπου που σκέφτεται *εάν θα μπορούσε να γίνει καθολικός νόμος ο γνώμονας που προτείνει «να μην εξελίσσουμε τα таланτά μας και να μην καλλιεργούμε τις ικανότητές μας»*. Σαφώς, ο γνώμονας αυτός δεν είναι αντιφατικός, αφού στην έννοια του ταλάντου δεν εμπεριέχεται η αναγκαιότητα της καλλιέργειάς του: πολλοί ταλαντούχοι άνθρωποι αφήνουν τις ξεχωριστές τους ικανότητες να ξεθωριάσουν και να χαθούν στο διάβα του χρόνου. Γενικώς, μπορούμε να φαντασθούμε έναν κόσμο στον οποίον ουδείς καλλιεργεί την όποια δεξιότητά του. Παρότι όχι άτοπος, ωστόσο ένας τέτοιος κόσμος θα ήταν τόσο αταίριαστος στην ανθρώπινη φύση, ώστε ο καθένας με ετοιμότητα θα δήλωνε πως θα προτιμούσε να ζει στους αντίποδες αυτού, σε έναν κόσμο όπου όλοι καλλιεργούν τα таланτά τους. Συνεπώς, ο γνώμονας που διατείνεται πως *«το ηθικό πρόσωπο δεν οφείλει να καλλιεργεί τα таланτά του»* δεν θα μπορούσε να υιοθετηθεί από το ηθικό πρόσωπο. Αντ' αυτού, όπως θα ανέμενε κανείς, γνώμονας των πράξεών μας θα μπορούσε να καταστεί μόνον ο αντίθετός του, εκείνος που θα επέτασσε πως *«ο καθένας οφείλει να καλλιεργεί το όποιο του ταλάντο»*. Από έναν τέτοιο γνώμονα προκύπτουν, κατά τον Kant, τα ατελή καθήκοντα του ηθικού προσώπου, εκείνα, δηλαδή, που περιγράφονται όχι από τους νόμους της λογικής, αλλά από τις πραγματικές ανάγκες της ανθρώπινης φύσης (Kant 1984).

Ας εξετάσουμε τώρα εάν η φράση «οφείλω να μην καταστρέφω το περιβάλλον» θα περιέγραφε στο πλαίσιο της καντιανής σκέψης ένα καθήκον του ανθρώπου, και εάν το καθήκον αυτό θα ήταν τέλειο ή ατελές. Για να προχωρήσουμε στην συλλογιστική μας απρόσκοπτα, απαραίτητο είναι να ξεκαθαρίσουμε τι ακριβώς εννοούμε με τον όρο *καταστροφή* του περιβάλλοντος, και ας θεωρήσουμε πως το νόημα του όρου μπορεί να είναι διττό, τουτέστιν να αναφέρεται: α) στην ολοσχερή καταστροφή του περιβάλλοντος, αυτήν που θα προέκυπτε, φέρ' ειπείν, από την ρίψη μιας πυρηνικής βόμβας, η οποία θα κατέστρεφε κάθε μορφή ζωής, β) στην μερική καταστροφή, τέτοια που δεν θα κατέστρεφε βέβαια την ζωή, αλλά θα την καθιστούσε είτε δυσχερέστερη, είτε λιγότερο πλούσια και ευχάριστη. Ας επαναδιατυπώσουμε λοιπόν τον γνώμονά μας διττώς: «οφείλω να μην καταστρέψω ολοσχερώς το φυσικό περιβάλλον, σε βαθμό που κάθε μορφή ζωής να εξαφανισθεί», και «οφείλω να μην καταστρέφω το περιβάλλον κατά τρόπον τέτοιον που θα καθιστούσε την ζωή δυσχερέστερη και λιγότερο ευχάριστη». Νομίζω πως και οι δύο αυτοί γνώμονες περιγράφουν ένα συγκεκριμένο καθήκον για το ηθικό πρόσωπο, ένα τέλειο και ένα ατελές αντίστοιχα.

Στην πρώτη περίπτωση θεωρώ πως αυτό που περιγράφεται είναι ένα τέλειο καθήκον του ηθικού προσώπου, αφού η υιοθέτηση του αντίθετου γνώμονα θα συνιστούσε λογική αντίφαση: εάν καταστρέφαμε ολοσχερώς τον κόσμο μας, θα διεκόπτετο η αλληλουχία ηθικών προσώπων, άρα ο γνώμονας θα ακυρωνόταν την ίδια την στιγμή της εφαρμογής του. Επίσης, θα ήταν παράλογο να υιοθετήσουμε έναν γνώμονα που θα επέφερε συνολικά την καταστροφή του ανθρώπινου είδους, αφού πλέον δεν θα μπορούσε να εξυπηρετηθεί κανενός είδους σκοπός. Στην δεύτερη περίπτωση, αυτή της δραματικής επιδείνωσης της κατάστασης του πλανήτη, δεν εμπερικλείεται κάποια λογική αντίφαση στην υιοθέτηση του αντίστοιχου γνώμονα, αφού θα μπορούσαμε να φαντασθούμε την ζωή σε ένα υποβαθμισμένο περιβάλλον, στο οποίο οι άνθρωποι θα επιβίωναν μεν, αλλά χωρίς να αποκομίζουν καμία απόλαυση από αυτό. Ωστόσο, κάτι τέτοιο δεν θα ταίριαζε με την ανθρώπινη φύση, αφού για τον άνθρωπο το φυσικό του περιβάλλον ανέκαθεν ήταν, εκτός από πηγή τροφής και πρώτων υλών, αντικείμενο αισθητικής απόλαυσης και ψυχικής ανάτασης. Συνεπώς, εάν το ηθικό πρόσωπο υιοθετούσε ως γνώμονα των πράξεών του την επιδείνωση του φυσικού κόσμου, θα ενεργούσε ενάντια στις πραγματικές του επιθυμίες και στην φύση του, οπότε πάλι θα ενεργούσε παράλογα. Με άλλα λόγια, η αποφυγή της επιδείνωσης της κατάστασης του πλανήτη, κατά την οπτική του Kant θα μπορούσε να θεωρηθεί ατελές ηθικό καθήκον του ανθρώπου.

Όταν ο Kant δομούσε το ηθικό του σύστημα, ουδείς μπορούσε να φαντασθεί πως ο άνθρωπος θα επιδιόταν με τέτοιο παράλογο πάθος στην καταστροφή του πλανήτη πάνω στον οποίον ζει, και πως ένα τέταρτο της χιλιετίας (ο Kant γεννήθηκε το 1724 και πέθανε το 1804) θα αρκούσε στο είδος μας ώστε να επιφέρει στο φυσικό περιβάλλον τέτοια επιδείνωση, που πλέον η κατάσταση να φαντάζει μη αναστρέψιμη. Ο Kant, συνεπώς, δεν αισθανόταν την ανάγκη να συμπεριλάβει στην ηθική του σκέψη ζητήματα που αφορούν την ηθική αξία του περιβάλλοντος, ή τα καθήκοντα και τα δικαιώματα των ηθικών προσώπων σε σχέση με αυτό. Ωστόσο, ο τρόπος που αντιλαμβάνεται το ηθικό καθήκον, την ελευθερία, την αξιοπρέπεια και την αυτονομία του ηθικού προσώπου, κατά την γνώμη μου αρκεί ώστε να καταδείξει τι οφείλουμε να πράττουμε και τι να αποφεύγουμε σε σχέση με τον φυσικό κόσμο που μας περιβάλλει. Θεωρώ πως η προσέγγιση του Kant είναι πολύ πιο πειστική και σαφώς καλύτερα δομημένη σε σχέση με τις σύγχρονες απόπειρες είτε να αναγνωρισθεί το όποιο δικαίωμα του ανθρώπου στο περιβάλλον, είτε να γίνει αποδεκτή η έννοια της

διαγενεακής δικαιοσύνης. Η καντιανή ηθική αρκεί ώστε να μας πείσει ότι καθήκον μας είναι να απόσχουμε από κάθε σκόπιμη ενέργεια η οποία θα επέφερε την επιδείνωση ή, πολλώ μάλλον, την καταστροφή του φυσικού κόσμου, αφού μας λέει τα πράγματα όπως είναι και με απλότητα: εάν ο άνθρωπος καταστρέφει εσκεμμένα και λελογισμένα το φυσικό περιβάλλον, ενεργεί παράλογα και με τρόπο αταίριαστο προς την ανθρώπινη φύση.

Βιβλιογραφία

- Barry, B. (1977). Justice between generations. In: Hacker, P. M. and Raz, J. (Eds). Law, Morality and Society: Essays in Honor of H. L. A. Hart. Oxford: Clarendon Press, 1977, pp. 268-284.
- Barry, B. (1999). Sustainability and intergenerational justice. In: Dobson, A. (Ed). Fairness and Futurity Essays on Environmental Sustainability and Social Justice. Oxford: Oxford University Press, pp. 93-117.
- De George, R. (1981). The environment, rights, and future generations. In: Partridge, E. (Ed). Responsibilities to Future Generations: Environmental Ethics. New York: Prometheus, pp. 157-166.
- De-Shalit, A. (1995). Why Posterity Matters: Environmental Policies and Future Generations. London: Routledge.
- Donnelly, J. (1982). How are rights and duties correlative. Journal of Value Inquiry. Vol. 16, No. 4, pp. 287-294.
- Donnelly, J. (1998). Human rights: a new standard of civilization? International Affairs. Vol. 74, No. 1, pp. 1-23.
- Feinberg, J. (2007). The rights of animals and unborn generations. In: Shafer-Landau, R. (Ed). Ethical Theory: an Anthology. Oxford: Blackwell.
- Gartenstein-Ross, D. (2003). An analysis of the rights-based justification for federal intervention in environmental regulation. Duke Environmental Law and Policy Forum. Vol. 14, No. 1, pp. 185-208.
- Griffin, J. (2001). First steps in an account of human rights. European Journal of Philosophy. Vol. 9, No. 3, pp. 306-327.
- Hayward, T. (2005). Constitutional Environmental Rights. New York: Oxford University Press.
- Hiskes, R. (2009). The Human Right to a Green Future: Environmental Rights and Intergenerational Justice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hohfeld, W. (1919). Fundamental Legal Conceptions. New Haven: Yale University Press.
- Kant, I. (1984). Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών. Εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια Γ. Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη.
- Kumar, R. (2003). Who Can Be Wronged? Philosophy and Public Affairs. Vol. 31, No.2, pp. 99-118.
- Lyons, D. (1970). The correlativity of rights and duties. Nous. Vol. 4, No. 1, pp. 45-55.
- Macklin, R. (1981). Can future generations correctly be said to have rights? In: Partridge, E. (Ed). Responsibilities to Future Generations Environmental Ethics. New York: Prometheus Books.
- Partridge, E. (1981). Why Care About Posterity? In: Partridge, E. (Ed). Responsibilities to Future Generations: Environmental Ethics. New York: Prometheus.

- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sovacool, B. (2010). A critical evaluation of nuclear power and renewable electricity. *Asia Journal of Contemporary Asia*. Vol. 40, No. 3, pp. 393–400.
- Thompson, J. (2009). *Intergenerational Justice: Rights and Responsibilities in an Intergenerational Polity*. New York: Routledge.
- United Nations (1972). Report of the U.N. Conference on the Human Environment, U.N. Doc. A/CONF. 48/14.
- United Nations (1998). *Convention on Access to Information, Public Participation in Decision-making and Access to Justice in Environmental Matters*. UN Doc. ECE/CEP/43, 38 I.L.M. 517.
- Weiss-Brown, E. (1990). Our rights and obligations to future generations for the environment". *American Journal of International Law*. Vol. 84, No. 1, pp. 198-207.