



Klimaetikk og verditeori

Hein Berdinesen

Førsteamanuensis, Høgskulen på Vestlandet

hein.berdinesen@hvl.no

SAMMENDRAG

Den globale oppvarmingen reiser grunnleggende spørsmål om moralitet: Hvordan bør vi leve våre liv? Hvilke samfunn vi vil ha? Verditeorier gir oss en standard for vurdering av egen og andres adferd, og kan dermed også gi et mål på akseptabel politisk handling. I artikkelen skisserer jeg hvordan en klimaetisk verditeori kan se ut, basert på et argument om et visst sammenfall i prudentiell rasjonalitet og moralsk rasjonalitet. Påstanden er at en adekvat verditeori må få til en konsistent overgang mellom prudentielle verdier og moralske verdier, at bestemte prudentielle verdier også må vises som objektive velferdskomponenter, og at en slik operasjon krever en form for perfektjonistisk moralteori. På denne måten, hevder jeg, får vi også et bedre utgangspunkt for kollektiv moralsk læring i klimadebatten.

Nøkkelord

klimaendringer, klimaetikk, politisk filosofi, verditeori, perfektjonisme

ENGELSK SAMMENDRAG

It is primarily the basic needs of future generations that are threatened by climate change, and theories about distributive justice, equality, procedural justice, informed consent, duties to future generations, just compensation and fair distributions of burdens and goods in climate policies must start with how equality actually affects the fulfillment of our basic needs. My argument is that any list of basic needs should be founded on methods in moral philosophy: if basic needs is to form part of an institutional analysis and have the potential to transform political and social institutions and policy, which of course requires that we justify climate policies to the public, our theories need to be grounded in a specific form of value theory.

Key Words

Climate Change, Climate Ethics, Political Philosophy, Value Theory, Moral Perfectionism

I. INTRODUKSJON¹

Den relativt nye moralfilosofiske grenen klimaetikk knytter seg til innholdet i den internasjonale klimadebatten, og drøfter overgripende etiske prinsipper for fordelingsrettferdighet, global rettferdighet, rettferdig kompensasjon, prosedural rettferdighet og menneskerettigheter.² Klimaetikkenes fokus er selvsagt legitimt, men den mangler en verditeoretisk diskusjon. Den diskuterer knapt verditeoretiske systemer som passer klimautfordringen. Hvorfor er dette et problem?

Den globale oppvarmingen reiser grunnleggende spørsmål om moralitet: Hvordan bør vi leve våre liv? Hvilke samfunn vi vil ha? Hvordan skal vi skal relatere oss til naturen og andre livsformer?

Økonomene, som politiske beslutningstakere henter sine råd fra, kan ikke, utfra slike grunnleggende moralske perspektiver, fortelle oss alt om hvordan vi skal respondere på den globale oppvarmingen. Det vil si: De kan lære oss noe om effektiv måloppnåelse, men de kan ikke fortelle oss hva målene skal være.

Et verditeoretisk system, derimot, spesifiserer normer og forpliktelser og tilskriver ansvar, gir et bestemt syn på hva som er verdifullt og ikke i en gitt kontekst. Verditeorier gir oss en standard for vurdering av egen og andres adferd, og kan dermed også gi et mål på akseptabel politisk handling. Noe vi trenger gitt den mangeårige klimapolitiske handlingsunntakelsen.³

I artikkelen skisserer jeg hvordan en klimaetisk verditeori kan se ut, basert på et argument om et visst sammenfall i prudentiell rasjonalitet og moralsk rasjonalitet. Påstanden er at en adekvat verditeori må få til en konsistent overgang mellom prudentielle verdier og moralske verdier, at bestemte prudentielle verdier også må vises som objektive velferds-komponenter, og at en slik operasjon krever en form for perfeksjonistisk moralteori. På denne måten, hevder jeg, får vi også et bedre utgangspunkt for kollektiv moralsk læring i klimadebatten.

1. Takk til Trygve Lavik for kommentarer og innspill.

2. Jf. Gardiner, Stephen M. et al: *Climate Ethics. Essential Readings*. Oxford: Oxford University Press, 2010. Gardiner, Stephen M.: *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change* Oxford: Oxford University Press, 2011. Gardiner, Stephen M. og Weisbach, David A.: *Debating Climate Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2016. Mer spesifikke problemstillinger i klimaetikken er hvordan og i hvilken grad enkeltmennesker, grupper eller stater bærer en urettferdig byrde med tanke på negative konsekvenser av klimaendringer, handel og immigrasjon i lys av global rettferdighet, rettferdig kompensasjon, hvorvidt enkeltmennesker, grupper eller stater utsatt for negative konsekvenser av klimaendringer legitimt kan kreve kompensasjon, hvem som skal delta i klimapolitiske beslutningsprosesser, hvorvidt menneskerettigheter trues av klimaendringene.

3. Ifølge klimaforskningen vil følgene av den globale oppvarmingen bli så alvorlige at eksisterende former for sosiale og politiske institusjoner vil få store problemer med å håndtere dem (se IPCC 2014: *Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability*. Lastes ned her: <http://www.ipcc.ch/report/ar5/wg2/>). Man har kjent godt til den globale oppvarmingen siden 1990, da den første rapporten fra IPCC kom, likevel har klimagassutslippene økt med over 30 % de siste 20 år. Den politiske handlingsunntakelsen bunner i mange års kamp om ansvarsbyrde (historisk ansvar) og diskusjoner om hvordan sette et globalt tak for CO₂-utslipp og hvordan fordele utslipp under et globalt tak.

2. SKISSE TIL EN VERDITEORI

2.1 Noen innledende bemerkninger

Den politiske handlingsunnlatelsen kan overføres til moderne politisk filosofi, som i for liten grad har medtenkt miljøutfordringene.⁴ Jeg tror noe av problemet ligger i at politisk filosofi gir ad hoc løsninger på subsistensbehov, altså grunnleggende behov, hos fjerne fremtidige generasjoner. Hvorfor er dette et problem?

Klimaendringene vil høyst sannsynlig gi sterkt avtagende velferd.⁵ Kjernen i det teoretiske spørsmålet om moralsk ansvar for fremtidige generasjoner må derfor være å kunne balansere konkurrerende forpliktelser hos samtidige og fremtidige generasjoner. Eksisterende teorier gir meg bekjent ingen klare metoder for en slik balansering. De balanserer forpliktelser på samme måte som de balanserer frihet og grunnleggende behov: Det forutsettes at de ikke kommer i konflikt.⁶ Dette er et urimelig utgangspunkt, da klimaendringene i praksis definitivt vil skape en konflikt mellom frihet og grunnleggende behov. Enhver teori om sosial rettferdighet bør derfor spørre om hva som skal til for at alle individer og grupper i et samfunn får dekket sine grunnleggende behov, uavhengig av temporal lokasjon. Og i politiske beslutninger bør moralsk hensyn overfor fremtidige mennesker ha med deres grunnleggende behov å gjøre, uavhengig av hvilken status eller verdi de får i en kontraktteoretisk analyse eller i en økonomisk kost-nytte analyse.

Det finnes selvsagt teorier som drøfter subsistensbehov, som rettferdighetsteorien til John Rawls⁷, kapabilitetsteorien til Martha Nussbaum og Amartya Sen⁸ og behovsteoriene til David Braybrooke⁹ og Lawrence A. Hamilton¹⁰. Men samtlige bygger på en kritikk av John Rawls, og har slik fått politisk filosofi til å handle mest om problemer med abstrakt rettighetstenkning på den ene siden og økonomiorientert preferanseutilitarisme på den andre siden.¹¹ Dette selv om det finnes alternative retninger innen post-rawlsiansk kritikk, kritisk teori og demokratiteorier av ulike avskygninger.

Poenget mitt er altså at politisk filosofi har fokusert på rettferdighets spørsmål og preferanseutilitaristiske begreper om velferd på bekostning av grunnleggende behov, og at utgangspunktet for en politisk teori om rettferdighet og velferd i lys av klimakrisen, som er vår tids største utfordring, heller bør være på hvilke måter rettferdig fordeling kan utgjøre reelle og konkrete forskjeller for grunnleggende behov.

4. Jf. Gardiner, Stephen. M.: «Rawls and climate change: does Rawlsian political philosophy pass the global test?» i *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 14, nr. 2, s. 125–151, 2011, s. 127.

5. Se IPCC 2014: *Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability*. Lastes ned her: <http://www.ipcc.ch/report/ar5/wg2/>

6. Se Berdinesen, Hein: «Kontraktualisme, konsekvensialisme og fremtidige generasjoner» i *Norsk filosofisk tidsskrift*, 02/2014, s. 118–127.

7. Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

8. Se Nussbaum, Martha & Sen, Amartya (red.): *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 1993. Sen, Amartya: *Resources, Values, and Development*. Boston: Harvard University Press, 1984. Sen, Amartya: «Wellbeing, Agency and Freedom – The Dewey Lectures 1984» i *Journal of Philosophy*, vol. 82, nr. 4, 1985. Sen, Amartya: *On Ethics and Economics*. Oxford: Basil Blackwell, 1987. Sen, Amartya: *The Standard of Living*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Sen, Amartya: *Inequality Re-examined*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1987. Sen, Amartya: «Capability and Well-being» i Nussbaum, Martha & Sen, Amartya (red.): *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 30–53. Sen, Amartya: *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

9. Braybrooke, David: *Meeting Needs*, New Jersey: Princeton Legacy Library, 1987/2017.

10. Hamilton, Lawrence A.: *The Political Philosophy of Needs*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

11. Se Berdinesen, Hein: «Velferd og fremtidige generasjoner» i *Norsk filosofisk tidsskrift*, 02/2015, s. 59–72.

Men lister over grunnleggende behov må ha sitt fundament i moralfilosofisk metode: Skal grunnleggende behov kunne være en del av en institusjonell analyse og peke mot transformasjon av politiske og sosiale institusjoner, noe som krever at man kan rettferdiggjøre former for større klimatiltak for befolkningen, må man bygge på et passende verditeoretisk fundament. Vi må klargjøre en vei mellom den objektivt abstrakte rettighetstenkningen på den ene siden og subjektiv preferansetenking på den andre siden, og slik gi et tydeligere verditeoretisk grunnlag for kollektiv moralsk læring i klimadebatten. For klimadebatten er i seg selv del av en kollektiv læringsprosess som nå også har inntatt rettssalene.

Den tradisjonelle miljøetikken har riktignok diskutert verditeoretiske systemer siden 1960-årene, men de passer bare delvis for debatten om global oppvarming. Miljøetikken teoretiserer stort sett hvorvidt verdier knyttet til miljøskade skal forstås som antroposentrisk eller antiantroposentrisk, om det finnes noe slikt som «iboende» verdi i naturen, og debatten går på hvorvidt naturen gir normative krav.¹² Problemet er at en slik tilnærming ikke har ført til nevneverdig kollektiv moralsk læring: Det å insistere på at begreper om naturens iboende verdi er nødvendig for å kunne formulere et moralsk ansvar, har ikke fungert spesielt godt, sannsynligvis fordi argumentasjonen om iboende verdier blir for abstrakt utenfor fagfilosofien.¹³

2.2 Prudentielle verdier, moralsk rasjonalitet

Det første vi bør gjøre når vi analyserer verdier i klimakontekst, er å diskutere relasjonen mellom verdier, velferd og velstand. Objektive verdier er viktige i denne sammenhengen.¹⁴ Objektive verdier er verdier som er «gode i seg selv» uansett holdninger til dem. Et eksempel på en objektiv verdi er at vi generelt ønsker best mulig utviklingsmuligheter for alle mennesker til alle tider (se for eksempel FNs klimakonvensjon art. 4.1¹⁵).

Videre må vi diskutere grunnleggende menneskelige behov og evner, da det er disse som er truet av klimaendringene. Vi har to former for grunnleggende behov og evner: Fysiologiske behov som mat, oksygen og husly, og behov for å utvikle rasjonelle, sosiale og kognitive evner.

Spørsmålet blir da: Hva er det som, alt tatt i betraktning, eller «objektivt» sett, vil foretrekkes av de fleste mennesker, og som bør regnes som viktigst for både nålevende mennesker og fremtidige mennesker?

12. Se for eksempel Light, A. & Rolston III, H.: *Environmental Ethics. An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

13. Se Berdinesen, Hein: «Stuelands klimakamp», i *Vinduet*, Oslo, 2016, nr. 2.

14. Jeg har tidligere skrevet om objektive verdier i artikkelen «Oljelobbyistene». Lastes ned her: <https://forfatter-nesklimaaksjon.no/oljelobbyistene/>

15. Lastes ned her: <https://unfccc.int/resource/docs/convkp/conveng.pdf>. I internasjonale dokumenter og lover og forskrifter er dette etiske fundamentet tydelig. I FNs «Framework Convention on Climate Change» (1992), som alle andre klimapolitiske dokumenter bygger på, skrives det mye om motivasjon for kutt i utslipp, som beskyttelse av «nåværende og fremtidige menneskegenerasjoner», hvor målet er å forebygge «antropogene årsaker til klimaendringer». Parameterne er «økologiske verdier», «eksistensverdier» (beskytte matproduksjon) og «bærekraftig økonomisk utvikling». Andre viktige etiske føringer er rettferdighet mellom generasjoner (art. 3.1), ansvar for utviklingsland, hvor utviklede land skal ta føringen (art. 3.1), «føre-var-prinsippet» skal ligge til grunn, (art. 3.1), og at alle nasjoner skal legge til rette for og samtidig fremme en bærekraftig utvikling (art. 3.4). Moralske verdier er altså allerede godt integrert i det opprinnelige fundamentet til internasjonal klimapolitikk. Problemet har vært hvordan å tolke, bli enige om og til slutt «iverksette» verdiene i språk og handling.

Jeg vil påstå at et godt liv mest av alt består i en mulighet til utøvelse av rasjonelle, sosiale og kognitive evner. Det finnes faktorer som hjelper utøvelse av slike evner, og det finnes faktorer som er til hinder for en utøvelse av dem. Noen eksempler på rasjonelle, sosiale og kognitive evner: Det er godt for oss å være engasjerte i visse aktiviteter, eller å utføre bestemte handlinger heller enn andre handlinger. Det kan være godt for oss å handle moralsk, å gjøre konstruktive eller produktive ting, være engasjerte i lek, meningsfullt arbeid, kontemplasjon eller politisk aktivitet. Det er godt for en person å leve autonomt, autentisk, rasjonelt, tenksomt, besluttosomt og lignende. En autonom levemåte er en måte å handle på, en måte å bestemme seg for mål og handling. Eksempelvis å bestemme seg for å handle i tråd med verdier en setter høyt, å bli en moralsk bedre person.

Jeg påstår altså at en persons velferd mest består i å kunne utøve slike rasjonelle, sosiale og kognitive evner (eller i det minste ha muligheter til å kunne utøve dem). Og for hver evne som utøves, er personen i *utfoldelse*. Denne formen for utfoldelse er ikke bare en del av individets biologiske forutsetninger som medlem av en art, den er helt nødvendig for individets velferd. Derfor har muligheten for utøvelse (og dermed utfoldelse) av slike evner moralsk egenverdi, og andre personers velferd krever moralsk hensyn.

Klimaendringer truer fremtidige menneskers fysiologiske behov, noe som igjen truer muligheten til utøvelse av rasjonelle, sosiale og kognitive evner, det vil si truer deres velferd. Et liv som kun består i å få dekket fysiologiske behov er forskjellig fra et liv hvor man får utfolde seg gjennom rasjonelle, sosiale og kognitive evner. De aller fleste vil foretrekke å være i sistnevnte situasjon.

Hvordan skal vi så gå frem for å utvikle en verditeori som er objektiv i den forstand som er skissert ovenfor?

I såkalt «objektiv liste-teori» bygger man på lister av ting som formodentlig er gode eller dårlige for en person uavhengig av personens subjektive holdninger til dem, det vil si at personens velferd bestemmes av besittelse av tingene på listen. Termen objektiv liste-teori stammer fra Derek Parfit:

According to the theory, certain things are good or bad for people, *whether or not these people would want to have the good things, or to avoid the bad things*. The good things might include moral goodness, rational activity, the development of one's abilities, having children and being a good parent, knowledge, and the awareness of true beauty. The bad things might include being betrayed, manipulated, slandered, deceived, being deprived of liberty or dignity, and enjoying either sadistic pleasure or aesthetic pleasure in what is in fact ugly.¹⁶

En typisk form for objektiv liste-teori konsentrerer seg om grunnleggende behov, der listen over goder bygger på aspekter ved menneskenaturen, menneskelige tilstander, eller en slags konsensus om goder.¹⁷

Hvordan skal man kunne avklare hva som er «godt for» en person? Det er best å starte med en diskusjon av prudentielle verdier, som her skal forstås som funksjoner som gjør livet

16. Parfit, Derek: *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984, s. 4. Min utheving.

17. Se for eksempel Griffin, James: *Well-Being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

godt for personen som lever det, som omhandler livets formål, som omhandler livskvalitet. Moralsk rasjonalitet handler om mulig universalisering av prudentielle funksjoner.¹⁸

Prudentielle verdier behandles både i subjektive og objektive teorier.¹⁹ I førstnevnte tilfelle som regel i preferanseutilitarisme, der man ser på individuell velferd som noe som bestemmes gjennom holdninger og preferanser. Objektive teorier gjør derimot velferd avhengig av objektive saksforhold: I hvilken grad tilfredsstillende en tilstand eller en aktivitet menneskelige behov? Det vil si: I hvilken grad realiseres den menneskelige natur, i hvilken grad fremmer den autonomi og lignende?

Objektive teorier danner på denne måten lister over ting og aktiviteter som anses som å være objektivt gode: Et liv er godt for personen som lever det når livet inneholder mest mulig av listens ingredienser.

En objektiv teori bestrider at det er en nødvendig sammenheng mellom hva en person ønsker eller prefererer, og hva som er godt for personen. En ting eller en situasjon kan være direkte og umiddelbart godt for en person, selv om personen ikke prefererer tingen eller situasjonen.

I tillegg til preferanseuavhengighet må en objektiv teori om velferd tilfredsstillende minst én av to følgende betingelser for å kvalifiseres som en objektiv teori: Et prudentielt gode må enten anses som et intersubjektivt gode, eller det må være et gode i en sterkere moralrealistisk betydning, at moralske utsagn uttrykker faktapåstander.²⁰

Objektive teorier hevder altså at visse goder gagnar oss på en direkte måte, uavhengig av våre ønsker eller preferanser.

Man kan spørre om det i det hele tatt er mulig å ganne noen «uavhengig» av preferanser, og om det er rimelig å fastsette en objektiv liste over goder: Objektiv liste-teorier får en utfordring med å forklare skillet mellom det subjektive og det objektive – hva er det som gjør prudentielle verdier til intersubjektive eller objektive goder? Hva er det som gir prudentielle verdier en objektiv karakter?

Det fins en måte å løse problemet på: Vi må få til en konsistent overgang mellom prudentielle verdier og moralsk rasjonalitet, det vil si vise at prudentielle verdier samtidig er velferdskomponenter som må fremmes og beskyttes, som samtidig er et moralsk prosjekt. Dette krever etter mitt syn en form for perfeksjonistisk moralteori.

2.3 Perfeksjonisme

Perfeksjonisme som moralfilosofisk retning utvikler teorier på basis av en objektiv forståelse av goder. Innen retningen gis det ulike forklaringer på hva som er objektive goder, men alle perfeksjonister forstår objektivitet som situasjoner og aktiviteter som gode «i seg selv» og ikke i lys av individuelle preferanser.

18. Se for eksempel Griffin, James: *Well-Being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*. Oxford: Oxford University Press, 1986. Griffin, James: *Value Judgement. Improving our Ethical Beliefs*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

19. Griffin, James: *Well-Being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

20. For interessante diskusjoner om moralsk realisme, se McDowell, John: *Mind, Value and Reality*. Boston: Harvard University Press, 1998.

Behov som inngår i objektive lister kan kategoriseres på to måter: Ut fra konsensus, eller på basis av visse aspekter ved menneskenaturen. Jeg kaller den første tilnærmingen «konvensjonell», den andre «naturalistisk».

I konvensjonell perfeksjonisme finner vi ofte spesifiserte begreper om «eksellens». For eksempel Rawls betrakter perfeksjonisme som «maximum achievement of human excellence in art, science and culture».²¹ Uansett er det selve eksistensen av godene som vektlegges i den konvensjonelle tilnærmingen, og ikke konkrete aspekter ved menneskenaturen, som i den naturalistiske.

Min tilnærming er naturalistisk, med utgangspunkt i Thomas Hurkas definisjon av moralsk perfeksjonisme:

This moral theory starts from an account of the good life, or the intrinsically desirable life. And it characterizes this life in a distinctive way. Certain properties, it says, constitute human nature or are definitive of humanity—they make humans human. The good life, it then says, develops these properties to a high degree or realizes what is central to human nature. Different versions of the theory may disagree about what the relevant properties are and so disagree about the content of the good life. *But they share the foundational idea that what is good, ultimately, is the development of human nature.*²²

Naturalistisk perfeksjonisme krever altså at vi knytter behov til aspekter ved menneskenaturen. Man kan være uenige i hvilke aspekter dette skulle være, men man må uansett kunne si noe spesifikt om hvorfor utviklingen av valgte aspekter har verdi. Og hvilke aspekter har spesiell verdi i klimakontekst? Spørsmålet må åpenbart knyttes til moralske forpliktelser overfor fremtidige generasjoner. Spørsmålet er hva forpliktelsene skal bestå i.

2.4 Moralsk status og rasjonelle kapasiteter, objektivitet og metaetikk

2.4.1 Moralsk status og rasjonelle kapasiteter

Før vi kan generere moralske forpliktelser overfor fremtidige generasjoner må vi ha et klart grep om hvilke behov og verdier som skal fremmes og beskyttes. Og for å kunne bestemme hva som er objektivt godt, altså det som det vil være moralsk galt å hindre, må vi ha klart for oss hva det vil si at noe er «godt for» personer.

En persons velferd består i å kunne utøve det jeg kaller rasjonelle kapasiteter, eller i det minste ha muligheter til å kunne utøve dem. Med utøvelse av «rasjonelle kapasiteter» mener jeg utviklingen av rasjonelle, sosiale og kognitive evner (se ovenfor). For hver rasjonell kapasitet som utvikles, er personen i *utfoldelse*, og hver utviklet kapasitet utgjør et element i personens velferd. Altså er utfoldelse konstitutivt for individers velferd. Utfoldelse gjennom utøvelse av kapasiteter har moralsk verdi fordi utøvelsen konstituerer velferd og fordi andres velferd krever moralsk hensyn. Begrepet «moralsk hensyn» krever en avklaring av hva som har moralsk status.

Moralsk status kan ikke begrenses til den deontologiske konsepsjonen om «bærer av rettigheter». Man kan selvsagt diskutere hvilke rettigheter ulike former for eksistenser kan ha, men jeg mener at moralsk status bør bestemmes på basis av det konsekvensetiske prin-

21. Rawls, John: *A Theory of Justice*, 1971, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.

22. Hurka, Thomas: *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press, 1993, s. 3. Min utheving.

sippet om velgjørenhet. Da må vi ta utgangspunkt i skillet mellom rettigheter og hensyn, eller det Kenneth Goodpaster kaller skillet mellom «possessions of rights» og «moral consideration»:

However the question gets formulated, the thrust is in the direction of necessary and sufficient conditions on X in

For all X, X deserves moral consideration from A

where A ranges over rational moral agents and moral 'consideration' is construed broadly to include the most basic forms of practical respect (and so is not restricted to 'possessions of rights' by X).²³

Goodpasters poeng er at den deontiske bestemmelsen «bærer av rettigheter» blir for snever: Moralsk hensyn inkluderer alt som kan skades eller gagnes, og må vises «the most basic forms of practical respect». Dette er et godt utgangspunkt for en verditeori som må være sensitiv overfor fjerne fremtidige generasjoner, da vi her får både en nødvendig og tilstrekkelig betingelse for bestemmelse av moralsk relevans og status: Velgjørenhetsprinsippet «moralsk hensyn» gjør at vi kan tildele fremtidige individer og populasjoner en uavhengig moralsk status og få i stand sterke forpliktelser i spørsmål om rettferdig fordeling uten å måtte legge til grunn ontologisk argumentasjon eller abstrakte rettighetsprinsipper – mulige, altså ennå ikke eksisterende, mennesker har moralsk status, selv om ikke alle av dem rent faktisk kommer til å eksistere. Fjerne fremtidige mennesker teller moralsk fordi vi kan påføre dem skade.

Hvorvidt man skal legge til grunn rettighetsprinsipper eller velgjørenhetsprinsipper i teorier om moralsk ansvar for fremtidige generasjoner er for øvrig en debatt som har pågått siden 1980-tallet, med basis i Derek Parfitts velkjente «ikke-identitet-problem», som jeg ikke skal gå inn på her.²⁴

Videre betingelser for moralsk hensyn overfor fremtidige generasjoner må altså også innbefatte muligheten til former for utfoldelse som er konstituerende for velferd. Dette fordi kvalitetene ved et liv «verdt å leve» ikke ligger i selve eksistensen, men i former for tilførende positive kvaliteter i et liv: Det er «det gode» forstått som former for utfoldelse av rasjonelle kapasiteter som utgjør normative grunner for hensyn og velgjørenhet, det vil si muligheten til utøvelse av rasjonelle, sosiale og kognitive evner.²⁵

Den naturalistiske perfeksjonismens styrke, forstått som objektiv liste-teori, er nettopp at den overensstemmer med gjennomgripende sett av veloverveide oppfatninger om velferd: Visse saksforhold konstituerer velferd på grunn av objektive velferdstrekk, og ikke fordi man har en positiv holdning til dem.

Vi kan dermed hevde følgende om perfeksjonisme som objektiv liste-teori:

- Det er ikke tilfelle at alle ting eller situasjoner som har ikke-derivativ verdi for en person bare er «interne» for denne personen. Flere ting eller situasjoner som har ikke-derivativ

23. Goodpaster, Kenneth: «On being morally considerable» i *Journal of Philosophy* (6), 1978, s. 309.

24. Se Parfit, Derek: *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984, s. 351–379. Ikke-identitet-problemet blir utførlig gjort rede for i Berdinesen, Hein: «Kontraktualisme, konsekvensialisme og fremtidige generasjoner» i *Norsk filosofisk tidsskrift*, 02/2014, s. 118–127.

verdi for P på et bestemt tidspunkt, er ikke av typen «P føler behag på et gitt tidspunkt» (objektiv liste-teori skiller seg fra klassisk hedonisme).

- Ting eller situasjoner som har ikke-derivativ verdi for P på et bestemt tidspunkt er ikke av typen «P får oppfylt et ønske på et gitt tidspunkt» (objektiv liste-teori skiller seg fra klassisk preferanseutilitarisme).

2.4.2 Objektivitet og metaetikk

Jeg påstår altså at det finnes objektivt gode ting og situasjoner uavhengig av våre holdninger til dem. En slik påstand krever en metaetisk redegjørelse. Jeg starter med et eksempel:

Nora ønsker seg et barn, og må velge om barnet skal fødes om høsten eller om våren. Hun har en sjelden sykdom som vil få betydning for valget. Hvis barnet fødes om høsten, vil det måtte leve et liv med lidelser som forringer livskvaliteten. Hvis Nora derimot bestemmer seg for å føde om våren, vil barnet mest sannsynlig leve et liv uten en kronisk sykdom. Av ulike årsaker er det ubeleilig for Nora å få barn om våren, og hun bestemmer seg for å føde om høsten. De fleste av oss vil si at Noras valg er moralsk uakseptabelt. Vi ser livskvaliteten til barnet som en grunn for moralsk dom, og tilskriver det på den måten moralsk status. Men livskvaliteten som moralsk grunn er ikke avledet fra noe; den er et gode i seg selv og har objektiv egenverdi.

Poenget med eksempelet er å vise at det er mulig å få kunnskap om objektive verdier gjennom analyser av forutsetningene for hverdagslige moralske oppfatninger. Forutsetningen i eksempelet ovenfor er den positive verdien «god livskvalitet», der det friske barnet er et objekt for moralsk hensyn. Hvis så, må barnets mulige lidelse telle som grunn til å unngå handlinger som kan forårsake dets lidelse. Var det ikke slik, ville barns generelle moralske status og moralske aktørers mulighet for velgjørenhet overfor dem være irrelevante moralske faktorer (noe som selvsagt ikke tilfelle). Analyser av slike intuisjoner i hverdagslige moralske dommer kan derfor fint tjene som ledetråd for å finne objektive verdier. Jeg påstår dermed også at moralske dommer kan være objektivt sanne eller falske.

Innvendinger mot denne formen for objektivitet har sitt utspring i John Mackies «argument from queerness»: Hvis det skulle finnes verdier som har «objektiv egenverdi», «they would be entities or qualities or relations of a very strange sort, utterly different from anyt-

25. Rasjonelle kapasiteter er artsavhengige, der praktisk fornuft, autonomi, selvrespekt og selvrealisering karakteriserer mennesket. Det har vært vanlig å anta at rasjonelle kapasiteter som autonomi og regelfølgning er grunnleggende for *personer*. Men ifølge mitt begrep om rasjonelle kapasiteter trenger ikke alle medlemmer av menneskearten rent faktisk ha en evne til å utøve rasjonelle kapasiteter, eller besitte alle menneskelige (artsbestemte) kapasiteter. Poenget med denne aristoteliske tanken er at rasjonelle kapasiteter må forstås *som* potensielle kapasiteter. Man trenger ikke ta videre stilling til hvorvidt barn eller handikappede som mangler noen av kapasitetene skal kunne tilskrives moralsk status, eller hvorvidt det bare er faktisk nålevende og ikke mulige fremtidige mennesker som skal tilskrives moralsk status. Kapasiteter forstått som potensielle kapasiteter er både en nødvendig og tilstrekkelig betingelse for kandidater for moralsk hensyn og moralsk velgjørenhet, er både en begrepslig og en analytisk relasjon: Utfoldelse er noe som er artsavhengig, det finnes ikke noe slikt som «utfoldelse i seg selv». Et naturlig individ utfolder seg i kraft av å være medlem av en naturlig art. Altså utgjør individets utfoldelse et konstitutivt bidrag til individets velferd, og er ikke bare en del av individets forutsetninger som medlem av arten. Og gitt relasjonen mellom kapasiteter, utfoldelse og velferd, vil også utviklingen av hver kapasitet ha egenverdi, fordi partikulære kapasiteter bidrar til en totalitet av egenverdi, er velferdskomponenter som til sammen utgjør et godt liv.

hing else in the universe».²⁶ De ville ikke være «fakta», men ha innebygd en «to-be pursuedness». ²⁷ De ville være et metafysisk mysterium.

Mackie feilkonstruerer etter mitt syn problemstillingen. Vi kan med rimelighet si at troppfatninger har en «to-be-believedness» i seg, akkurat som objekter for begjær har en «to-be-desiredness» i seg (for å bruke Mackies sjargong). I begge tilfeller impliseres det et «det er *bedre* å tro dette enn det» og et «det er *bedre* å begjære dette enn det». Slike bekref- telser av verdier motiverer aktører, og objektive verdier kan på den måten være normative grunner for handling. Vi trenger overhodet ikke å måtte legge til grunn objektive moralske kjensgjerninger eller metafysiske egenskaper i Mackies forstand.

Man kan innvende at det her ikke er snakk om objektive verdier, men om subjektive preferanser. I *The Language of Morals*²⁸ og *Freedom and Reason*²⁹ hevder preferanseutilita- risten Richard M. Hare at preskriptiv mening fungerer som imperativer. Det vil si at når vi bruker «god» til å mene «moralsk god», appellerer vi til et sett av standarder: Den *preskrip- tive* meningen til «godt» kommer fra at «godt» anbefales, mens den *deskriptive* meningen kommer fra settet av standarder. Den deskriptive meningen fanger altså opp kvalitetene som noe må ha for å være «godt».

Hares poeng er at da «god» alltid brukes relativt til et sett av standarder (kulturforskjel- ler), har «god» også alltid en deskriptiv mening. For eksempel: «Si sannheten» gir deskrip- tiv mening, mens «å si sannheten» er å oppføre seg på en bestemt måte i preskriptiv mening.

Hares argument tilsier at vi ikke kan utlede fakta fra moralske dommer. Vi kan *velge* hvilke standarder vi vil leve etter og standardene skal kunne brukes universelt. For eksempel: Hvis jeg tenker at det er galt at du stjeler fra meg, må jeg også tenke at det er galt av meg å stjele fra deg. Men hvis jeg ikke kan påvise en relevant forskjell mellom de to tilfellene, vil handlingen overstyre retten til eierskap – det finnes ikke moralske fakta i objektiv forstand.

Problemet med denne formen for preferanseutilitarisme er at den sier at normative grunner avledes fra preferanser som vi egentlig ikke har noen grunn til å ha. Altså at vi egentlig ikke har moralske grunner for handling. Bruken av ord som «ærlighet» viser at vi bryr oss om ting, men verdier etableres kun subjektivt. Fra «Nothing Matters»:

I do not understand what is meant by the 'objectivity of values', and have not met anybody who does [...]. suppose we ask 'What is the difference between values being objective, and values not being objective?' Can anybody point to any difference? In order to see clearly that there is *no* difference, it is only necessary to consider statements of their position by subjectivists and objectivists, and observe that they are saying the same thing in different words [...]. An objectivist [...]. says, 'When I say that a cer- tain act is wrong, I am stating the *fact* that the act has a certain non-empirical *quality* called 'wrongness' [...]. A subjectivist says, 'When I say that a certain act is wrong I am expressing towards an attitude of di- sapproval which I have.'³⁰

26. Mackie, John L.: *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books, 1977, s. 38.

27. Ibid, s. 40.

28. Hare, Richard M.: *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1963. Se spesielt kapitlene 1 og 8.

29. Hare, Richard M.: *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1965. Se spesielt kapitlene 1–5.

30. Hare, Richard M.: «Nothing Matters», i *Applications of Moral Philosophy*. London: Macmillan, 1972, s. 40.

Moralsk realisme-debatten er «purely verbal»³¹, og «subjektivister» og «objektivistere» sier akkurat det samme, bare i forskjellige ordelag.³² Og «objektivismen», skriver Hare, er selv-
motsigende:

[...] moral judgments cannot be merely statements of fact, and [...] if they were, they would not do the jobs that they do, or have the logical characteristics that they do have. In other words, moral philosophers cannot have it both ways; either they must recognize the irreducibly prescriptive element in moral judgments, or else they must allow that moral judgments, as interpreted by them, do not guide actions in the way that, as ordinarily understood, they obviously do.³³

Derek Parfit kritiserer Hare i *On What Matters*: «These claims are puzzling. Hare assumes that, if moral judgments were capable of being true, or stating facts, they could not guide actions. But if we judged truly that we ought to do something, that judgment could guide our actions».³⁴ Parfits poeng må være at grunner for handling kommer fra verdiene som handlingene realiserer. Normative grunner for handling kommer fra objektive fakta om hva som gjør visse ting verdt å gjøre og som er med på å gjøre utfall gode eller dårlige.

Slik forstått er grunner mer fundamentale enn rasjonalitet: Vi er rasjonelle når vi responderer på grunner, og våre handlinger er rasjonelle når vi gjør hva vi har gode grunner til å gjøre – altså når våre normative oppfatninger er sanne.

Selvsagt ikke sanne i den betydning at vi «oppdager» normative sannheter som «det rette» eller i betydningen at rasjonalitet kommer som et resultat av kausale effekter av normative sannheter. Normative sannheter må forstås analogt med matematiske og logiske sannheter: Akkurat som det finnes sannheter om hva vi har grunner til å tro, finnes det sannheter om hva vi har grunner til å gjøre.³⁵ Moralske vurderinger handler om hva vi har gode grunner til å gjøre, og det er fordi vi er rasjonelle at grunnene motiverer oss til handling. Så lenge vi er rasjonelle, blir vi direkte motivert av grunner.

Følger vi min metode for lokalisering av verdiers objektive trekk ut fra analyser av hverdagslige moralske dommers forutsetninger (se ovenfor), vil det være fullt mulig å nå konklusjoner om objektive verdier. Det vil si: Så lenge det finnes en bruk av begreper om objektive verdier, er det rimelig å anta at bruken kan lokaliseres der hvor min metode foreslår, altså i selve forutsetningene for hverdagslige moralske dommer. Og følger vi Parfits begrep om objektivitet vil det også være rimelig å anta at når vi anerkjenner objektiv verdi eller egenverdi i en ting eller tilstand, vil vi motiveres i tråd med grunner vi har til å tro at verdien er sann.

Gitt artikkelens kontekst, altså klimaendringer og moralsk ansvar for fjerne fremtidige generasjoner, konkluderer jeg med at vi må avstå fra en teori som prinsipielt lokaliserer verdi i preferanser, og heller fokuserer på behov uavhengig av hvorvidt de anerkjennes av preferansesubjektene. Etter mitt syn er moralsk perfeksjonisme et godt alternativ. For hva er det som, alt tatt i betraktning, eller «objektivt» sett, vil foretrekkes av de fleste mennesker, og som bør

31. Ibid, s. 41.

32. For lignede synspunkter, se Blackburn, Simon: *Spreading the Word*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1984, kapittel 6, s. 198 og Gibbard, Allan: *Thinking How to Live*. Boston: Harvard University Press, 2003, s. 13–17 og s. 267.

33. Hare, Richard M.: «Nothing Matters», i *Applications of Moral Philosophy*. London: Macmillan, 1972, s. 42.

34. Parfit, Derek: *On What Matters*. Oxford: Oxford University Press, 2011, vol. 2, s. 141.

35. Ibid, kapitlene 29–30.

regnes som viktigst for både nålevende mennesker og fremtidige mennesker? Jeg har påstått at et godt liv mest av alt består i en mulighet til utøvelse av rasjonelle, sosiale og kognitive evner. Det finnes faktorer som hjelper utøvelse av slike evner, og det finnes faktorer som er til hinder for en utøvelse av dem. Klimaendringene hører til sistnevnte kategori.

2.5 Konsekvensetisk struktur

Jeg gir den skisserte verditeorien en konsekvensetisk struktur forstått som et grunnlag for «optimalisering» og ikke «maksimalisering», da jeg er ute etter å optimalisere «det beste» og ikke maksimalisere «det meste», i og med at jeg har lagt til grunn prinsippet om velgjørenhet (se seksjon 2.4.1). Dette kan settes opp i et logisk system³⁶:

- a. et verdifullt liv for en person, er et liv i utfoldelse;
- b. et liv i utfoldelse er et selvrealiserende liv;
- c. et selvrealiserende liv er avhengig av muligheten til utøvelse av rasjonelle kapasiteter,
- d. et verdifullt liv består derfor i utøvelse av rasjonelle kapasiteter. En persons velferd består i å kunne utøve rasjonelle kapasiteter, eller i det minste ha muligheten til å kunne utøve dem. For hver kapasitet som utvikles, er personen i utfoldelse. Hver utviklet kapasitet er et element i velferden til personen, altså er rasjonelle kapasiteter konstitutive for individers velferd;
- e. verdien som en handling frembringer, gir en grunn til å utføre handlingen. Desto mer verdi handlingen frembringer, desto flere grunner til å utføre handlingen;
- f. den handlingen som har flest (eller best) grunner, er samtidig også den handlingen som frembringer mest verdi;
- g. å utføre den handlingen som har flest (eller best) grunner er derfor en god handling/den beste handlingen;
- h. handlinger som har flest (eller best) grunner i klimaspørsmålet, er handlinger som beskytter naturen, fordi fysiologiske behov er helt nødvendige for utviklingen og utøvelsen av rasjonelle kapasiteter, og minimale fysiologiske behov dekkes gjennom naturen.

Rasjonelle kapasiteter gir som sagt et liv «verdt å leve» fordi verdien i et liv ikke ligger selve eksistensen, men i positive kvaliteter ved elementene i et liv (se seksjon 2.4.1), og fordi vi knytter verdier til selve muligheten for utviklingen av rasjonelle kapasiteter.

Verditeorien har dermed også klart å få til en konsistent overgang mellom prudentielle verdier og moralske verdier, noe jeg sa må være et krav i klimakonteksten (se seksjon 2.2): Behov og kapasiteter er prudentielle verdier som *samtidig* er velferdskomponenter, og derfor også samtidig del av et større moralsk prosjekt.

I seksjon 2.1 sa jeg at utgangspunktet for en klimaetisk teori om rettferdig fordeling må være på hvilke måter rettferdig fordeling kan utgjøre reelle og konkrete forskjeller for grunnleggende behov. Da verditeorien bygger på det konsekvensetiske prinsippet om optimalisering, kan man spørre hvorvidt rettferdighet kan *forklares* med referanse til det samlet sett beste utfallet, enten konstruert som et fordelingsmønster eller som et sett av regler for

36. Se også Berdinesen, Hein: «Stuelands klimakamp», i *Vinduet*, Oslo, 2016, nr. 2, og Berdinesen, Hein: «Velferd og fremtidige generasjoner» i *Norsk filosofisk tidsskrift*, 02/2015, s. 59–72.

fordeling. En standardkritikk av konsekvensetikk er at den i prinsippet legitimerer dårlig behandling av mindretallet, og at den derfor trenger deontiske begrensinger. Min skisse til verditeori legger så mye verdi i tilfredsstillelsen av grunnleggende behov at den vil kunne generere regler og praksiser som forbyr en neglisjering av dem (se seksjon 3), men disse reglene trenger ikke begrensinger via en annen normativ basis. Reglene rettferdiggjøres tvert imot gjennom sin egen normative basis som del av et konsekvensetisk system: Formen for konsekvensetikk som er skissert i det logiske systemet ovenfor gir akkurat den type moralsk veiledning som faktisk søkes i klimaspørsmålet, altså det samlet sett beste utfallet.

3. VERDITEORIEN OG KLIMADEBATTEN

Tilfredsstillelse av grunnleggende behov er en del av sosial samhandling: Det blir begått sosial urettferdighet når fordeling ikke kan rettferdiggjøres med referanse til behov og når noen blir fratvunget grunnleggende goder. Problemet for politiske beslutningstakere er den relative vekten som kan tillegges ulike behov og interesser, og hvorvidt behovene og interessene gjelder ett og samme liv, livene til samtidige mennesker, eller livene til faktiske eller mulige mennesker i forskjellige generasjoner.

Problemet krever at det skisseres et etisk rasjonale for politiske prioriteringer. Den skisserte verditeorien vil, selvsagt i en mer fullstendig form, kunne danne utgangspunktet for et rasjonale gjennom en logisk rangering av prioriteringer av verdier i klimatiltak. Rangeringen ligger allerede implisitt i teorien:

1. Tilfredsstillelsen av grunnleggende behov, både overlevelsesbehov og utfoldelsesbehov, har prioritet over alle andre preferanser og ønsker.
2. Verdien til liv verdt å leve i nåværende generasjon er av samme verdi i fremtidige generasjoner (både faktiske og mulige).
3. Tilfredsstillelsen av et behov over n år er n ganger større enn tilfredsstillelse av det samme behovet for ett år.

Punkt 1: I diskusjonen om klimaendringer må man med nødvendighet medtenke naturressurser som livsbetingelser for både nåtidige og fremtidige mennesker. Ved å ha prioriteringen av overlevelsesbehov som høyeste prioritet, vil rangeringen sørge for en minimering av lidelsestilstander, både i nåtid og i fremtid.

Punkt 2: Det som generelt er av størst objektiv verdi er perioder (år) med liv i utfoldelse, eller liv «verdt å leve», det vil si perioder der muligheten for å utøve forskjellige kapasiteter vedvarer relativt uavbrutt. Dette både på grunn av kapasitetenes samlede verdi og fordi kapasitetene gir perioder med liv i utfoldelse, eller perioder med «liv verdt å leve».

Punkt 3: Her siktes det spesielt til metoder i sosialøkonomien som ligger til grunn for de fleste beslutninger i internasjonale klimaforhandlinger. Det handler mest om tidsprefranser i «diskontering» i økonomiske utregninger: Verdier vil falle på ulike tidspunkter, og må derfor måles og veies opp mot hverandre. Til grunn ligger en risikojustert rente som settes helt uavhengig av levetiden til et tiltak. Det er vanlig å bruke en «sosial» diskonteringsrate som analytisk verktøy i sosialøkonomiske analyser, der summen bestemmes av befolkningens betalingsvillighet. I klima- og miljøtiltak: Er betalingsvilligheten større enn selve tiltakets kostnadssum,

vil man regne tiltaket som lønnsomt. Problemet er at befolkningens samlede forbrukspreferanser i nåtid veies opp mot en tenkt fordeling av forbruk over tid. Det vil si at en beregning av endring i forbruk hos fremtidige individer baseres på våre nyttepreferanser.³⁷ Fremtidige generasjoners velferd vektet lavere i en kost-nytte-analyse grunnet avtakende nyttepreferanser hos nålevende individer.³⁸ Problemet er at klimatiltak krever store investeringer, men gir først nytte i en fjern fremtid. Tidspreferansen som ligger til grunn i slike utregninger kan vanskelig moralsk rettferdiggjøres, verken som sosialøkonomisk praksis eller som filosofisk argument – avstand i tid gjør oss ikke moralsk berettiget til å se bort fra fjerne konsekvenser av nåtidige handlinger, noe man implisitt gjør i bruken av sosial diskonteringsrate.³⁹

4. KONKLUSJON

I politisk «grønn» retorikk knytter man som regel (både bevisst og ubevisst) konkrete løsningsforslag til fundamentale moralske oppfatninger som «det er best at mennesker er bedre stilt enn verre stilt» og «man skal ikke påføre andre mennesker unødig skade». Taktikken er å få frem politiske saker som velgerne raskt kan prosessere: Saken tilknyttes til moralsk relevante intuisjoner, slik at sakens relevans øker. Deretter er moralsk innramming, moralsk språkbruk og moralsk argumentasjon med på å intensivere og mobilisere politiske standpunkter. Men moralsk språkbruk og moralsk innramming fører ofte til polariseringer fordi moralske argumenter tenderer å være absolutte. En slik polarisering er tydelig i klimadebatte. I klimakontekst bør derfor moralisering handle om en form for moralsk læring der man spør: Hvorfor skal alle mennesker (nåtidige og fremtidige/faktiske og mulige) telle moralsk? Artikkelen har forsøkt å besvare spørsmålet gjennom en diskusjon av moralske grunner for ansvar i klimafeltet, der jeg presenterte et utkast til en verditeori som kan operasjonaliseres i klimafeltet. Jeg viste at det er vanskelig å få til forpliktelser overfor fremtidige generasjoner på basis av preferanseutilitaristiske prinsipper, og at vi trenger en perfeksjonistisk og objektiv teori med en konsekvensetisk struktur, som får til en konsistent overgang mellom prudentielle og moralske verdier, og som på den måten gir det beste utgangspunktet for en teori om moralsk ansvar for mennesker som ennå ikke eksisterer.

For å knytte an til artikkelens innledning: Jeg har skissert et verditeoretisk system som spesifiserer normer og forpliktelser og tilskriver ansvar, som gir en standard for vurdering av egen og andres adferd, og som dermed også gir et mål på akseptabel politisk handling.

Dette betyr selvsagt ikke at teorien er komplett. Den diskuterer for eksempel ikke utvikling av samfunnsinstitusjoner i tråd med verdiene den fremmer. Den gir kun et formalt skjema som skal tjene som et utgangspunkt. Jeg har altså vært ute etter å finne et verditeoretisk utgangspunkt for en videreutvikling av en mer omfattende teori som også kan ta for seg større politiske, sosiale og vitenskapelige problemer.

37. Jf. Hagen, K.P.: *Verdsetting av fremtiden. Tidshorisont og diskonteringsrenter*, 2011, Concept rapport Nr. 27, NTNU.

38. Jf. Medin, H.: *Valg av måleenhet i verdsetting av miljøgoder. Empiriske eksempler*, 1999, SSB-rapport.

39. Økonomen og filosofen John Broome har skrevet mye om moralske aspekter ved diskontering i klimatiltak. Se for eksempel Broome, John: *Weighing Goods*. Oxford: Basil Blackwell, 1991. Broome, John: *Counting the Cost of Global Warming*. Winwick: White Horse Press, 1992. Broome, John: *Ethics out of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Broome, John: *Climate Matters. Ethics in a Warming World*. New York: W.W. Norton Company & Inc, 2012.