

Verdier i klimaetikk



(Kilde: [najarich/Flickr](#))

ESSAY: Klimaetikken mangler en verditeoretisk diskusjon. Den diskuterer knapt verditeoretiske systemer som passer klimautfordringen. Hvorfor er dette et problem?

Av Hein Berdinesen, Førsteamanuensis i pedagogikk ved Høgskulen på Vestlandet

Dette er en forkortet versjon av en [artikkel](#) først publisert i Norsk filosofisk tidsskrift.

Den globale oppvarmingen reiser grunnleggende spørsmål om moralitet: Hvordan bør vi leve våre liv? Hvilke samfunn vi vil ha? Hvordan skal vi relatere oss til naturen og andre livsformer? Samfunnsøkonomene, som klimapolitiske beslutningstakere i Norge i stor grad 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, det 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.

I dette essayet skisserer jeg hvordan en klimaetisk verditeori kan se ut, basert på et argument om et visst sammenfall i prudentiell rasjonalitet og moralsk rasjonalitet. Prudentielle verdier er funksjoner som gjør livet godt for personen som lever det. Prudentiell rasjonalitet sier i utgangspunktet ingenting om moralsk rasjonalitet eller moralsk handling, men noe om hva det er som er med på å gjøre et individuelt liv godt. 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.

Skisse til en verditeori

Den politiske handlingsunnlåtelsen med hensyn til klimaproblemer kan overføres til moderne politisk filosofi, som i for liten grad har tatt miljøutfordringene med i betraktning. Jeg tror noe av problemet ligger i at politisk filosofi ofte 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. Kjernen i det teoretiske

spørsmålet om moralsk ansvar for fremtidige generasjoner må derfor være å kunne balansere konkurrerende forpliktelser overfor samtidige og fremtidige generasjoner. Men politiske filosofier balanserer ofte forpliktelser på samme måte som de balanserer frihet og grunnleggende behov: Det forutsettes at de ikke kommer i konflikt. Dette er et urimelig utgangspunkt, da klimaendringene i praksis vil skape en konflikt mellom frihet og grunnleggende behov. Enhver teori om sosial rettferdighet bør derfor, i alle fall prinsipielt, spørre om hva som skal til for at alle individer og grupper i et samfunn får dekket sine grunnleggende behov, uavhengig av temporal lokasjon.

Det finnes selvsagt politisk-filosofiske teorier som drøfter grunnleggende behov, som kapabilitetsteorien til Martha Nussbaum og Amartya Sen og behovsteoriene til David Braybrooke og Lawrence A. Hamilton. Men samtlige bygger på en kritikk av rettferdighetsteorien til 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. Dette selv om det finnes alternative retninger innen post-rawlsiansk kritikk, kritisk teori og demokratiteorier av ulike avskygninger. Altså: Politisk filosofi har i hovedsak fokusert på rettferdighetsspørsmål og preferanseutilitaristiske begreper om velferd på bekostning av grunnleggende behov.

Utgangspunktet for en politisk teori om rettferdighet og velferd i lys av klimakrisen, som er vår tids største utfordring, bør heller være på hvilke måter rettferdig fordeling kan utgjøre reelle og konkrete forskjeller for grunnleggende behov. 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 forandring 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.

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, noe jeg forklarer nedenfor. Videre må vi diskutere grunnleggende menneskelige behov og evner, da disse 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 kapasiteter – dvs. sosiale og kognitive

evner.

Jeg vil påstå at et godt liv mest av alt består i en mulighet til utøvelse av rasjonelle kapasiteter, fordi slike kapasiteter er en kjernekaraktistikk ved menneskelig velferd. Noen eksempler på rasjonelle kapasiteter kan være: 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 meningsfullt arbeid, kontemplasjon eller politisk aktivitet. Det er godt for en person å leve autonomt, autentisk, rasjonelt, tenksomt, beslutsomt og lignende.

Jeg påstår altså at en persons velferd i hovedsak består i å kunne utøve slike rasjonelle kapasiteter (eller i det minste ha muligheter til å kunne utøve dem), og personen er i utfoldelse for hver evne som utøves. Derfor har muligheten for utøvelse (og dermed utfoldelse) av slike kapasiteter moralsk egenverdi, og andre personers velferd krever moralsk hensyn.

Klimaendringer truer fremtidige menneskers fysiologiske behov, noe som igjen truer muligheten til utøvelse av rasjonelle kapasiteter, 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 kapasiteter. 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 denne forstand?



(Kilde: [Esther Schultz/Flickr](#))

Objektiv liste-teori

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 [...]». 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.

Men 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

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

Prudentielle verdier behandles både i subjektive og objektive teorier. I subjektive teorier behandles prudentielle verdier mest 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, det vil si at et moralsk utsagn uttrykker en faktapåstand.

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 er subjektive velferdskomponenter som må fremmes og beskyttes, men nettopp fordi de er velferdskomponenter, er de samtidig et objektivt moralsk prosjekt. Dette krever en form for perfeksjonistisk moralteori.

Perfeksjonisme

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». 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. [...] 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.*

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, fordi klimaendringer, som er et produkt av handlinger i vår tid, i stor grad vil ramme fremtidige generasjoner. Spørsmålet

er hva forpliktelsene skal bestå i.



(Kilde: [Michael/Flickr](#))

Moralsk status og rasjonelle kapasiteter, objektivitet og metaetikk

Før vi kan formulere 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, hevdet jeg ovenfor, å kunne utøve rasjonelle kapasiteter, eller i det minste ha muligheter til å kunne utøve dem. Utfoldelse gjennom utøvelse av kapasiteter har moralsk verdi fordi utøvelsen konstituerer velferd og fordi andres velferd krever moralsk hensyn. Men 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 prinsippet 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».

Goodpasters poeng er at den deontologiske bestemmelsen «bærer av rettigheter» blir for snever: Moralsk hensyn inkluderer altså kan skades eller gagnes, og må vises «the most basic forms of practical respect» (ibid). 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.

Videre betingelser for moralsk hensyn overfor fremtidige generasjoner må altså 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.

Den naturalistiske perfeksjonismens styrke, forstått som objektiv liste-teori, er nettopp at den overensstemmer med et 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 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).

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 Derek Parfit-inspirert 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 anything else in the universe». De ville ikke være «fakta», men ha innebygd en «to-be pursuedness». De ville være et metafysisk mysterium.

Mackie feilkonstruerer

etter mitt syn problemstillingen. Vi kan med rimelighet si at trosoppfatninger 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 bekreftelser av verdier motiverer aktører, og objektive verdier kan på den måten være normative grunner for handling. Vi trenger 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* og *Freedom and Reason* hevder preferanseutilitaristen Richard M. Hare at preskriptiv mening fungerer som imperativer. Det vil si at når vi bruker «god» til å mene «moralisk

god», appellerer vi til et sett av standarder: Den *preskriptive* 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 (kulturforskjeller), har «god» også alltid en deskriptiv mening. For eksempel: «Si sannheten» gir preskriptiv mening, mens «å si sannheten» er å oppføre seg på en bestemt måte i deskriptiv 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, men 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 certain 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 disapproval which I have'.

Moralsk realisme-debatten er «purely verbal», og «subjektivister» og «objektivister» sier akkurat det samme, bare i forskjellige ordelag. Og «objektivisme», skriver Hare, er selvmotsigende:

[...] 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.

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». 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 betyr ikke det at de er 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 innen matematikken og logikken, finnes det sannheter om hva vi har grunner til å gjøre moralsk sett; 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 metoden for

lokalisering av verdiers objektive trekk ut fra analyser av hverdagslige moralske dommers forutsetninger, 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 metoden 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 essayets

kontekst, altså klimaetikk og 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 fokusere på behov uavhengig av hvorvidt de anerkjennes av preferansesubjektene. Moralsk perfeksjonisme er et godt alternativ.

Konsekvensetisk struktur

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

(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 grunnleggende fysiologiske behov dekkes gjennom naturen.

Rasjonelle kapasiteter gir som sagt et liv «verdt å leve» fordi verdien i et liv ikke ligger i selve eksistensen, men i positive kvaliteter ved elementene i et liv, 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: Behov og kapasiteter er prudentielle verdier som *samtidig* er

velferdskomponenter, og derfor også del av et større moralsk prosjekt.

Ovenfor 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 fordeling. En standardkritikk av konsekvensetikk er at den i prinsippet legitimerer dårlig behandling av mindretallet, og at den derfor trenger deontologiske begrensinger. Min skisse til verditeori legger såpass mye verdi i tilfredsstillende av grunnleggende behov at den vil kunne generere regler og praksiser som forbyr en neglisjering av dem hos minoriteten, men disse reglene trenger ikke begrensinger via en annen normativ basis som deontologi. Reglene rettferdiggjøres gjennom sin egen normative basis som del av et konsekvensetisk system, og 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.

Konklusjon

Essayet har drøftet moralske grunner for ansvar i klimafeltet, og presentert et utkast til en verditeori som kan operasjonaliseres i klimafeltet. Et hovedpoeng var at det er vanskelig å formulere forpliktelser overfor fremtidige generasjoner på basis av preferanseutilitaristiske prinsipper. En perfeksjonistisk moralteori med en konsekvensetisk struktur vil fungere bedre i konteksten, fordi den får til en konsistent overgang mellom prudentielle verdier og moralsk rasjonalitet. Slik får vi også et bedre utgangspunkt for utviklingen av en teori om moralsk ansvar for mennesker som ennå ikke eksisterer.

Noter