

John Rawls

Danning til Rettferd

Steinar Bøyum

John Rawls var den viktigaste politiske filosofen på 1900-talet. Teoriane hans om sosial rettferd og offentleg fornuft er diskutert i fleire tusen bøker og artiklar. Det fins knapt nokon del av politisk teori der debatten ikkje relaterer seg til Rawls sin liberalisme. Forsøket hans på å kombinere omsynet til fridom og likskap i det ein kan kalle liberal egalitarianisme, har også hatt ein viss innverknad på praktisk politikk (Føllesdal 2002). Enten ein er samd med han eller ikkje, kjem ein ikkje utanom Rawls.

Det er mindre kjend at tankar om utdanning spelar ei ikkje uviktig rolle i filosofien til Rawls. I det første hovudverket hans, *A Theory of Justice* (1971), inngår omgrepet rimeleg sjanselikskap, som me kjenner frå debattar om sosial ulikskap i utdanning, i det andre av Rawls sine to berømte rettferdsprinsipp. I det andre hovudverket, *Political Liberalism* (1993), drøftar han mellom anna legitimiteten av autonomi som offentleg mål for utdanning i eit livssynspluralistisk samfunn. I tillegg utgjør filosofien hans meir generelt ramma for mange av dagens diskusjonar om politisk-filosofiske utdanningsspørsmål.

Men har Rawls eit syn på danning? Eg skal no prøve å vise at Rawls i siste del av *A Theory of Justice* presenterer noko som i røynda er ein danningsteori. Denne teorien inngår i det som ein gjerne kallar for Rawls sin moralpsykologi, sjølv om me skal sjå at denne termen er misvisande. Dette var den delen av det berømte verket som Rawls sjølv var mest nøgd med, men det var også brester her som seinare fekk han til å skape sin rettferdsteori om til det han kalla *politisk liberalisme* (Aybar, Harlan&Lee 1991: 44). Det skal me kome tilbake til.

Ein teori om rettferd

Kjernen i Rawls sin teori om sosial rettferd er tankeeksperimentet om *den opphavlege posisjonen* ("the original position") (1971). Grunntanken er at eit rettferdig samfunn er

regulert av prinsipp som me fritt ville blitt samde om under rimelege (“fair”) vilkår. Når me tenkjer oss inn i denne utgangsposisjonen, førestiller me oss at me skal velje grunnleggjande prinsipp for samfunnet bak *eit slør av fåkunne* (“a veil of ignorance”), det vil seie utan at me kjenner til kven me er i dette samfunnet (1971: §24). Rettferd blir altså fastsett uavhengig av mellom anna rase, kjønn, livssyn, klasse og eigne evner og talent. Dette skal sikre at prinsippa er upartiske.

Rawls meiner at me i ein slik posisjon ville valt to rettferdsprinsipp, her presentert i lett forenkla form. For det første skal kvar og ein ha lik rett til det mest omfattande settet av grunnleggjande fridomar som kan samordnast med det same settet for alle. For det andre skal eventuelle sosiale og økonomiske ulikskapar vere knytt til stillingar som alle med rimeleg sjanselikskap har tilgang på, og ulikskapane skal også vere til størst mogleg gagn for dei dårlegast stilte i samfunnet. Eit samfunn som er grunnlagt på og strukturert rundt desse to prinsippa, er rettferdig, i følgje Rawls.

Men Rawls er ikkje nøgd med å berre seie kva sosial rettferd er. Til tross for sitt rykte som ein abstrakt og litt livsfjern filosof, var Rawls alltid oppteken av at den politiske filosofien skulle ha praktisk tyding.¹ Han vil difor også undersøkje om dette rettferdsidealet er nokolunde realistisk: Er det rimeleg å forvente at me kan leve opp til det? Er det i samsvar med menneskenaturen? For ein ting er kva som er rett. Noko anna er å *gjere* det rette. Det sistnemnde er mellom anna eit spørsmål om motivasjon. Vil eit samfunn som er ordna av Rawls sine to rettferdsprinsipp kultivere støtte til seg sjølv slik at det held seg rettferdig, også i vanskelege tider? Det er som ledd i svaret på dette spørsmålet at Rawls sin danningssjansesjansisjon kjem inn. Spørsmålet er nemleg om dei som veks opp i eit slikt samfunn vil utvikle ein sans for rettferd som gjer at dei stort sett støtter og følgjer prinsippa, også når tilhøva gjer det freistande å gå utanom.

Danningssynet til Rawls er forma som ein narrativ i tre kapittel (1971: §§70-72). Det er ei idealtypisk historie om danning av moralske kjensler, særleg sansen for rettferd, som blir drive fram av samspelet mellom menneske. Me skal gå nærare inn på kvart stadium, men skjematisk kan me setje det opp slik: Den første fasen skjer i tidleg barndom, går føre seg i

¹ For ei generell drøfting av dette, sjå Bøyum (2010).

familien og har kjærleik som motiv. Her er Rawls særleg influert av Jean-Jacques Rousseau. Den andre fasen skjer i sein barndom og tidleg ungdom, går føre seg i sosiale grupper og har venskap som motiv. Rawls si skildring står her i gjeld til George Herbert Mead sin sosialpsykologi. Den tredje fasen skjer i sein ungdom og vaksen alder, går føre seg i samfunnet som heilskap og har respekt som motiv. Her er det Immanuel Kant som er føregangsfigur for Rawls. I tillegg er desse fasane, som me skal sjå, kjenneteikna av kvart sitt prinsipp om resiprositet.

Dette er ein teori om utvikling av moralske *kjensler*. Rawls kallar det til og med for utviklinga av ein *følelse* for rettferd. Sjølv om ein ofte tenkjer på Rawls som ein del av ein rasjonalistisk tradisjon som går frå Kant til Jean Piaget og Lawrence Kohlberg, er det først og fremst Rousseau han følgjer: “In Emile, Rousseau asserts that the sense of justice is no mere moral conception formed by the understanding alone, but a true sentiment of the heart enlightened by reason, the natural outcome of our primitive affections” (Rawls 1963: 281). Dette betyr at Rawls ikkje set fornuft opp mot kjensler på nokon måte. Kjensler kan vere meir eller mindre fornuftige, alt etter årsak og grunn.

Autoritetsmoral

Nullpunktet i Rawls' danningshistorie er det sjølvsentrerte barnet, fokusert på egne behov. Når barnet veks til, vil det møte moralske reglar, som oftast uttrykt gjennom foreldra sine handlingar og reaksjonar. I denne fasen er barnet ikkje i stand til å forstå grunnane til foreldra sine påbod og forbod. Det har verken kunnskap eller forstand til å utfordre dei rasjonelt. Barnet kan yte motstand, men ikkje vere usamd. Det betyr at utvikling av motivasjon til å følgje foreldra sine forskrifter og å stundom setje egne ønske og behov til side ikkje kan vekse ut av rasjonell aksept. I staden veks det ut av kjærleik.

Sjølv om barnet startar sjølvsentrert, har det også naturlege anlegg for kjærleik og sympati. Det er slike naturlege anlegg saman med ein psykologisk tendens til resiprositet eller gjensidigheit som skyt fart i danningshistoria: Når foreldra viser at dei elsker barnet, vil barnet etter kvart elske og ha tillit til dei. Foreldra si kjærleik kjem til uttrykk på mange vis.

Dei stettar barnet sine behov. Dei gir barnet kjærleg omsorg. Dei gler seg over at barnet er der og nær. Dei rettleiar og oppmuntrar barnet når det prøver på ting. Barnet blir anerkjent når det krev rom for seg sjølv og uttrykkjer sine ønske: Det har ei stemme som betyr noko, som ikkje berre kan køyrast over. Som følgje av alt dette blir barnet si sjølvkjensle støtta og styrka. Barnet kjenner no kjærleik og tillit til foreldra.

Det er på grunnlag av slik kjærleik og tillit at barnet no vil vere tilbøyeleg å følgje foreldra sine reglar. Barnet vil også tendere å dømme seg sjølv slik foreldra gjer. Når det gjer noko galt, forstår barnet det, og kan kjenne skuld. Denne overtakinga av moralske prinsipp er ingen rasjonell aksept. Tvert om kan barn oppleve reglane som vilkårlege. Dei følgjer ikkje foreldra sine forskrifter fordi dei er samde i dei eller reknar dei som sanne, men fordi dei ser opp til og stolar på dei som set fram forskriftene. Difor kallar Rawls dette for “autoritetsmoral” (1971: §70). Dette må ein ikkje misforstå. Det er ikkje frykt som driv fram utviklinga av moralitet, heller ikkje i denne tidlege fasen. Om foreldra er for strenge, kan resultatet bli overdriven skuldkjensle. For mykje bruk av straff og løn kan leie til instrumentalisme. For kalde relasjonar kan gi mangel på sjølvkjensle og sjølvrespekt. Slike ting støttar ikkje opp om, men svekkjer den moralske danninga.

Sjølv om kjærleiken frå barnet si side veks ut av eigeninteresse, eller “sjølvkjærleik” som Rousseau kallar det, så betyr ikkje det at barnet elsker foreldra *for å* få egne behov stetta. Det følgjer ikkje reglar som eit rasjonelt middel til å nå sine mål. Snarare utviklar barnet ein ny type kjensle som etter kvart får sitt eige liv, i stor grad uavhengig av egne behov. Barnet vil til dømes ikkje elske sine foreldre mindre sjølv om dei i mindre grad dekkjer behova det har, noko som dei fleste foreldre gjer når barnet blir større. Det skjer altså ei omdanning av barnet sine opphavlege drifter. Dersom ein skulle halde seg til den instrumentalistiske terminologien, må ein seie at det er barnet sine mål, ikkje middel, som har endra seg.

Assosiasjonsmoral

I det neste kapittelet trer barnet inn i sosiale grupper (Rawls 1971: §71). Slike “assosiasjonar” samlar seg rundt praksisar, felles aktivitetar med innebygde føremål, som

er strukturert i ulike roller, ofte hierarkisk. Til kvar rolle er det knytt reglar og dygder. Nokre av dei er kvardagsmoraliske, som at ein ikkje skal lyge, medan andre berre gjeld spesifikke praksisar, som at ein ikkje berre skal dribble i fotball. Vidare er nokre av dei eksplisitte, medan andre er implisitte, og ein lærer seg dei primært gjennom dei andre deltakarane si godkjenning og fordømming av det ein gjer. Typiske grupper er klassen og laget. Her lærer ein seg å vere elev, ven og lagkamerat. Også familien blir for barnet ei gruppe, der ein lærer kva det vil seie å vere ein god son eller ei god dotter. Slik assosiasjonsmoral er ikkje noko ein seinare legg bak seg, slik ein til dels gjer med autoritetsmoral. Han held fram med å gjelde alle stader der tillitsbasert samarbeid er nødvendig, til dømes på arbeidsplassen (å vere ein god kollega) og i familien (å vere ein god far).

Men Rawls er ikkje i første rekke ute etter korleis me blir *kompetente* til å delta i ulike grupper. Han er ute etter korleis me blir emosjonelt knytt til kameratar og kollegaer, slik at me *ønskjer* å leve opp til dei rollane me fyller. Her kjem det andre resiprositetsprinsippet inn. Når eins samarbeidspartnarar i ei sosial gruppe følgjer sine plikter og reglar, så utviklar ein venskapskjensler og tillitsband til desse. Når andre gjer sin del, vil ein sjølv gjere sin, og over tid knyter ein band, slik at ein vil gjere sin del også når ein sjølv ikkje har direkte fordel av det. Ein vegrar seg for å bryte reglane, og ein reagerer emosjonelt når ein gjer det, til dømes med eit ønske om å gjere det godt att. Det same gjeld her som på det første stadiet: Ein gjer ikkje sin del berre fordi ein har fordel av at andre gjer sin, sjølv om det er slik det tek til. Snarare skjer det ei omforming av formål. Ein *vil* vere ein god kamerat eller kollega.

Assosiasjonsmoral både føreset og forsterkar ei evne til perspektivtaking. I ein gitt praksis utfyller rollene kvarandre og ulike deltakarar har ulike ting å gjere, avhengig av deira posisjon og gruppa sitt formål. Å bli ein dugande deltakar i slike grupper krev difor at ein kan sjå ting frå andre sin ståstad og tilpasse handlingane sine i høve til dei. Ein forstår då at andre ser ting annleis, at dei har andre mål og motiv, og då blir ein også merksam på korleis ein skil seg frå dei. Ein lærer å sjå seg sjølv som eit individ mellom fleire, og dei andre som *andre*. Slik går individualisering og sosialisering hand i hand.

Prinsippmoral

Etter kvart som me rører oss gjennom livet utvidar me sirklane våre, og dei moralske ideala blir meir omfattande og organiserte, heilt til me ser oss sjølv som deltakarar i samfunnet som heilskap. Her tek me rollen som borgar, med rettferd som overordna dygd. Dette inneber å gripe dei allmenne rettsprinsippa som eit rettferdig samfunn er bygd på, men ein er då framleis innanfor stadiet for assosiasjonsmoral. Ein ser samfunnet som ein assosiasjon, eit samarbeid styrt av felles formål, og ein er motivert til å følgje prinsippa av eit ønske om aksept og anerkjenning frå folk rundt seg og i samfunnet generelt.

Når ein trer over i tredje og siste fase av denne dannelsesreisa, tek ein til å kjenne seg knytt til sjølv *prinsippa* (Rawls 1971: §72). No vil ein ikkje berre vere ein god ven, ein god far eller ein god borgar. Ein vil vere eit rettvist menneske. Her er det ikkje band til partikulære personar og assosiasjonar som ligg under dei moralske kjenslene, men til rettferdsprinsippa sjølv. Då blir ein også i stand til å vurdere i kva grad grunnstrukturen i eins eige samfunn er rettferdig. Å handle rettvist, å støtte rette og rimelege ordningar og å arbeide for rettferdige institusjonar blir no til mål i seg sjølv. Ein er knytt til moralske prinsipp på same måte som ein tidlegare var knytt til konkrete og underordna ideal og dygder, til dømes å vere ein god ven og ein god far. Strengt tatt er det først no det dannar seg ein sans for rettferd.

Drivkrafta i denne endringa er det tredje resiprositetsprinsippet. Me ønskjer å leve opp til rettferdsprinsipp når me innser at dei har fremja vårt eige gode. Erkjenninga av at me og våre nærskyldte dreg nytte av ei rettferdig ordning kultiverer i oss ei tilknytning til prinsippa som er uttrykt i ordninga. Når me utnyttar rettferdige ordningar til vår eige fordel, reagerer me emosjonelt, til dømes uttrykt med unnskyldningar, også når me ikkje har spesielle band til dei det går ut over. Dei moralske prinsippa er blitt til ein del av kven vi er. Den tredje fasen fullbyrdar ei utvikling der moralske normer i stadig mindre grad blir erfart som ytre hinder og i stadig større grad er noko som me står for sjølv. Samtidig vil nok Rawls meine at det er utopisk å tru at mennesket nokosinne kan kome dit at dei gjer det rette fullstendig friksjonsfritt, slik Kant såg for seg at englane gjorde (Kant 1780: §X).

Resiprositet betyr heller ikkje her at me støtter desse prinsippa *fordi* me har fordel av dei. Resiprositetsprinsipp gir ikkje rasjonelle forklaringar på ønska våre. Dei seier ikkje at moralske omsyn er av instrumentell art. Snarare karakteriserer dei transformasjonar i våre system av formål. Når me fyrst har utvikla ei tilknytning til dei, får prinsippa ei eigenvekt. Me støtter stort sett opp om dei også når me sjølve ikkje har fordel av det. Omsynet til rettferd blir emosjonelt integrert i oss på same måte som omsynet til dei me er glade i. Men prinsippmoralitet betyr naturlegvis ikkje at me legg personlege band bak oss. Sansen for rettferd blir meir intens når me og våre blir urettvist handsama. Det er det ikkje noko galt i, så lenge rettferdssansen også blir aktivert når me ikkje har personlege interesser. Moderne samfunn, med deira storleik og mangfald, kan ikkje grunnast på kjensler av kjærleik og venskap: “While every citizen is a friend to some citizens, no citizen is a friend to all. But their common allegiance to justice provides a unified perspective from which they can adjudicate their differences” (Rawls 1971: 415).

Utviklingsteori og danningsteori

Spørsmålet me no må ta opp, er kva som gjer dette til ein filosofisk danningsteori snarare enn ein psykologisk utviklingsteori. På overflata kan Rawls sin teori nemleg verke som ei modifisert utgåve av Piaget og Kohlberg sine velkjende teoriar om moralsk utvikling. No har det vore diskutert i kva grad slike teoriar er deskriptive eller normative, psykologiske eller filosofiske, altså om dei handlar kva som faktisk skjer eller kva som bør skje. Eg trur at Piaget sin teori primært var meint som ein utviklingsteori, Kohlberg sin var definitivt begge deler, medan Rawls sin teori primært er ein danningsteori. Så sjølv om stadieskildringa over kan sjå psykologisk ut, dreier det seg i røynda om ein heilt annan type teori.

Det som kjenneteiknar ein danningsteori, er for det første at han er normativ. Det er ei skildring av ein endrings- eller utviklingsprosess som *bør* skje eller som er *god*. Dette skil ein danningsteori frå ein psykologisk utviklingsteori, som skildrar korleis utvikling *faktisk* skjer, enten normalt eller alltid. Men til likskap med mange utviklingsteoriar har også danningsteoriar gjerne eit narrativt aspekt. Ein danningsteori involverer alltid eit

danningsideal, men ofte også typiske ting på vegen til dette idealet: Karakteristiske stadia, overgangsfasar og hindringar som må overvinnast. Det gjeld også Rawls sin teori.

Det blir tydeleg at Rawls ikkje tenkjer på teorien over som ein psykologisk utviklingsteori når han seier at teorien er “designed to fit the theory of justice” (1971: 461). Det ville vore rein ønsketenkning å utleie ein teori om korleis ting er frå korleis dei bør vere. Seinare seier han det endå klarare: Moralpsykologien er filosofisk snarare enn psykologisk (1993: 86). Det er avgjerande å sjå kva teorien er eit svar på, nemleg spørsmålet om menneska i eit rettferdig samfunn naturleg vil forme ein sans for rettferd som gjer at dei støtter og lev opp til rettferdsprinsipp. Følgjeleg dreier det seg om ei utvikling eller progresjon som folk i ein eller annan forstand *bør* gå gjennom, altså ein danningsteori.

Sjølv om ein danningsteori er noko anna enn ein utviklingsteori, bør han ikkje vere heilt skilt frå psykologi heller. Me vil trass alt ikkje at eit danningssyn skal vere urealistisk eller utopisk. Dette gjeld også for Rawls. Han meiner at den danningshistoria han presenterer er støtta opp av psykologiske fakta, lover og tendensar. Ja, han meiner til og med at i eit gitt samfunn, nemleg eit rettferdig samfunn, vil denne danningsteorien også skildre den normale utviklingsgangen. At Rawls alltid ser danning i lys av samfunnet som heilskap er også eit teikn på realisme. Danningsteorien hans er ikkje frittstående, men er del av ein meir omfattande samfunnsteori. Dette er ein styrke. Eit spesifikt danningssyn er ikkje ein modul som kan setjast inn i eit kva som helst slags samfunn.

Politisk liberalisme og historisk danning

Utover på 1980-talet tok Rawls til å modifisere sin rettferdsteori. Han såg at teorien ikkje tok nok høgde for at moderne demokrati er kjenneteikna av eit mangfald av religiøse og filosofiske doktrinar. I kva grad dette påverka danningsteorien hans, er uklart. Ting kan tyde på at han gir han opp, i det minste som eit allmenngyldig prosjekt. I *A Theory of Justice* seier han om den danningshistoria eg har presentert at “moral education is education for autonomy” (1971: 516). I *Political Liberalism* tenkjer han at dette autonomiidealet, med si vekt på individualitet og sjølvstendig refleksjon over alle sider ved tilværet, er ein del av

liberalisme som eit meir omfattande livssyn. På dette grunnlaget argumenterer han for at autonomi *ikkje* er legitimt som offentleg og obligatorisk utdanningsmål i eit pluralistisk samfunn, nettopp fordi ikkje alle livssyn er liberale i ein slik omfattande forstand (1993: 199). Dette problemet vart seinare teke opp av mellom andre Amy Gutmann.

Ei anna interessant utvikling i *Political Liberalism* er den plassen som *historisk* danning får. Spørsmålet Rawls tek opp der, er dette: Gitt moderne samfunn sin uunngåelege pluralisme, og gitt at eit samfunn må vere basert på samtykke for å vere legitimt, korleis er eit legitimt samfunn mogleg? Svaret han gir, er *overlappande konsensus* (1993: 133-149). Me er samde om visse grunnleggjande politiske verdiar, til dømes slik dei er kodifisert i ein konstitusjon, men dei ulike livssyna i samfunnet grunngrir desse på forskjellig vis. Er det realistisk å tru at ein slik konsensus kan utvikle seg? Som svar på dette presenterer Rawls, ikkje eit syn på individet si danning, men eit syn på kollektiv danning over generasjonar (1993: 158-168).

Nullpunktet er ein borgarkrigsliknande tilstand. Ulike livssyn står steilt mot kvarandre. Ingen tillèt kompromiss, alle krev å ordne samfunnet etter sin eigen doktrine. Men som følgje av utmatting eller opportunisme, blir konflikt avløyst av kompromiss. Halvt motvillig blir ein samde om visse prinsipp, til dømes religionsfridom, om ikkje anna så for å få fred, og desse blir så inkorporerte i politiske institusjonar, til dømes med eit konstitusjonelt skilje mellom stat og kyrkje. Ein slik *modus vivendi*, som Rawls kallar det, stikk ikkje djupt. Kvar doktrine vil gladeleg monopolisere statsmakta dersom høvet skulle by seg.

Men så kan det skje, som følgje av ein kulturell variant av resiprositetsprinsippa og det Jon Elster kalla "the civilizing force of hypocrisy" at ein tek til å verdsetje det gode som desse politiske prinsippa og ordningane gjer for oss (Elster 1998: 111). Dei som veks opp med verdiar som yrtings- og religionsfridom, vil bli vande med dei, integrere og tileigne seg dei på eit djupare nivå enn dei som berre støtta dei som eit kompromiss i vaksen alder. Slik vil det smått om senn, over generasjonar, utvikle seg genuin støtte til desse verdiane, og våre doktrinar blir tilpassa i tråd med dei. Når andre gjer sin del, vil me ønskje å gjere det same sjølv, og så dannar det seg ein god sirkel der tillit avlar tillit, noko som også styrker vår støtte til liberale prinsipp og ordningar. Dette steget kallar Rawls *konstitusjonell konsensus* (1993: 158). Me er samde om ei grunnlov, ikkje berre som eit kompromiss i vente på noko

betre, nemleg den totale siger for vår eigen doktrine, men som noko me faktisk står inne for.

Ein slik konstitusjonell konsensus er framleis ganske grunn. Dersom me tolkar grunnlova forskjellig, har me ingen djupare verdiar felles å referere til. Men så tek tida og tydinga av sosial omgang med meiningsmotstandarar til å verke. Når me møtes i offentlege fora og blir tvinga til å drøfte ting også med dei som ikkje deler vårt livssyn, formulerer me etter kvart politiske prinsipp og verdiar som me kan resonnerer saman ut frå. Smått om senn, over generasjonar, utviklar det seg støtte til og semje om verdiar som fridom, likskap og rettferd, sjølv om kvart livssyn vil grunngi desse på ulikt vis. Ein har no nådd fram til det Rawls kallar overlappende konsensus.

Dette er ei forteljing om korleis overlappende konsensus *kan* vekse fram. I kva grad Rawls meiner at dette også er noko som faktisk har skjedd, og eventuelt kor langt ulike samfunn har kome på denne reisa, er vanskeleg å seie. Uansett er det interessant å sjå den rolla som ein tanke om historisk danning spelar i Rawls sin filosofi, slik det også gjorde det til dømes hjå Kant. Men kva den seinare Rawls ville sagt om individuell danning, som jo er det dei fleste av oss assosierer med ordet “danning”, veit me lite om. Det vart det opp til etterfølgjarar av Rawls, slik som Amy Gutmann, å utvikle syn på.

Litteratur

Aybar, S. R., J. D. Harlan og W. J. Lee. 1991. John Rawls: For the Record. Interview. *The Harvard Review of Philosophy*, Spring 1991, 38-47.

Bøyum, S. 2010. Rawls som praktisk filosof. *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 3, 187-199.

Elster, J. 1998. Deliberation and Constitution Making, i J. Elster (red.): *Deliberative Democracy*, 97-122. Cambridge: Cambridge University Press.

Føllesdal, A. 2002. Rawls in the Nordic Countries. *European Journal of Political Theory*, 1(2), 181-198.

Kant, I. 1780. *The Metaphysical Elements of Ethics*. (Tilgjengeleg på: <http://www.gutenberg.org/ebooks/5684>).

Rawls, J. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls., J. 1963. The Sense of Justice. *The Philosophical Review*, 72 (3), 281-305.

PREPRINT