

Rettferdighet som rimelighet – En feministisk rettferdighetsteori?

En av de innvendingene som er rettet mot Rawls er at teorien hans ikke er tilfredsstillende når vi kommer til spørsmål som har med likestilling mellom kjønnene å gjøre, og at en av grunnene til det er at han er uklar med hensyn til hvordan rettferdighet som rimelighet skal regulere familien. I denne delen skal jeg diskutere skillet mellom det politiske og det ikke-politiske i lys av familien. Jeg tar utgangspunkt i i Susan Moller Okin sin diskusjon av Rawls' rettferdighetsteori slik denne er utformet i *A Theory of Justice*. Okin mener at i et samfunn der det er mulig å realisere de rettferdighetskravene som er inneholdt i rettferdighet som rimelighet må familien være en basisinstitusjon og følgelig vurderes fra et rettferdighetsperspektiv. Hovedtesen hennes er at rettferdighet som rimelighet ikke er konsistent med en kjønnet familiestruktur, og et kjønnet samfunn, men at Rawls selv ikke tar konsekvensen av dette. Likevel mener hun at Rawls' rettferdighetsteori er et lovende bidrag i forhold til å utvikle en rettferdighetsteori som kan fungere som kritikk av kjønnsbasert urettferdighet. Denne muligheten finner hun i urposisjonen. Denne delen starter med en diskusjon av forholdet mellom feminisme og liberalisme med fokus på måten skillet mellom det offentlige og det private tradisjonelt er trukket på. Deretter går jeg gjennom Okin sin kritikk og forsvar av Rawls rettferdighetsteori. I diskusjonen av Okin sin kritikk av Rawls gir jeg Rawls' teori om moralsk utvikling relativt mye plass. Hun bygger kritikken sin på at Rawls ikke tar konsekvensen av at han faktisk gir familien en viktig rolle med hensyn til å sørge for at framtidige borgere utvikler rettferdighetsans og dermed bidra til å opprettholde muligheten for stabilitet. Deretter diskuterer om de problemene Okin peker på lar seg løse med de reformuleringene hun gjør av urposisjonen.

1. Feminisme og skillet mellom det offentlige og private

Liberalismen understreker at politisk makt skal beskytte individets frihet, autonomi, verdighet og selvrespekt. I tidligere moderne liberalisme og kontraktteori skulle disse normene gjelde i den offentlige, ikke den private sfæren i samfunnet. Familien og husholdet ble ofte regnet inn under det private. Private relasjoner ble betraktet som styrt av naturlig makt, og skulle dermed ikke reguleres på samme måte som relasjoner mellom borgere i den offentlige sfæren. Kvinners adgang til det offentlige, det vil si til arbeidsmarkedet og det politiske livet, har tradisjonelt vært begrenset. Konsekvensen av det var at frihet og likeverd skulle regulere den sfæren der menn stort sett var hovedaktører. Den feministiske kritikken av liberal rettferdighetsteori er ofte rettet mot måten disse teoriene tradisjonelt har forstått forholdet mellom det offentlige og det private på. I feminismens tidligste fase dreide det seg om å argumentere for at kvinner skal kunne stille like krav til frihet og likeverd som menn.³⁰⁰ Liberalistisk teori er blant mange feminister regnet som uegnet som grunnlag for en feministisk normativ teori. Dette skal jeg komme tilbake til senere.

Martha Nussbaum er imidlertid blant dem som mener at feminister bør være forsiktige med å avvise universell liberalistisk teori. I *Sex and Social Justice* peker hun imidlertid på flere trekk ved liberalismen som harmonerer med en feministisk likestillingstanke.³⁰¹ Liberalismen står i motsetning til en rekke forhold som også feminismen burde være kritisk til. For det første står liberalisme i motsetning til normative teorier som begrunner maktforhold i familietilhørighet og sosial klasse. For det andre bygger liberalismen på verdier og oppfatninger om rettferdighet som ikke tillater føydalisme og kastesystemer. For det tredje står liberalismen i motsetning til en politikk som søker det gode for hele grupper uten å tenke på hvilke konsekvenser dette har for enkeltindividers velferd og rettigheter. Nussbaum skiller politisk liberalisme fra økonomisk liberalisme. Klassisk økonomisk velferdstenkning har for eksempel ofte betraktet familien som en økonomisk enhet uten å tenke på fordelingsmønstre, maktforhold og konflikter innad i familien. For det fjerde står liberalismen i motsetning til ideologibasert politikk. Det vil si en politikk som bygger på et sett av bestemte utopiske,

³⁰⁰ Feminismens første fase handlet i stor grad om å argumentere for at kvinner og menn skulle ha de samme rettighetene og mulighetene. For eksempel stemmerett og rett til utdanning. I *A Vindication of the Rights of Women*, som er ett av de første systematiske forsvar for kvinners rettigheter, argumenterer Mary Wollstonecraft for at opplysningstidens idealer om likhet og frihet også må gjelde for kvinner, og at kjønnsroller ikke er naturlige, men et resultat av normer og konvensjoner. Hun er opptatt av å vise at slike konvensjoner hindrer kvinner i å utvikle sine talenter og tenkeevner. Se Wollstonecraft (1988): *A Vindication of the Rights of Women*.

³⁰¹ Se Nussbaum (1999), *Sex and Social Justice*, kap 2.

religiøse eller moralske verdier, og som er intolerant i forhold til andre verdier.³⁰² En politikk som bygger på religioner eller ideologier som støtter opp om oppfatninger om at det ene kjønn er mindre verd enn det andre vil være i konflikt med liberale grunnverdier. Når vi ser på disse punktene skulle man tro at de verdiene liberalismen fremmer harmonerer godt med en feministisk likestillingspolitikk. Problemet er som vi har sett at liberale rettferdighetsteorier bygger på en tradisjon der likeverd, frihet, respekt og toleranse bare skulle regulere forholdene i den offentlige sfære i samfunnslivet. Det vil si den politiske og økonomiske sfæren. Familien og husholdet ble sett på som private institusjoner fordi de ble betraktet som ”naturlige” fellesskap som bunner i følelser. I den vestlige filosofiens historie finner vi flere eksempler på at familien betraktes som et ”naturlig fellesskap”, noe som i sin tur begrunnet ektemannens naturlige makt over kone og barn. I den politiske samtidsteorien argumenteres det ikke lenger på denne måten. Okin og Nussbaum med flere peker på at samtidig politisk teori ofte henger fast i en språkbruk som fører til at familien unndras rettferdighetsbetraktninger.³⁰³ Seyla Benhabib forklarer hvordan skillet mellom det offentlige og det private tenkes på i liberal teori og i liberale samfunn på denne måten:

The political sphere, together with the economy and certain domain of civil society is considered “public” in multiple senses: accessible for all; shared by all; and in interest of all. The household is considered private, in the sense that it strictly regulates access through kinship and marriage, and does not concern itself with the interest of all.³⁰⁴

Familien har i tillegg til det som er nevnt i sitatet ovenfor et indre liv som angår religion, kultur, estetikk og livsstil som skiller den fra andre ”offentlige institusjoner. Bruk av politisk makt for å begrense slike ting kan komme i konflikt med liberale politiske grunnverdier. Familien ender på mange måter i en problematisk posisjon mellom det politiske og det ikke-politiske. Som Amartya Sen peker på kan dette føre til at tradisjonelle rettferdighetsteorier ikke vurderer relasjoner innad i familien fra et rettferdighetsperspektiv. Han mener tradisjonell rettferdighetsteori i for stor grad er formet av tradisjonelle forestillinger om familien.

³⁰² Nussbaum (1999): *Sex and Social Justice*, 56–59.

³⁰³ Se for eksempel Okin (1989): *Justice, Gender and The Family*, Benhabib (1992): *Situating the Self*, og Nussbaum (2000): *Women and Human Development*.

³⁰⁴ Benhabib (2002): *The Claim of Cultures*, 85.

In family behaviour, inequality between women and men (and between girls and boys), are often accepted as "natural" or "appropriate" (even though they are typically not explicitly discussed).³⁰⁵

Okin og Nussbaum, som begge forsvarer liberalisme fra et feministisk perspektiv, peker på at dersom det bare er det offentlige, eller det politiske området i samfunnet som skal vurderes fra et rettferdighetsperspektiv er det ikke mulig å realisere et rettferdighetsprinsipp som skal sikre lik frihet og like muligheter for hvert enkelt individ. Nussbaum hevder at tradisjonell teori i alt for stor grad har behandlet kvinner på en ikke-individualistisk måte blant annet fordi familien som gruppe er betraktet som objekt for rettferdighetsbetraktninger, ikke hvert enkelt familiemedlem.³⁰⁶ Rettferdighetsprinsippene må gjelde for det som tradisjonelt er betraktet som privat fordi det ofte er i familiære, kulturelle og religiøse fellesskap at urettmessig ulikhet mellom kjønnene holdes i hevd. Okin hevder at skillet mellom det offentlige og det private skaper den største hindringen for å utvikle en rettferdighetsteori som tar spørsmål om likestilling mellom kjønnene på alvor.

So the public/private dichotomy, which leads to the assumption that the rights bearer is the head of a household and that an important one of "his" rights is the rights of privacy in his personal and family life, places serious obstacles in the way of protecting the rights of women and children.³⁰⁷

I denne delen skal jeg legge mye vekt på Okin sin diskusjon av og forsvar for Rawls' rettferdighetsteori fra et feministisk perspektiv. Hun mener at verken tradisjonell eller samtidig politisk teori, inkludert Rawls' teori, har tatt konsekvensen av at kjønnsmessig urettferdighet har sitt sete i det private, og først og fremst i familien. Hun mener Rawls overtar et begrepsapparat fra tidligere normativ teori som gjør det vanskelig for han å inkludere spørsmål om kjønnsrettferdighet i klassen av grunnleggende rettferdighetsspørsmål. Vi skal derfor ta et kort blikk på deler av denne teorihistorien.

1.1 Noen glimt fra teorihistorien

I tradisjonell politisk teori ser vi at familien ofte blir tillagt stor betydning som en av samfunnets første og mest grunnleggende institusjoner. I familien legges grunnlaget for solidaritet, moral og samhold, og framtidige borgere forberedes til å delta i det større

³⁰⁵ Sen (1985): "Gender Inequality and Theories of Justice", 260.

³⁰⁶ Nussbaum (1999): *Sex and Social Justice*, 63.

³⁰⁷ Okin (1998): "Feminist, Women's Human Rights, and Cultural Differences", 36.

samfunnet.³⁰⁸ Denne tankegangen bringes videre fra Aristoteles, Locke, Rousseau, Hegel og til Rawls. Familien blir ofte betraktet som et miniatyrsamfunn som det ”store samfunnet” ideelt sett bør gjenspeile. I *On the Social Contract* sier Rousseau:

The family therefore is, so to speak the prototype of political societies; the leader is the image of the father, the populace is the image of the children.³⁰⁹

Okin sier at selv om flere politiske teorier understreker familiens oppdragende og forberedende rolle, er det få som reflekterer over spørsmålet om familiens interne organisasjon er rettferdig.

Aristoteles begrunnet ulike maktforhold i tanken om at det fins en naturlig orden mellom frie borgere og slaver, mellom kvinner og menn og mellom fedre og barn. Kvinners underordnede stilling ble altså betraktet som i harmoni med et hierarkisk ordnet univers der alt eksisterer for å oppfylle sin funksjon. Husholdet eksisterer for statens skyld, på samme måte som laverestående vesener eksisterer for de høyereståendes skyld. Aristoteles’ rasjonelle ontologi plasserte kvinner og slaver naturlig til husholdet, mens frie menn skulle utfolde sine naturlige anlegg for teoretiske spekulasjoner og politisk aktivitet i staten.³¹⁰

Moderne liberalisme og kontraktteori inneholder et brudd med tanken om at politisk ulikhet begrunnes i naturlige forskjeller. Grunntesen er nå at alle mennesker er født frie og likeverdige.³¹¹ Alle kan stille krav om like grunnleggende retter, men som vi har sett, gjaldt dette i den offentlige sfæren, det vil si i markedet og politikken. I privatsfæren er det naturlige maktforhold som gjelder. Den private og offentlige sfæren virker etter ulike maktforhold. I *Second Treatise of Government* fra 1689 forklarer Locke skillet mellom naturlig makt og politisk makt:

To this purpose, I think it may not be amiss, to set down what I take to be political power. That the power of a magistrate over a subject, may be distinguished from that of a father over his children, a master over his servant, a husband over his wife, and a lord over his slave. All which distinct powers happening sometimes

³⁰⁸ Senere i denne delen skal jeg diskutere Rawls’ teori om moralsk utvikling. Der skal vi se at også han gir familien denne rollen.

³⁰⁹ Rousseau (1987): *On the Social Contract* [1762], 18

³¹⁰ Aristoteles: *Politikken*, 1260a.

³¹¹ I begynnelsen ble disse rettene begrunnet som naturlige retter, det vil si medfødte retter som vi har i kraft av å være mennesker. I dag snakker vi gjerne om menneskeretter uten å gi dem den samme type metafysiske begrunnelse, men substansen er mye av den samme. Grunntanken er at hvert enkelt menneske har krav på et sett grunnleggende retter og friheter.

together in the same man, if he considered under these different relations, it may help us to distinguish these powers one from another, and show the difference betwixt a ruler of a commonwealth, a father of a family, and a captain of a galley.³¹²

Det er viktig å være oppmerksom på at Locke utviklet dette skillet i en konkret debatt med sir Robert Filmer, som forsvarte monarkens eller eneherskerens rett til ubegrenset makt over undersottene sine. Han forsvarte patriarkatet, og mente at politisk makt skal arves fra konge til kongesønn. Denne oppfatningen begrunner han i at Gud ga Adam uinnskrenket makt over Eva og verden. Adams etterfølgere har arvet denne makten, og gir derfor menn absolutt makt over kvinner og barn, og kongens absolutt makt over folket. I den politiske teorien til Locke ser vi et forsøk på å demokratisere synet på makt og mennesket. Han er opptatt av å gjøre rekrutteringen til politiske maktposisjoner til et demokratisk anliggende. En del av dette demokratiseringsprosjektet består i å skille ut politisk makt som er særegen form for makt. Skillet mellom politisk og naturlig makt kan altså tolkes som et argument for at patriarkatet er uegnet som modell for politisk makt. Locke sier videre at selv om det skulle være mulig å trekke en analogi mellom naturlig og politisk makt så vil vi likevel ikke kunne begrunne kongens absolutte makt. Grunnen til det er at en ektemann ikke har absolutt makt over sin kone. Han hevder at begge foreldrene har makt over sine barn, og at denne makten ikke kan være absolutt. Foreldremakt er alltid midlertidig.

Children, I confess, are not born in this full state of equality, though they are born to it. Their parents have a sort of rule and jurisdiction over them when they come into the world and for some time after, 'tis but a temporary one. The bonds of this subjection are like the swaddling clothes they are wrapped up in, and supported by, in the weakness of their infancy.³¹³

Foreldre har makt over sine barn fordi de er født hjelpeløse inn i verden, men denne makten må forstås som veiledning og beskyttelse inntil de er i stand til å greie seg selv. Makt er altså ikke forstått som uinnskrenket autoritet. Det er nettopp denne rollen statslederne eller lovgiverne skal ha over samfunnets medborgere. Samarbeidet mellom to personer kan erstatte forestillingen om en persons absolutte makt.³¹⁴ Etter at han har framført dette argumentet mot Filmer appellerer han imidlertid igjen til naturlige forskjeller når han skal forklare

³¹² Locke (1993): *Two Treatises of Government* [1689], 115 –116 (2)

³¹³ Ibid., 141 (55)

³¹⁴ Jfr Gaarder (1990), "Patriarkalsk maktstruktur og moderne individteori", 137.

maktforhold mellom kjønnene.³¹⁵ Siden naturen har gjort mannen ”abler and stronger” er det naturlig at det er han som tar beslutninger innad i familien.³¹⁶ I Locke’s politiske teori ser vi likevel en begynnelse på en gjennomtenkning av maktrelasjonene innad i familien. Han argumenterer for eksempel for retten til skilsmisse. Rett til skilsmisse begrunnes i retten til å gjøre opprør. De politiske myndighetene skal være folkevalgt. Dersom myndighetene ikke respekterer de naturlige rettene, frihet, liv og eiendom kan borgerne gjøre opprør. Hvis den ene ektefellen krenker den andres rettigheter så er dette et argument for å få innvilget skilsmisse. Her ser vi at Locke selv trekker en analogi mellom politisk makt og forhold innad i familien.

I artikkelen ”The Making of the Sentimental Family” berømmer Okin Locke og 1700-talls filosofien sitt sterke engasjement for individuelle naturlige retter. Som vi ser hos Locke innebærer hans argumentasjon begynnelsen på et oppgjør med tradisjonelle forestillinger om at kvinnen fra naturens side er skapt til å underordnes mannen, selv om han ikke fullt og helt følger opp sitt eget initiativ. I følge Okin møter denne nytenkningen imidlertid motgang i teorier som inneholder det hun kaller en ”sentimentalisering” av familien. Med framveksten av det moderne, og den borgelige familien skjer det en endring i synet på hva familien er. Familien er ikke lenger en økonomisk enhet eller en praktisk innretning, men en union inngått av kjærlighet. Det ser vi for eksempel i Rousseau sin diskusjon av familien. Vi har sett at han betrakter familien som samfunnets grunninstitusjon, og en gjenspeiling av ”storsamfunnet”. Likevel skiller familien seg fra offentlige institusjoner ved at det er et fellesskap inngått av kjærlighet. Dette bidrar til å forsterke skillet mellom familien og staten. Okin påpeker at idealisering og sentimentalisering av familien bidrar til å undervurdere behovet for å evaluere familien ut rettferdighetsnormer. Selv om familien er et fellesskap inngått av kjærlighet, må vi likevel betrakte hvert enkelt medlem som separate individer med grunnleggende retter og friheter som har krav på beskyttelse.³¹⁷

Rousseau omtaler altså familien som en naturlig institusjon som bygger på følelser og som derfor må holdes atskilt fra politiske institusjoner. Ektemannes makt over kone og barn er betraktet som en del av en naturlig orden og som følgelig ikke kan sammenlignes med

³¹⁵ Okin (1982): ”Women and the Making of the Sentimental Family”, 70.

³¹⁶ Locke (1993): *Two Treatises of Government*, 155 (82).

³¹⁷ Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 32.

likhetskravene i den offentlige, eller politiske sfære.³¹⁸ Kvinner og menn har fra naturens side fått tildelt ulike oppgaver. Menn skal realisere seg selv innenfor det sivile samfunnet, mens kvinner skal sørge for omsorgsoppgavene i familien.³¹⁹ Denne ordenen følger av at menn og kvinner har blitt tildelt ulik bevissthet, eller ulik fornuft. Ettersom kvinnen skal gjøre det praktiske arbeidet i hjemmet, skape samhold innad i familien, og være bindeledd mellom far og barn er hun utstyrt med praktisk fornuft. Dette gjør henne også uegnet til delta i aktiviteter utenfor hjemmet.³²⁰ Menn har fått evnen til abstrakt og teoretisk tenkning og er derfor tiltenkt det offentlige livet i samfunnet. Denne tankegangen finner vi også i Hegel sin filosofi. I rettsfilosofien sier han at det borgerlige samfunnet og markedet er preget av individualisme og egoisme, mens familien er preget av altruisme. Mens både det borgerlige samfunnet og familien har som mål å skape enhet skal disse enhetene være tuftet på forskjellige ting. Staten skal være grunnet på fornuft, mens familien skal være grunnet i følelser.³²¹ Menn har sin naturlige plass i markedet, staten og vitenskapen, mens kvinner hører hjemme i familien. I rettsfilosofien forklarer Hegel forskjellene mellom kjønnene på denne måten:

In relation to externality, the former is powerful and active, the latter is passive and subjective. It follows that man has his actual substantive life in the state, in learning, and so forth, as well as in labour and struggle with the external world and with himself so that it is only out of his diremtion that he fight his way to self-subsistent unity whit himself. In the family he has a tranquil intuition of this unity, and there he live a subjective ethical life on the plane of feeling. Woman, on the other hand, has her substantive destiny in the family, and to be imbued with family piety is her ethical frame of mind.³²²

I Hegels og Rousseaus filosofi finner vi altså klare eksempler på at familien oppfattes som en enhet som styres av helt andre prinsipper enn de som skal styre det politiske samfunnet. Benhabib peker på at med utviklingen av moderne liberale samfunn og moderne liberalistisk rettferdighetsteori ser vi en stadig spenning mellom prinsipper som forsvarte likhet og frihet i den politiske verden og den vedvarende patriarkalske borgelige familien. Hun sier videre at selv om kvinnerollen og familieformene har endret seg har ikke samtidig etisk og politisk

³¹⁸ Okin (1979): *Women in Western Political Thought*, 145-146.

³¹⁹ Rousseau hevder at gutter og jenter må oppdras forskjellig slik at de kan utføre de pliktene de fra naturens side er bestemt til å utføre. Gutter skal oppdras til å bli kreative og til å utvikle evnen til selvstendig tenkning. Jenter skal oppdras til å bli vant til tvang og til å underkaste seg andres vilje. Se Rønning og Hansen (1994): *Feminismens klassikere*, 179.

³²⁰ Okin (1982): "Women and the Making of the Sentimental Family", 76.

³²¹ Ibid., 83.

³²² Knox, T.M. (1952) *Hegel's Philosophy of Rights*: 114 (§166). Hegel sin rettsfilosofi er basert på hans forelesninger om dette emnet i Berlin fra 1818 – 1831.

teori endret sine grunnbegreper i tråd med samfunnsutviklingen for øvrig.³²³ Okin påpeker at samtidig liberal rettferdighetsteori fortsatt bygger på en tradisjonell oppfatning om forholdet mellom det offentlige og det private fordi det er få teorier som tar spørsmålet om kjønnsrettferdighet i forhold til familien opp til debatt.

In fact, they continue the same "separate spheres" tradition, by ignoring the family, its division of labour, and the related economic dependency and restricted opportunities for most women. The judgement that the family is "nonpolitical" is implicit in the fact that it is simply not discussed in most works of political theory today.³²⁴

Okin kritiserer Rawls for å videreføre en tradisjon der familien plasseres i den ikke-politiske sfære og dermed ikke er objekt for rettferdighetsbetraktninger. Hun mener at det ikke er forenelig med rettferdighet som rimelighet som har som formål å artikulere et rettferdighetsbegrep som sikrer at alle skal ha like grunnleggende retter og friheter, like muligheter til å benytte seg av dem, og et sikkerhetsnett for de svakest stilte. I neste avsnitt skal vi se at Rawls er uklar med hensyn til familiens status i forhold til om den er en basisinstitusjon eller ikke.

1.2 Familien: politisk eller ikke-politisk?

Rawls definerer familien som en basisinstitusjon, men er uklar på hvilke konsekvenser dette har for måten rettferdighetsprinsippene skal anvendes på den. Siden familien faller mellom det politiske og det ikke-politiske kan rettferdighetsprinsippene bare anvendes på en begrenset måte på familien. I *A Theory of Justice* er familien en basisinstitusjon.

By major institutions I understand the political constitution and the principal economic and social arrangements. Thus the legal protection of freedom of thought and liberty of conscience, competitive markets, private property in the means of production, and the monogamous family are examples of major social institutions (ATJ, 6).

Familien er en basisinstitusjon fordi den har stor innflytelse på individenes utvikling av de holdninger og dygder som er nødvendige for å opprettholde et demokratisk rettferdig samfunn. Som jeg har sagt tidligere mener Okin at hvis dette skal skje, må familien selv være gjenstand for rettferdighetsbetraktninger. Dersom den interne organiseringen i familien ikke

³²³ Benhabib (1992): *Situating the Self*, 109.

³²⁴ Okin (1989): *Justice Gender and the Family*, 9.

er rettferdig, så kan vi heller ikke forvente at de holdningene den fører videre vil bidra til å opprettholde et rettferdig samfunn. Rawls problematiserer selv at familien vanligvis påvirker sosiale og økonomiske forholdene i et samfunn. Han sier for eksempel at ettersom familien eksisterer, vil sjanselikhetsprinsippet aldri realiseres fullstendig (ATJ, 64). Det faktum at vi blir født inn i en familie som for eksempel tilhører en bestemt samfunnsklasse vil alltid skape hindringer med hensyn til å realisere rettferdighet. Forskjellsprinsippet skal kompensere for dette.³²⁵ Han diskuterer imidlertid dette problemet i et klasseperspektiv, ikke et kjønnsperspektiv. Grunnen til det er at forskjellsprinsippet først og fremst skal kompensere for ulikheter i inntekt og formue. I siste del av *A Theory of Justice* stiller han det retoriske spørsmålet om familien derfor bør oppheves (ATJ, 448). Dette er ikke et nytt forslag om måten rettferdighetsproblemet kan løses på. Spørsmålet om familiens reproduksjon av ulikhet er like gammelt som den vestlige politiske filosofien selv. I dialogen *Staten* argumenterer Platon for at et rettferdig samfunn forutsetter at familieinstitusjonene oppheves blant voktere og ledere. Det er nødvendig for å unngå at de som skal beskytte og lede staten handler partisk, og for å hindre at politisk makt går i arv.³²⁶ I tidlig liberalisme og kontraktteori er, som vi har sett, koplingen mellom familiære maktforhold og politisk makt et diskusjonsemne. Når vi kommer til samtidslitteraturen ser vi at for eksempel Iris Marion Young argumenterer for at ekteskapsinstitusjonen selv reproducerer urettferdighet fordi den opprettholder en lovgivning som gir ekteskapet juridiske og økonomiske fordeler framfor andre måter å leve sammen på. Det mener hun ikke er i overensstemmelse med et liberalt rettferdighetsprinsipp.³²⁷

A basic principle of liberal justice is that societal norms should regulate the rights and obligation of exchange, relationship and institutional structures, without privileging some particular ways of life.³²⁸

I sine senere arbeider presiserer Rawls at han mener at et liberalt samfunn må tillatte ulike familieformer. En politisk liberalisme krever for eksempel ikke at familien skal være monogam eller heteroseksuell. Det eneste den krever er at de rettighetene familien har skal være konsistent med andre politiske verdier.³²⁹ Foreldres rett til å oppdra barns som de vil må

³²⁵ Amy R Baehr peker på at at Rawls sin *A Theory of Justice* ikke utelukker at det å tilfredstille forskjellsprinsippet forutsetter politiske tiltak rettet mot familien, og at måten dette gjøres på er et spørsmål for konstitusjonelle konvensjoner eller parlamentet. Baehr (1996): "Toward a New Feminist Liberalism: Okin; Rawls, and Habermas", 52.

³²⁶ Se Platon, *Staten* (bok VI)

³²⁷ Young, Iris (1997), *Intersecting Voices, Dilemmas on Gender, Political Philosophy, and Policy*, 99.

³²⁸ Ibid., 105

³²⁹ Rawls (1999): "The Idea of Public Reason Revisited", 596 n 60.

balanseres med de rettene som skal sikre at barna får de samme friheter og muligheter som andre. Rawls vil imidlertid ikke oppheve familien.

Det å oppheve familien vil være en radikal løsning, og ikke i tråd med et liberalt rettferdighetsprinsipp. Når Rawls stiller spørsmål om familien bør oppheves, er det primært fordi individet fødes inn i familier som har ulik økonomisk og sosial status. Han stiller ikke spørsmål om relasjonene innad i familien er rettferdig. I *Political Liberalism* ser vi også at familien er inkludert i basisstrukturen.

Thus the political constitution, the legally recognized forms of property and the organization of the economy and the nature of the family, all belong to the basic structure (PL, 258).

Ser vi på andre avsnitt i *Political Liberalism*, kan det virke som familien, eller familiære relasjoner defineres som ikke-politiske på lik linje med de relasjonene som eksisterer innenfor frivillige organisasjoner.

The political is distinct from the associational, which is voluntary in a way the political are not: it is also distinct from the personal and the familial, which are affectional, again in ways the political are not (PL, 137).

Her ser vi at familiære og private relasjoner karakteriseres som ikke-politiske fordi de er fellesskap som er knyttet sammen av følelser på en måte politiske fellesskap ikke er. Hvis vi ser på sitatet ovenfor kan det virke som han mener at fellesskap som er basert på følelser ikke skal vurderes ut fra rettferdighetshensyn. Det er også viktig å understreke at familien er et følelsesmessig fellesskap som gjør den forskjellig fra andre fellesskap. Vi kan ikke legge de samme begrensningene på relasjoner mellom familiemedlemmer som mellom borgere i politiske fellesskap. Men den kan likevel ikke unndras rettferdighetsbetraktninger. Selv om relasjoner er av en følelsesmessig karakter, er de ikke nødvendigvis gode eller rettferdige. I likhet med Okin er Nussbaum kritisk til teorier som bygger på idealiserte oppfatninger av familien, og til feministiske teorier som avviser liberal rettferdighetsteori og som mener at familiære relasjoner kan tjene som mønster på de normene som skal gjelde for samfunnslivet.³³⁰ Familien er stedet for kjærlighet og omsorg, men også for vold og overgrep.

³³⁰ Se Nussbaum (1999): "The Feminist Critique of Liberalism" I *Sex and Social Justice*, og "Love Care and Dignity" I *Women and Human Development*.

Love and care do exist in families. So to do domestic violence, marital rape, child sexual abuse, undernutrition of girls, unequal healthcare, unequal education opportunity, and countless more intangible violation of dignity and equal personhood.³³¹

Nussbaum mener at når Rawls karakteriserer familien som en følelsesmessig enhet bryter han ikke tilstrekkelig med det språket der familien omtales som en naturlig institusjon bundet sammen av følelser og altruisme. Dermed ender han i en posisjon der fokuset på hvert enkelt individ som bærer av grunnleggende retter svekkes.³³² En rettferdighetsteori som har enkeltindividet som det primære objektet for rettferdighet kan ikke tillate seg selv å unndra en institusjon fra det området som skal vurderes fra et rettferdighetsperspektiv. Det gjelder både familien og andre institusjoner. Senere i denne delen skal vi se at Rawls selv mener at det ikke fins noen institusjoner, eller sfærer, hvor individet ikke er beskyttet av grunnleggende retter. En annen grunn til at det er viktig å fokusere på familien er at den er en sosialiseringsinstitusjon. Familien bidrar til å forme framtidige borgeres holdninger og verdier. Det er en grunninnsikt i Rawls' egen oppfatning av familien. I de avsnittene der han karakteriserer familien som en basisinstitusjon understreker han at det er en institusjon som skal sørge for å reprodusere en demokratisk politisk kultur fra den ene generasjonen til den neste. Grunnlaget for barns rettferdighetssans, og evne til følge en offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning legges blant annet til familien. Jeg skal komme tilbake til Rawls' oppfatning om familiens rolle som dannelsesinstitusjon når jeg går gjennom hans teori om moralsk utvikling slik den framstilles i *A Theory of Justice*. Okin argumenterer for at nettopp fordi familien har så stor innflytelse på framtidige generasjoner må den defineres som en basisinstitusjon.

Det er imidlertid verdt å legge merke til at Rawls ikke er like opptatt av familien i *Political Liberalism* som han er i *A Theory of Justice*. Han mener at basisinstitusjonene generelt har som oppgave å oppdra framtidige borgere. For eksempel sier han at selv om barn får ulik religiøs oppdragelse, skal de bli informert om sine konstitusjonelle og borgelige retter (PL, 199). For eksempel har skolevesenet denne oppgaven. Som vi har sett er det imidlertid vanskelig å definere familien helt klart som en basisinstitusjon fordi familieliv ikke lett lar seg skille fra det religiøse, sosiale og estetiske. Det blir vanskelig å regulere familien uten at de oppstår konflikt med andre grunnleggende retter og friheter, for eksempel religionsfriheten. I

³³¹ Nussbaum (2000): *Women and Human Development*, 243

³³² Ibid., 248

”Political, Liberalism, Justice and Gender” argumenterer Okin for at reformuleringen fra en omfattende til en politisk liberalisme fører til at spørsmålet om stabilitet og toleranse skyves foran spørsmålet om kjønnsrettferdighet. Som vi har sett i Del II i denne avhandlingen mener hun at Rawls tenderer mot å definere religion i seg selv som en fornuftig omfattende doktrine. Rawls sier riktignok at omfattende doktriner som inneholder praksiser og oppfatninger som undertrykker personer på grunn av rase, etnisitet eller kjønn er i konflikt med rettferdighetsprinsippene (PL, 196). Han går imidlertid ikke inn på det Okin oppfatter som ett av de sentrale dilemmaene i moderne pluralistiske demokratiske samfunn, nemlig konflikten mellom religionsfriheten og kvinners rettigheter.³³³ Det er nok riktig at overgangen fra en omfattende til en politisk liberalisme gjør det vanskeligere for Rawls å knytte reproduksjonen av en demokratisk kultur til familien slik han gjør i tidligere arbeider. Det er vanskelig å tenke seg at det i et pluralistisk samfunn skal være mulig å oppnå overlappende konsensus om et rettferdighetsbegrep som omfatter familien. Det er vanskelig å skille familielivet fra de områdene som tilhører folks omfattende doktriner og forestillinger om det gode liv. Ideen om overlappende konsensus er utviklet for å forklare muligheten for et politisk rettferdighetsbegrep. Denne ideen impliserer på en måte at borgerne inngår en avtale om å tolerere og respektere hverandres personlige friheter, og retten til å uhindret leve ut sine forestillinger om det gode.

I ”The Idea of Public Reason Revisited” understreker Rawls igjen at familien er en basisinstitusjon fordi den har som oppgave å sørge for å reprodusere en politisk institusjon fra en generasjon til den neste.

The family is a part of the basic structure, since one of its main roles is to be the basis of the orderly production and reproduction of society and its culture from one generation to the next ... Thus, reproductive labour is social necessary labour. Accepting this, a central role of the family is to arrange in a reasonable and effective way the raising and caring for children, ensuring their moral development and education into the wider culture.³³⁴

Vi ser at familien, som de andre basisinstitusjonene i samfunnet, har som oppgave å sørge for å reprodusere og videreføre en demokratisk politisk kultur fra den ene generasjonen til den neste. Her holder Rawls fast ved ideen om at familien er en viktig ”rettferdighetsskole”. Sagt på en annen måte, familien er viktig som en dannelsesinstitusjon.

³³³ Okin (1994): “Political Liberalism, Justice and Gender”, 30.

³³⁴ Rawls (2003): “The Idea of Public Reason Revisited” [1999], 595 – 596.

Citizens must have a sense of justice and the political virtues that support political and social institutions. The family must ensure the nurturing and development of such citizens in appropriate numbers to maintain an enduring society.³³⁵

Rawls understreker dette poenget nettopp i et svar til de som hevder at familien faller utenfor det som regnes som basisstrukturen i samfunnet. Selv om familien er en viktig dannelsesinstitusjon mener han at familiens indre struktur, eller organisering, ikke kan reguleres av rettferdighet som rimelighet.

The principles of political justice are to apply directly to this structure, but are not to apply directly to the internal life of the many association within it, the family among them.³³⁶

Rawls mener at rettferdighetsprinsippene kan legge bestemte begrensninger på familien som institusjon, og regulere forholdet mellom familien og andre institusjoner, men de kan ikke regulere dens indre struktur.³³⁷ Dette mener han gjelder for alle basisinstitusjoner, men begrunner det ved å sammenligne familien med institusjoner som kirker, universiteter, profesjonelle og vitenskaplige organisasjoner. Rawls sier for eksempel at politiske rettferdighetsprinsipper ikke kan kreve at styrende organer i et kirkesamfunn kan være demokratiske. Biskoper og kardinaler trenger ikke være demokratisk valgt, og fordeler knyttet til posisjoner innad i kirkesamfunnet trenger ikke tilfredstille forskjellsprinsippet.³³⁸ Kirkesamfunn kan imidlertid ikke opptre på en måte der de krenker individers verdighet og grunnleggende menneskeretter. Det kan heller ikke forekomme i familien. Rettferdighetsprinsippene gjelder over alt når vi kommer til spørsmålet om deres funksjon i forhold til å beskytte enkeltindividers retter. Her er imidlertid Rawls påfallende inkonsistent. Han begrunner at rettferdighetsprinsippene spiller en begrenset rolle i forhold til familien ved å trekke en analogi til institusjoner og fellesskap som i utgangspunktet er plassert i bakgrunnskulturen. Hva er poenget med å definere familien som en basisinstitusjon, og som en del av det politiske, dersom rettferdighetsprinsippene ikke skal anvendes på familien på noen annen måte enn på hvilken som helst institusjon? Kanskje må vi forstå Rawls dithen at

³³⁵ Ibid., 596.

³³⁶ Ibid., 596.

³³⁷ Nussbaum peker på at det er vanskelig å forstå hva Rawls mener når han sier at rettferdighetsprinsippene skal regulere familien som en del av basisstrukturen, men ikke regulere dens indre liv. Han sier at dette gjelder for basisinstitusjonene generelt. Problemet er at andre basisinstitusjoner eller den konstitusjonelle strukturen ikke har et indre liv på samme måte som familien. Se Nussbaum (2000): *Women and Human Development*, 272.

³³⁸ Rawls (2003): *The Idea of Public Reason Revisited* [1999], 596.

institusjoner som kirker og universiteter likevel er basisinstitusjoner. Etter mitt syn tyder dette på at det vanskelig å operere med et skarpt skille mellom det politiske og det ikke-politiske når vi kommer til spørsmålet om hvordan vi skal sikre at hvert enkelt individ får rimelige muligheter til å benytte seg av de rettene og mulighetene hun har krav på.

Vi skal nå se nærmere på den analogien Rawls trekker mellom familien og fellesskap som kirker og universiteter. Det er mange forhold som gjør familien til en mer politisk institusjon enn de andre institusjonene han nevner. I Del II har jeg allerede argumentert for at familien ikke er frivillig på lik linje med frivillige organisasjoner. Barn velger ikke å bli medlem av en familie, de er født inn i den. Det er i det hele tatt vanskelig å avklare på forhånd hva som er politisk, og følgelig gjenstand for rettferdighetsbetraktninger. La oss likevel gå ut fra at det er mulig å definere for eksempel kirkesamfunn og universiteter som ikke-politiske, og se om det er mulig å definere familien som ikke-politisk på samme måten.

Familien er ikke bare et sosialt, eller et "naturlig" fellesskap, det er en grunnleggende politisk og rettslig konstruksjon som er objekt for lovgivning og statlige reguleringer. Derfor blir det vanskelig å trekke en analogi mellom familien og andre ikke-politiske fellesskap slik Rawls gjør. I moderne demokratiske samfunn er spørsmålet om hva som er en familie, eller hvem som har rett til å stifte familie et politisk og juridisk anliggende. Selv om familien også er et grunnleggende sosialt fellesskap som bunner i følelser, er det også slik at familien blir til ved at lovene i et samfunn bestemmer hvem som er legale medlemmer av en familie. Nussbaum sier i en kommentar til Rawls at familien ikke kan sammenlignes med for eksempel kirkesamfunn.³³⁹ Hun sier at det å være katolikk og medlem av en katolsk kirke er en status man kan ha uavhengig av en bestemt lovgivning. En moderne demokratisk stat vil selvsagt, som Rawls understreker, ha som formål å sørge for at ingen religiøse fellesskap krenker individets grunnleggende retter og friheter. Men det som gjør uavhengige kirkesamfunn forskjellig fra familien er at selve institusjonen ikke er en politisk innretning, den er grunnlagt uavhengig av staten. Nussbaum sier at det samme gjelder for universitetene. De kan være grunnlagt uavhengig av staten, noe som også var tilfelle med de første amerikanske universitetene. Hun påpeker at familien i mye større grad er en statlig "oppfinnelse" enn de

³³⁹ Jeg gjør oppmerksom på at Nussbaum sin argumenterer ut fra en forutsetningen om at staten ikke har en statskirke.

institusjonene som Rawls sammenligner den med. Hvilke sammenslutning som blir gitt navnet familie i legal forstand er ikke noe folk bestemmer selv.³⁴⁰

The state constitutes the family structure through its laws, defining which groups of people can counts as families, defining the privileges and rights for family members, defining what marriage and divorce is, what legitimacy and parental responsibility are, and so forth. This difference makes a difference: the state is present in the family from the start, in a way that is less clearly in the case of religious body or the university; it is the state that says what this thing *is* and controls how one become a member of it.³⁴¹

Nussbaum argumenterer altså for at familien ikke kan sidestilles med den type institusjoner som Rawls karakteriserer som sosiale. Staten er med i selve konstitueringen av familien, noe som ikke er tilfelle med for eksempel kirkesamfunn. Religiøse grupper kan ha sine egne ritualer for medlemskap uavhengig av den statlige lovgivningen. Lovene skal selvsagt begrense disse ritualene slik at de ikke bryter med grunnleggende menneskerettslige prinsipper. Poenget til Nussbaum er imidlertid at i moderne stater er ekteskapsinngåelse og konstituering av familien et statlig, eller juridisk ritual fra begynnelsen av.

Vi har sett at en av grunnene til at Rawls karakteriserer familien som en basisinstitusjon er at den har en viktig oppgave i forhold til å sørge for at en demokratisk politisk kultur reproduseres mellom generasjoner. Jeg skal nå gå over til å diskutere Okin sin kritikk og rekonstruksjon av Rawls. Følger vi Okin sitt resonnement burde grunnene til å oppfatte familien som en basisinstitusjon også være tilstrekkelige grunner til å kreve at rettferdighetsprinsippene skal anvendes på familiens indre struktur.

2. Okin sin kritikk og rekonstruksjon av Rawls

Okin både forsvarer og kritiserer Rawls sin rettferdighetsteori fra et feministisk perspektiv. Utgangspunktet hennes er at et rettferdig samfunn er et samfunn der kjønn ikke eksisterer som en sosial kategori som påvirker individenes andel av resurser og muligheter, og hvor sosiale forventninger ikke har noe å gjøre med kjønn.³⁴² Hun mener de fleste samfunn inneholder kjønnete strukturer som gjør at kvinner kommer dårligere ut i fordelingsprosessene enn

³⁴⁰ Nussbaum (2000): *Women and Human Development*, 262.

³⁴¹ Ibid., 262 – 263.

³⁴² Se Okin (1989): *Justice, Gender and the Family* og Okin (1996): "Sexual Orientation, Gender, and Families: Dicotomizing Differences".

menn. Rawls' teori inneholder potensialer til å utvikle en rettferdighetsteori som kan bidra til å oppheve denne formen for urettferdighet. Okin beskriver urposisjonen som et utmerket verktøy for å kritisere og vurdere tradisjoner og skikker som opprettholder urettmessige ulikheter mellom kjønnene.

Okin deler Rawls' oppfatning om at familien spiller en avgjørende rolle med hensyn til å sørge for en "sunn" moralsk utvikling. Sagt på en annen måte, familien er viktig for å utvikle framtidige borgeres rettferdighetssans. Derfor må vi stille de samme rettferdighetskravene til familien som vi gjør til andre institusjoner. Hun mener at det er merkelig, når vi vet at familien former individer på en grunnleggende måte, at Rawls ikke stiller spørsmål om hvorvidt familien er rettferdig eller ikke. Okin trekker dermed den konklusjonen at Rawls forutsetter at familieinstitusjonen er rettferdig.³⁴³ Selv mener hun derimot at de fleste familier er urettferdige, primært fordi arbeidsdelingen er organisert etter mønster av tradisjonelle kjønnsroller. Denne påstanden støttes opp av en rekke empiriske eksempler som illustrerer situasjonen i det amerikanske samfunnet. Hovedtrekkene er at kvinner bruker mer tid på ulønnet arbeid i familien og at menn er hovedforsørgere. Kvinnens deltakelse i lønnsarbeidet og politikken er ofte periodisk, og de har ofte jobber som er dårligere betalt enn menn.³⁴⁴ Det skaper en situasjon der kvinner ofte er økonomisk avhengige av menn, noe som gir menn økt makt og mulighet for kontroll innad i familien. Siden menn er mer aktive enn kvinner, både i lønnsarbeidet og det offentlige livet har de større tilgang til makt, innflytelse og økonomiske goder. Det ulønnede arbeidet har heller ikke status at å være produktivt og samfunnsnyttig på samme måte som lønnet arbeid. Denne situasjonen reproduseres ved at barn lærer hva som vanligvis forventes av menn og kvinner. Slik får kjønnsbasert ulikhet også status av å være allment aksepterte handlingsmønstre.³⁴⁵

En av grunnene til at Okin mener at Rawls forutsetter at familien er rettferdig er at Rawls karakteriserer medlemmene i urposisjonen som representanter for "heads of families" (ATJ, 8, 128). Ettersom det tradisjonelt har vært menn som har vært familiens overhode, kan det

³⁴³ Okin (1989): *Justice, Gender and The Family*, 27.

³⁴⁴ Okin argumenterer primært ut fra amerikanske forhold på 1980 tallet. Kvinnens situasjon i Norge er nok bedre på mange måter. Norge og de skandinaviske velferdsstatene betraktes som land som er kommet lengre med likestilling enn øvrige liberale velferdsstater. I Norge er det nesten like mange yrkesaktive kvinner som menn. Vi ser imidlertid at kvinner og menn deltar ulikt på arbeidsmarkedet. Kvinner jobber mer deltid enn menn og bruker mer tid på det ulønnede arbeidet. Vi ser også at kvinner har lavere gjennomsnittlig inntekt enn menn. Se Likestillingsbarometret (2004), <http://www.likestilling.no>.

³⁴⁵ Okin (1989): *Justice, Gender and The Family*, 3-6.

kanskje være grunn til å tro at Rawls mener at medlemmene i urposisjonen er menn. Okin mener i alle fall at denne formuleringen har klare kjønnede konnotasjoner. Rawls mener imidlertid ikke at medlemmene er menn. Han bruker denne termen for å sikre at medlemmene vil velge rettferdighetsprinsipper som ivaretar interessene til framtidige generasjoner. Selv om medlemmene mangler biografisk informasjon om seg selv vet de at de lever her og nå. Dersom de opptrer som rasjonelle egoister så vil de sannsynligvis velge rettferdighetsprinsipper som favoriserer den generasjonen de selv tilhører. Hvis de derimot ser på seg selv som om de var ansvarlig for en familie, og dermed også for etterkommerne sine, så vil de velge rettferdighetsprinsipper som sikrer kommende generasjoner. Hovedproblemet med antakelsen om at medlemmene representerer familieoverhoder er imidlertid at den hindrer medlemmene å tenke på relasjoner *innad* i familien, eller mellom familiemedlemmer, når de diskuterer rettferdighets spørsmål. Okin henviser til Jane English som sier:

”By making the parties in the original position heads of families rather than individuals, Rawls makes the family opaque to claims of justice”.³⁴⁶

Dersom det er slik at medlemmene i urposisjonen skal tenke på seg selv som familiens overhode er det ingenting som motiverer dem til å ta opp rettferdighetsspørsmål innad i familien.³⁴⁷ Okin sier at når Rawls for eksempel diskuterer fordeling av velferd og inntekt virker det som han ikke skiller mellom husholdets velferd og individets velferd. Det virker som han glemmer at lønn blir utbetalt til den som deltar i det lønnede arbeidsmarkedet, og ikke til den som utfører det ubetalte omsorgsarbeidet.³⁴⁸ Okin er inne på noe av det samme som Amartya Sen når han sier at svakheten med tradisjonelle rettferdighetsteorier er at de tenker rettferdighet mellom familier, ikke mellom familiemedlemmer. Husholdets samlede økonomi sier for eksempel ingenting om hvordan resursene fordeles innad i familien. Dersom det er familien som gruppe som er objekt for rettferdighetsbetraktninger, og ikke hvert enkelt familiemedlem, vil vi ikke se hvordan maktforhold og sosiale forventninger innad i familien påvirker fordelingen. Både Sen og Nussbaum mener at liberal rettferdighetsteori bør rette blikket mot de praktiske og psykologiske forholdene som gjør at noen kommer dårligere ut enn andre. Disse hindringene finner vi ikke bare i samfunnets sosiale, politiske og økonomiske hovedinstitusjoner, men også i religiøse fellesskap, familien og kulturelle

³⁴⁶ Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 94. Okin siterer Jane English, *Justice Between Generations*, *Philosophical studies* 31, no 2 (1977), 95.

³⁴⁷ Brennan, og Nogle (2000): “Rawls’s Neglected Childhood, the Idea of a Political Liberalism”, 49.

³⁴⁸ Okin (1989): *Justice; Gender and the Family*, 98.

praksiser og forventninger. Sen sier for eksempel at det nettopp er fordi tradisjonell politisk og økonomisk teori ofte betrakter familien som en organisk helhet, en gruppe der individene har sammenfallende interesser, at de feiler med hensyn til å analysere hvordan kvinner kommer ut i fordelingsprosessene.

Selv om Rawls introduserer formuleringen "heads of families" for å sikre at interessene til framtidige generasjoner blir ivaretatt skaper altså denne formuleringen uklareheter med hensyn til spørsmål som angår kjønnsrettferdighet. Ikke først og fremst på grunn av formuleringens kjønnede konnotasjoner, men fordi han ender opp med at relasjoner innad i familien ikke blir objekt for rettferdighetsbetraktninger. Okin er særlig opptatt av at denne formuleringen kommer i konflikt med Rawls' egne intensjoner om å konstruere en rettferdighetsteori som skaper et sikkerhetsnett for de svakest stilte. Hun hevder at kvinner ofte er de svakest stilte i samfunnet. Siden familiens overhode ofte ikke er de svakest stilte, vil de ikke vurdere rettferdighetsprinsipper fra den svakest stiltes posisjon. Jeg mener imidlertid at det er problematisk å gå ut fra at en kategori mennesker, i dette tilfellet kvinner, pr. definisjon er de svakest stilte. Rawls selv mener at de svakest stilte ikke kan identifiseres på forhånd verken som kvinner, bestemte minoriteter, urbefolkninger eller andre grupper. Denne diskusjonen skal vi komme tilbake til senere i denne delen. I sine senere arbeider går Rawls bort fra å betrakte medlemmene som representanter for familieoverhoder. I *Political Liberalism* beskrives medlemmene i urposisjonen som rasjonelle autonome representanter for borgere (PL, 305). Det er en bedre formulering fordi det motiverer partene til å betrakte seg selv som representanter for enkeltindivider, og ikke som medlemmer av en bestemt gruppe som i dette tilfellet er familien. Det å gjøre grupper, ikke individer til objekt for rettferdighetsbetraktninger skaper en situasjon der vi tenker på fordeling av inntekt og formue mellom grupper, og ikke på hvordan disse resursene fordeles videre innad i gruppen.

Okin reagerer på at Rawls ikke stiller spørsmål om hvordan forholdene innad i familien må være for å realisere rettferdighet som rimelighet. Hun mener at dette er inkonsistent med det at han faktisk oppfatter familien som en slags rettferdighetsskole.³⁴⁹ For å forklare Okin sin kritikk av Rawls på dette punktet skal jeg gjøre rede for Rawls sin teori om moralsk utvikling slik den framstilles i *A Theory of Justice*.

³⁴⁹ Det er først og fremst fordi Rawls legger så stor vekt på familiens rolle i forhold til å utvikle framtidige borgers rettferdighetssans uten å stille spørsmål ved måten de fleste kjernefamilier er organisert på at hun hevder at Rawls mener at tradisjonelle kjønnsroller er uproblematisk fra et rettferdighetsperspektiv. Se Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 97 – 101.

2.1 En teori om moralsk utvikling

I følge Rawls er det i familien framtidige borgere først utvikler karakteregenskaper og evner som de trenger for å utvikle de moralske basiskapasitetene rasjonalitet og rimelighet. Familien får som oppgave å lære framtidige borgere å ville handle i tråd med, og sette pris på, en offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning, slik at rettferdighet som rimelighet genererer støtte for seg selv (JAF, 181). Familien skal altså bidra til å sikre det moralpsykologiske grunnlaget for stabilitet. Vi har sett tidligere at Rawls begrunner muligheten for stabilitet både i moralpsykologi og i overlappende konsensus.

Stability involves two questions: the first is whether people who grow up under just institutions (as the political conception defines them) acquire a normally sufficient sense of justice so that they generally comply with those intuitions. The second question is whether in view of the general facts that characterize a democracy's public political culture, and in particular the fact of reasonable pluralism, the political conception can be focus of an overlapping consensus (PL, 141).

Det er imidlertid viktig å være oppmerksom på hvordan Rawls bruker begrepet moralpsykologi. Han hevder at det ikke er utledet av bestemte moralpsykologiske teorier, eller vitenskaper om menneskets natur, men at han bygger på generelle moralpsykologiske antakelser som passer med det begrepet om en politisk person som rettferdighetsteorien hviler på.

I stress that it is a moral psychology drawn from the political conception of justice as fairness. It is not a psychology originating in the science of human nature but rather a scheme of concepts and principles for expressing a certain political conception of a person and an ideal of citizenship (PL, 86-87).

Medlemmene i urposisjonen er ikke påvirket av bestemte psykologiske tilstander, de er ikke drevet av spesielle holdninger til risiko og usikkerhet og de er ikke preget av tilbøyeligheter til å ville dominere andre mennesker (ATJ, 530). Slike faktorer vil imidlertid påvirke personers holdninger og handlinger i den virkelige verden. Dersom rettferdighetsprinsippene skal overleve irrasjonelle følelser og motivasjoner så må samfunnsinstitusjoner, deriblant familien, bidra til at borgerne utvikler holdninger og karakterer som gjør at de setter pris på allment aksepterte rettferdighetsprinsipper og løsninger på felles problemer. Rawls' teori om moralsk utvikling viser hvordan rettferdighetsansens ideelt sett utvikles. Han viser til tre psykologiske

lover som korresponderer med ulike stadier i individets moralske utvikling. Selv om han hevder at han ikke bygger på noen bestemte moralpsykologiske teorier er han inspirert av teoriene til for eksempel Hume, Rousseau, Piaget og til en viss grad Kohlberg.³⁵⁰ De tre stadiene i Rawls' teori om individets moralske utvikling er: Autoritetens moral (the morality of authority), fellesskapets, eller sammenslutningens moral (The morality of association) og prinsippenes moral (The morality of principles). Vi skal nå se på hva slags moralforståelse de ulike stadiene stimulerer til.

Det første stadiet i individets moralske utvikling er altså *autoritetens moral*. Individets forståelse av moralske regler er her begrenset til å følge regler gitt av autoritetspersoner. Rawls sier at selv om denne formen for moral kan gjelde i flere av livets stadier, og ved spesielle anledninger, så knytter han den i sin enkleste form til barn (ATJ, 405). Autoritetspersonene kan da være foreldre. Når Rawls snakker om autoritet snakker han ikke om streng og følelsesløs maktbruk, men om omsorg og tillit. Autoritetspersoner er også omsorgspersoner. Barn følger bestemte regler, både fordi de er avhengige av sine omsorgspersoner, og fordi de stoler på dem. Byggesteinene i dette stadiet er kjærlighet og tillit. Barn som opplever å bli elsket av foreldrene sine vil også stole på at foreldrene vil deres beste. Ettersom barna ennå ikke har utviklet sin egen dømmekraft og kritiske standarder vil de prøve å bli lik foreldrene sine. De vil også føle skyld hvis de skuffer dem (ATJ, 407). Dette stadiet korresponderer med den første psykologiske loven for moralsk utvikling: "The child comes to love the parents only if they manifestly first love him." (ATJ, 406). Gjennom ros og oppmuntring lærer barn å sette pris på sin egen person.³⁵¹ Essensen i dette stadiet er at gjennom å bli elsket av personer de er avhengige av lærer barn å elske seg selv og andre. Rawls understreker at det å vise omsorg ikke bare handler om å tilfredstille ønsker og behov, men også om å oppmuntre til selvrespekt.

In general, to love another means not only to be concerned for his wants and needs, but to affirm his sense of the worth of his own person (ATJ, 406).

³⁵⁰ Samantha Brennan og Robert Noggle peker, i artikkelen "Rawls Neglected Childhood" på en rekke likheter mellom Rawls teori om moralsk utvikling og Piages undersøkelser av barns moralske utvikling. Brennan og Noggle (2001): "Rawls Neglected Childhood", 56–63.

³⁵¹ I en fotnote sier Rawls at her er inspirert av Rousseaus *Emile* (ATJ: 406 n 9).

I dette stadiet legges altså grunnlaget for selvrespekt, og evnen til å ta vare på andre mennesker.³⁵² De reglene foreldre gir til barna sine må være tydelige og tilpasset barnas evne til forståelse. Når barna blir eldre må foreldrene i større grad henviser til den rasjonelle begrunnelsen for de reglene de skal følge. Rawls sier at den moralske utviklingen mislykkes hvis ikke barna skjønner at de reglene som er gitt dem er gitt av kjærlighet og omsorg. Dersom de bare blir strenge påbud og forbud som skal følges for å unngå psykisk eller fysisk straff, vil ikke barna utvikle selvrespekt (ATJ, 408).

In the absence of affection, example, and guidance, none of these processes can take place, and certainly not in loveless relationships maintained by coercive threats and reprisals (ATJ, 408).

Rawls sier at de dygdene som tilhører dette stadiet er lydighet, ydmykhet og trofasthet til autoriteter. Lastene er ulydighet, egenrådighet, og overmot (ATJ, 408). Den moralforståelsen som tilhører dette stadiet gjelder primært for forholdet mellom barn og voksne, den er midlertidig og eksisterer bare fordi barn har en begrenset forståelse av sin egen situasjon. Foreldre har imidlertid ikke ubetinget rett til å behandle barna sine som de vil. Rettferdighetsprinsippene vil være det overordna moralske prinsippet i alle forhold mellom foreldre og barn (ATJ, 409).

Vi ser at i dette stadiet er ikke barn i stand til å vurdere hvorvidt de reglene de følger er gyldige eller ikke. Men, som Rawls selv sier, siden vi forutsetter at samfunnet er velordnet så forutsetter vi også at de reglene de gir barna sine er velbegrunnet. Her ser vi at Rawls tenker innenfor rammen av et velordnet samfunn, men dette betyr ikke at han oppfatter familien i seg selv som rettferdig. Vi kan anta at Rawls mener at dersom familien fører til at kvinner ikke får de samme grunnleggende friheter og rimelig like sjanser som menn så er heller ikke samfunnet velordnet. Håpet er at barn oppdras slik at familieinstitusjonene i et demokratisk samfunn vil utvikle seg til bli stadig mer rettferdige.

Det andre stadiet i utviklingsforløpet er *felleskapets* moral. I dette stadiet identifiserer individet seg med bestemte grupper, ikke bare konkrete autoritetspersoner. Felleskapets moral dekker et mangfold av grupper og sammenslutninger. Den kan også gjelde for nasjonen

³⁵² Vi har sett at selvrespekt er en av primærgodene. Her ser vi også at familien har som en av sine oppgaver å sikre det sosiale grunnlaget for dette godet. Siden familien skal forvalte primærgoder er det også rimelig å betrakte den som en basisinstitusjon.

som helhet (ATJ, 409). Hittil har barnets moralforståelse vært rettet mot en samling av forskrifter og instruksjoner, men i dette stadiet vil individet vurdere sin egen adferd i lys av forventninger som knyttes til de ulike rollene de har i ulike fellesskap. På dette stadiet snakker vi om internalisering av de normene som passer til forskjellige roller, det vil si rolleadferd. Her skjønner individet at familien er et fellesskap hvor medlemmene har bestemte posisjoner og oppgaver.

Thus at this stage the family itself is viewed as a small association, normally characterized by a definitive hierarchy, in which each member has certain rights and duties. As the child becomes older he is thought the standard of conduct suitable for one in his station. The virtues of a good son or a good daughter are explained, or at least conveyed by parental expectation as shown in their approvals and disapprovals (ATJ, 409).

Vi ser at Rawls her bruker et språk som kan støtte opp om Okin sin oppfatning om at han forutsetter at familien er rettferdig. Han bruker begrepet hierarki, og skiller mellom forventet adferd for gutter og jenter. Dette er også ett av de avsnittene Okin støtter seg på når hun påstår at Rawls tar maktforholdene innad i familien som gitt. Det han ønsker å vise er imidlertid at det er i dette stadiet individet får kunnskap om rollefordeling, arbeidsdeling og samarbeid. Individet skjønner også at flere fellesskap og institusjoner fungerer på samme måten. For eksempel skolen, naboskapet og andre mer kortvarige sammenslutninger (ATJ, 409). I slike typer fellesskap lærer individet hvilke dygder, eller normer, som tilhører rollen som en god student, klassekamerat eller kollega. I dette stadiet lærer individer å se ting fra andre menneskers perspektiv. De skjønner at helheten, eller et samarbeidssystem, er avhengig av at folk har forskjellige roller med tilhørende oppgaver. De ser at de forskjellige deltakerne har ulike gjøremål avhengig av deres plass i det kooperative skjemaet de deltar i. Slik oppøves også evnen til å se ting fra andres perspektiv og forventninger, og til å regulere egen adferd slik at den passer med andres adferd og helheten (ATJ, 410). I dette stadiet dannes grunnlaget for vår moralske følsomhet og vår evne til å samarbeide med andre. Det er en forberedelse til å betrakte samfunnet som et rettferdig samarbeidssystem. Det å være i stand til å se ting fra andres perspektiv er imidlertid ikke nok for å sikre den moralske kvaliteten i det vi gjør. Denne evnen kan også brukes til å manipulere eller undertrykke andre. Derfor er det viktig at denne evnen utvikles sammen med evnen til vennskap og tillit (ATJ, 411). Det bygger altså på det første stadiet. Fellesskapets moral korresponderer med den psykologiske loven som sier:

As individuals enter the association one by one over a period of time, or group by group (suitable limited in size), they acquire these attachments when others of longer standing membership do their part and live up to the ideals of their station. Thus if those engaged in a system of social cooperation regularly act with evident intention to uphold its just (or fair) rules, bonds of friendship and mutual trust tend to develop among them, thereby holding them ever more securely to the scheme (ATJ, 411-412).

Når følelsene av vennskap og tillit er etablert vil vi føle skyld dersom vi ikke yter vår del til fellesskapet. Skyldfølelsen oppstår i mange variasjoner og viser seg for eksempel når vi ønsker å gjøre opp for oss når vi har påført andre skade eller gjort dem sinte.

Dersom samarbeidet skal foregå på en måte der ingen undertrykkes eller blir utnyttet må de institusjonene vi samarbeider innenfor være rettferdige. Rawls forutsetter altså at samfunnet er velordnet. Når individene gjør sin del vet de også at de vil få sin rettmessige andel av fruktene av samarbeidet. Innholdet i dette stadiet er karakterisert i lys av samarbeidsdygder som rettferdighet og rimelighet, trofasthet og tillit, integritet og upartiskhet. De typiske lastene er gjerrighet, urimelighet, uærlighet, svik, fordommer og forutinntatthet (ATJ, 413)

Det tredje, og siste stadiet er *prinsippenes* moral. I de andre to stadiene er aktøren motivert av vennskap og samfølelse. Moralforståelsen eller rettferdighetsansens er knyttet til mennesker de lever sammen med i familier eller naboskap, eller samarbeider med i mer spesifikke grupper som oppstår for bestemte formål, for eksempel en studiegruppe eller et kollegium. Fellesskapets moral vil naturlig lede oss mot en mer grunnleggende forståelse av rettferdighet, men på et foreløpig plan. Aktørens rettferdighetsans springer først og fremst ut av vennskapsbånd og samfølelse. Når vi kommer til prinsippenes moral vil vi ønske å overholde rettferdighetsprinsippene av respekt for prinsippene selv. Her tenker og handler individene som borgere. Den tredje psykologiske loven forklarer denne motivasjonsendringen:

We develop a desire to apply and to act upon the principles of justice once we realize how social arrangements answering to them have promoted our good and that of those with whom we are affiliated. In due course we come to appreciate the ideal of just human cooperation (ATJ, 415).

På dette stadiet vil borgere ønske å opprettholde de institusjonene de vet at de nyter godt av. De vil også føle skyld dersom de ikke gjør sitt for at dette skal være mulig. Skyldfølelsen er ikke lenger knyttet til konkrete nære personer, men også til deres medborgere som de ikke

kjenner (ATJ, 415). Her skjer det altså en generalisering av den rettferdighetsansen som individet har tilegnet seg i de foregående stadiene.

Once a morality of principles are accepted, however, moral attitudes are no longer solely with the well-being and approval of particular individuals and groups, but are shaped by a conception of right chosen irrespective of these contingencies (ATJ, 416).

Rawls sier at på dette stadiet framtrer de moralske følelsene uavhengig av tilfeldige omgivelser i verden, og at betydningen av denne uavhengigheten er gitt i beskrivelsen av urposisjonen. Han understreker imidlertid at våre naturlige tilknytninger til konkrete andre personer fortsatt spiller en rolle. Det er nettopp disse tilknytningene som gir grobunn for fellesskapsfølelsen i mer generell og uavhengig forstand. (ATJ, 416). Prinsippenes moral er altså det stadiet der individet har utviklet evnen til å gjøre upartiske moralske vurderinger i tråd med innholdet i rettferdighet som rimelighet.³⁵³

Som en oppsummering av de tre stadiene i individets moralske utvikling kan vi si at i det første stadiet lærer vi å følge regler fordi vi har tillit til autoritetspersoner, ikke fordi vi forstår den moralske betydningen av disse reglene. Grunnfølelsene er her tillit og kjærlighet. På det andre stadiet internaliserer vi de normene som tilhører de ulike rollene vi har i de sammenslutningene vi er en del av. Grunnfølelsene i dette stadiet er tillit, vennskap og fellesskapsfølelse. På det tredje stadiet utvikler vi evnen til å handle i tråd med offentlige anerkjente rettferdighetsprinsipper fordi vi skjønner den moralske betydningene av prinsippene i seg selv.

Rawls' teori om moralsk utvikling inngår som en viktig premiss i Okin sin argumentasjon mot Rawls. Hun er helt enig i at familien spiller en avgjørende betydning når det gjelder individets utvikling av rettferdighetsans.

³⁵³ Rawls følger en tankegang som er vanlig innenfor kognitivistisk etikk. Moralsk utvikling handler om å utvikle evnen til å begrunne rettferdighetsprinsipper i menneskets egen fornuft, ikke i ytre direktiver eller tradisjoner. Dette er en tankegang som stammer fra Kant og som følges opp av Kohlberg og Habermas (jfr del III i denne avhandlingen). Det er imidlertid en interessant forskjell mellom Rawls' teori og for eksempel Kohlberg sin teori om moralsk utvikling. Denne forskjellen er at Rawls knytter viljen og evnen til å begrunne rettferdighetsprinsipper til tillit, vennskap og fellesskapsfølelse. Rawls' teori om moralsk utvikling er etter mitt syn et interessant bidrag i diskusjoner som angår følelsenes moralske og kognitive betydning og forholdet mellom omsorg og rettferdighet.

The family is the primary institution of formative moral development. And the structure and practices of the family must parallel those of the larger society if the sense of justice is to be fostered and maintained.³⁵⁴

Familien er med andre ord en viktig dannelsesinstitusjon. Okin påpeker at siden familien er en viktig dannelsesinstitusjon, og kjønnsbasert urettferdighet ofte opprettholdes og vedlikeholdes i familien, burde Rawls gi spørsmålet om rettferdighet i familien mer oppmerksomhet. Dersom familien ikke er rettferdig, men organisert slik at kvinner får en mindre andel av grunnleggende goder enn menn, vil dette reproduseres og bringes videre i det større samfunnet.

If gendered families are not just, but are rather, a relic of caste or feudal society in which roles, responsibilities, and resources are distributed not in accordance with the two principles of justice but in accordance with innate differences that are imbued with enormous social significance, then Rawls' whole structure of moral development would seem to be build on shaky ground.³⁵⁵

Vi har sett at på det stadiet i den moralske utviklingen som Rawls kaller "fellesskapets moral" beskrives familien som et hierarkisk system der hver av medlemmene har sine bestemte retter og plikter (ATJ, 409). Poenget til Rawls er at det er på dette stadiet individet skjønner verdien av samarbeid. Fra Okins' perspektiv kan vi si at hvis dette skal føre til at individet oppøver rettferdighetsans, må roller og ansvar fordeles i tråd med rettferdighetsprinsippene. Det som læres i familien må være grunnet i likeverd og gjensidighet, ikke dominans og avhengighet.

Det er viktig å være oppmerksom på at Rawls sin teori om moralsk utvikling er formulert med forutsetning om et velordnet samfunn. Det betyr at under ideelle betingelser vil familien, og andre institusjoner, være rettferdig. Som jeg har sagt tidligere trenger ikke det bety at han mener den tradisjonelle familien er rettferdig. Rawls sier desuten eksplisitt at familien alltid vil legge hindringer i veien for å realisere forskjellsprinsippet fullt ut. Det er imidlertid riktig, som Okin peker på, at Rawls ikke eksplisitt diskuterer hva slags familiestruktur et rettferdig samfunn vil kreve. Hun peker på at Rawls verken diskuterer hva en rettferdig familie i et samfunn der fruktene av samarbeid skal fordeles på en rettferdig måte er, eller hvordan rettferdighetsprinsippene kan kompensere for at kvinner ofte bærer hovedansvaret omsorgsarbeid og barneoppdragelse. Han tar heller ikke opp spørsmålet om det er akseptabelt

³⁵⁴ Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 22.

³⁵⁵ *Ibid.*, 99.

at kvinners interesser ofte ivaretas av menn fordi de deltar mer i det politiske livet enn kvinner. Det er flere som retter denne innvendingen mot Rawls. Will Kymlica mener at Rawls' beskrivelse av moralsk utvikling fremmer et syn på familien som en type fellesskap som styres av naturlige følelser og sympati, ikke som en institusjon som skal styres av rettferdighetsprinsipper.³⁵⁶ På denne måten gjentar Rawls sine forgjengeres oppfatning om familien som en naturlig, eller privat institusjon, som skal vurderes på en annen måte enn politiske institusjoner.

Okin mener imidlertid at Rawls' teori står sterkere enn forgjengernes i forhold til å utvikle en rettferdighetsteori som retter fokuset mot diskriminering og undertrykking på grunnlag av kjønn. Men det forutsetter at rettferdighetsprinsippene også anvendes på familien, eller det som tradisjonelt er betraktet som området for det private. Feministisk normativ teori er ofte utviklet i opposisjon til den liberale tradisjonen Rawls står innenfor, og mye av denne kritikken er inspirert av kommunitaristiske posisjoner. For å rydde banen for et feministisk forsvar for Rawls forsvarer Okin ham mot noen av de innvendingene som har vært vanlig å rette mot teorien hans.

2.2 Tre innvendinger mot liberal rettferdighetsteori

Okin forsvarer Rawls mot innvendinger som han har fått både fra feministiske og kommunitaristiske posisjoner. Hun tilbakeviser tre innvendinger som er rettet mot Rawls kontraktteori som hun mener bygger på en misforståelse av posisjonen hans.³⁵⁷ Den første innvendingen går ut på at liberal rettferdighetsteori forutsetter bestemte oppfatninger om menneskets natur. Den andre innvendingen går ut på at liberalismen blir for abstrakt og gir oss for snevre, eller feilaktige beskrivelser om hva moral og moralsk tenkning er. Den tredje er at når Rawls begrunner rettferdighetsprinsippene i urposisjonen ignorerer han konkrete forskjeller og "annenhet".³⁵⁸ Alle disse innvedningene henger internt sammen med hverandre og bunner i oppfatningen om at urposisjonen forutsetter individualistiske og usituerte selv. Den første innvendingen har jeg diskutert tidligere. Jeg legger derfor mest vekt på de to siste.

³⁵⁶ Kymlica (1991): "Rethinking the Family", 79.

³⁵⁷ De innvendingene Okin refererer til er ikke bare rettet mot Rawls, men til liberalistisk teori generelt.

³⁵⁸ Okin (1989): *Justice; Gender and the Family*, 100.

Den første innvendingen går ut på at Rawls gjør visse forutsetninger angående menneskets natur. Vi har sett at han har fått kritikk for å ignorere at selvet er konstituert av den sosiale, historiske og kulturelle konteksten det er situert i. Selvet blir kun rasjonell vilje, og den moralske aktøren blir beskrevet som grunnleggende individualistisk, og til og med egoistisk.³⁵⁹ Denne innvendingen kjenner vi igjen fra gjennomgangen av Sandel sin kritikk av Rawls' deontologiske liberalisme. Vi har sett at Sandel mener teorien til Rawls forutsetter et begrep om selvet som en substans som eksisterer forut for, og er uavhengig av, menneskelige interesser, formål og tilknytninger.³⁶⁰ Som jeg har påpekt tidligere forutsetter Rawls verken en form for rasjonell egoisme, eller et metafysisk begrep om selvet (PL, 27). Urposisjonen bygger på en oppfatning om hva som kjennetegner politiske personer, det vil si frie og likeverdige personer som er i stand til å samarbeide gjennom et helt liv. Informasjonsbegrensningene illustrerer hva som betraktes som rettferdige begrensninger på våre politiske argumenter. Urposisjonen er med andre ord et bilde på hva som betraktes som rimelige forhandlingsvilkår i et velordnet samfunn.

Den andre innvendingen Okin peker på er at Rawls' teori ikke stemmer overens med folks faktiske rettferdighetsoppfatninger og moraloppfatninger.³⁶¹ Både fra kommunitaristisk og feministisk hold argumenteres det for at folks moralske og politiske oppfatninger om rettferdighet ikke bare kan beskrives som abstrakte universelle prinsipper som skal sikre upartiskhet. Oppfatninger om hva som er rettferdig, eller moralsk godt, har sin substans i kulturelt og historisk betinget kunnskap og kollektive oppfatninger om det gode. Moral handler om mer enn rettferdighet, det handler også om omsorg, empati og konkret ansvar for andre mennesker.³⁶² Okin er ikke enig i at Rawls' rettferdighetsteori ikke tar omsorgsperspektiver med i betraktningen. Hun er imidlertid kritisk til kommunitaristiske teorier som begrunner normer i kultur, tradisjon og partikulære sosiale fellesskap. Sandel argumenterer for eksempel for at det bare er i konfliktsituasjoner at rettferdighet er den

³⁵⁹ Ibid., 100.

³⁶⁰ Sandel mener enhver deontologisk teori, der det rette står foran det gode, gjør denne metafysiske forutsetningen. Det rette, eller rettferdighet, er definert uavhengig av folks substansielle oppfatninger om det gode liv. Dette forutsetter en menneskelig vilje som er i stand til å handle uavhengig av sine tilknytninger, interesser og ønsker. Se Sandel (1992): *Liberalism and The Limits of Justice*, 56-59.

³⁶¹ Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 100.

³⁶² Jfr Baier (1995): "The Need for More than Justice".

viktigste dygden.³⁶³ I fellesskap som familien og vennskap, der det i følge Sandel ikke er rivalisering om godene, er ikke rettferdighet en like sentral dygd.³⁶⁴ Okin argumenterer mot både Sandels og McIntyres oppfatning om at normer må begrunnes i nettverkene, fellesskapene og tradisjonene individene definerer seg selv og formulerer sine oppfatninger om det gode i forhold til.³⁶⁵ Disse teoriene henter moralske forbilder fra familien, og nære sosiale fellesskap, uten å stille kritiske spørsmål til denne typen relasjoner. Slik ender de med idealiserte og ”sentimentaliserte” bilder av familien og familiære relasjoner. Okin sier:

I have disagreed strongly with those who focusing on an idealized vision on the family, perceive it as governed by virtues nobler than justice and therefore not needing to be subjected to the test of justice to which we subject other fundamental social institution.³⁶⁶

Okin er skeptisk til at mye av den feministiske normative teorien er inspirert av kommunitarismen. Feministiske normative teorier avviser ofte liberalismen fordi de mener slike teorier gir et for snevert, eller et feilaktig bilde av menneskets moralforståelse. De mener liberalistiske teorier undergraver den moralske verdien av omsorg og ansvar fordi disse dygdene tradisjonelt er knyttet til de erfaringene og virksomhetene som tilhørte det private område i samfunnslivet.³⁶⁷ Tradisjonelt har dette vært kvinners erfaringsverden. I den klassiske politiske tenkningen finner vi en rekke eksempler på oppfatninger om at kvinners mangelfulle moral er knyttet til omsorg og følelser, og at denne moralforståelsen ikke egner seg som grunnlag for all moral og politikk.³⁶⁸ Grunnen til feminismens interesse for kommunitarisme er at disse posisjonene vil knytte moralsk og politisk tenkning tettere til kultur, tradisjon og de sosiale relasjonene individet er involvert i sitt dagligliv, og at dette tolkes til inntekt for kravet om å oppgradere den moralske verdien av de oppgavene og erfaringene som tradisjonelt er knyttet til kvinner. De som forsvarer det vi kan kalle en

³⁶³ Rawls vil ikke protestere på påstanden om at moral handler om mer en rettferdighet. Poenget er at den moralen han har som formål å si noe om er en politisk moral som gjelder for et avgrenset område, nemlig basisstrukturen i samfunnet.

³⁶⁴ Sandel (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, 31.

³⁶⁵ Okin (1989), *Justice, Gender and the Family*, kap 3, 41-73.

³⁶⁶ Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 135.

³⁶⁷ Samanta Brennan skiller mellom to krav som stilles av feministisk normativ teori. Det første kaller hun ”the feminist conclusion requirement”, det andre for ”the feminist experience requirement”. Det første er at normativ teori skal gi oss et begrepsapparat som kan kritisere sosialt strukturert undertrykking av kvinner med formål om at den skal opphøre. Det andre er et krav om at normativ teori skal bygge på, eller imøtekomme, de erfaringene kvinner gjør av seg selv som moralske aktører og de moralske problemene som er relatert til kvinners liv og virksomheter. Se Brennan (1999): ”Recent Work in Feminist Ethic”, 860. Disse to kravene kan komme i konflikt med hverandre. Grunnen til det er at oppfatninger om at kvinner har en særegen moral historisk sett har blitt brukt som argument for å utelukke dem fra det lønnete arbeidsmarkedet og det politiske livet.

³⁶⁸ Jfr Lloyd (1995): *Mannlig og kvinnelig i vestens filosofi*.

feministisk omsorgsetikk argumenterer for å avløse, eller supplere, abstrakt rettferdighetstenkning med en etikk som er grunnet i ansvar og omsorg.³⁶⁹ Det kanskje mest innflytelsesrike bidraget i denne debatten er gitt av Carol Gilligan. Hun mener at omsorg og rettferdighet er to grunnleggende forskjellige former for moralsk orientering. Hun mener at tradisjonell moralfilosofi og moralpsykologi hevder at evnen til å resonnerer i henhold til universelle upartiske prinsipper gir grunnlag for en moralforståelse som er mer verdt og mer moden enn evnen til å resonnerer i forhold til andre menneskers behov og hvor en selv står i et sosialt og moralsk nettverk av relasjoner.³⁷⁰

Okin sin posisjon i denne debatten er at hun mener at Rawls' rettferdighetsteori kan bidra til å oppheve kontrasten mellom omsorg og rettferdighet. Hun argumenterer for dette ved tolke urposisjonen som en illustrasjon på at moralske vurderinger fordrer empati og hensyntagen til andres velferd.³⁷¹ Rawls har ofte blitt kritisert for å fremme en type moralsk egoisme. Rawls understreker imidlertid at medlemmene i urposisjon engasjeres av nestekjærlighet og en

³⁶⁹ I artikkelen "Non Contractual Society" (1995) sier Virginia Held at liberalistisk teori og kontraktteori beskriver menneskelige relasjoner som om de var markedsøkonomiske relasjoner. Dette fører til at den moralske verdien av andre relasjoner undervurderes. Hun nevner teoriene til Rawls, Nozick og Dworkin som eksempler på dette. Hun mener at kontraktteori har skapt et paradigme der moralske relasjoner blir forklart i kraft av begreper som "rational choice" og kontraktingåelse. Dette gir et uriktig bilde på hva det vil si å tenke og handle som en moralsk aktør. Moralsk handling blir beskrevet som om det primært handler om å konkurrere og maksimere egeninteresse. Samfunnet blir betraktet som en samling av rasjonelle egoister som samarbeider for å realisere egne interesser. Held fremmer et alternativt bilde må moral formulert etter mønster av det som kjennetegner "morspraksisen". Hun vil avløse en etikk som er formulert etter mønster av relasjoner mellom aktører i markedet med en etikk formulert etter forbilde av forholdet mellom mor og barn. Hun mener morspraksisen inneholder en form for moralsk tekning som oppmuntrer til å bry oss om andre menneskers velferd og behov. I kontraktteorien betraktes sosiale relasjoner som økonomiske bytterelasjoner. Fra "morspraksis" perspektivet betraktes sosiale relasjoner som gjensidige avhengighetsbånd. Held sier også at normene likeverd og respekt, som er grunnleggende rettferdighetsnormer, vil bli tillagt ulik betydning i de to "paradigmene". Fra et kontraktteoretisk perspektiv vil likeverd bety at alle har krav på lik fordeling av formale retter. I et morsperspektiv vil likeverd bety at alle har krav på å bli respektert og blitt tatt like mye hensyn til. Fra et kontraktteoretisk perspektiv vil respekt bety at vi ikke skal blande oss inn i andres liv, mens i et morsperspektiv vil det bety og støtte og hjelpe andre til å bli selvstendige individer. Med kontrasten mellom morsperspektivet og perspektivet til en rasjonell kontraktør føyer Held seg inn i rekken av dem som kritiserer Rawls' teori og den liberalistiske tradisjonen for å undervurdere den moralske verdien av omsorg og følelser, og for å betrakte samfunnet som en union av rasjonelle egoister. Held mener også at en omsorgsetikk kan være utgangspunkt for en ny offentlig moral som kan danne en motvekt til liberalistisk markedstenkning.

³⁷⁰ Gilligan har gjort empiriske undersøkelser av hvordan folk tenker når de skal løse moralske problemer. Her ser hun en tendens til at gutter (og menn) er mer orientert mot regler og prinsipper, mens jenter (og kvinner) er mer orientert mot omsorg og andre personers behov. Hun kritiserer Lawrence Kohlberg som hun mener har gjort den mannlige moralforståelsen som normgivende. Se Gilligan (1982): *In a Different Voice, Psychological Theory and Women's Development*. Se også Fjørtoft (2002): "Omsorg og rettferdighet", 32 -34

³⁷¹ Mye av den feministiske kritikken av Rawls går ut på at han tenker etter mønster av "rational choice theory" og at han derfor fremmer en form for moralsk egoisme. Medlemmene i urposisjonen har ingen mulighet til å opptre som rasjonelle egoister, blant annet fordi informasjonsbegrensningene gjør det mulig for dem å vurdere risiko. Denne innvendingen må ikke forveksles med Habermas' kritikk av at medlemmene i urposisjonen er egoistiske (Jfr Del III) Habermas er mer opptatt av at medlemmene ikke kan forstå den deontologiske betydningen av de prinsippene fordi informasjonsbegrensningene ikke gir de mulighet til å bli motivert av noe mer enn rasjonell egeninteresse.

interesse for andres interesser. Kombinasjonen av gjensidig disinteresse og sløret av uvitenhet vil få dem til å tenke på andres velferd.

Now the combination of mutual disinterests and the veil of ignorance achieves much the same purpose as benevolence. For this combination of conditions forces each person in the original position to take the good of others into account. In justice as fairness, then, the effects of good will are brought about by several conditions working jointly. The feeling that this conception of justice is egoistic is an illusion fostered by looking at but one of the elements of the original position (ATJ, 128-129).

Urposisjonen er, som vi har, sett også en praktisk innretning som kan fungere som et ideal og en målestokk for hvordan virkelige borgere bør tenke når de vurderer rettferdighets spørsmål. Okin sier at hvis vi tenker oss inn i urposisjonen vil vi også utvikle evnen til empati, og til å kommunisere med andre.

The original position requires that, as moral subjects, we consider the identities, aims, and attachments of every other person, however different they may be from ourselves, as of equal concern with our own. If we, who do know who we are, are to think as *if we were* in the original position, we must develop considerable capacities for empathy and powers of communication with others about what different human lives are a like.³⁷²

Okin støtter seg på Rawls' teori om moralsk utvikling der han tillegger grunnleggende moralske følelser som tillit, omsorg og kjærlighet stor vekt. Omsorg, tillit og vennskap er selve grobunnen for rettferdighetstenkning og fellesskapsfølelse. Vår moralske oppdragelse skal forberede oss til å tenke som om vi var i urposisjonen. Hun peker på at når Rawls går gjennom de ulike trinnene i den moralske utviklingen ser vi at han anerkjenner følelsenes betydning for moralen, og at erfaringer som hører hjemme i familiesfæren danner et viktig grunnlag for utviklingen av rettferdighetsans.³⁷³ Disse erfaringene blir heller ikke betraktet som mindre verdt eller mindre betydningsfulle enn abstrakt rettferdighetstenkning. Som vi har sett har våre naturlige tilknytninger til bestemte personer og grupper en viktig plass, også i det siste stadiet. Det er ikke mulig å utvikle rettferdighetsans dersom vi ikke også har utviklet de dygdene som er knyttet til disse områdene. I Rawls' perspektiv er altså omsorgsaspektet en viktig del av rettferdighetsaspektet. Okin argumenterer altså for at Rawls' teori om moralsk utvikling kan brukes til å forene omsorgstenkning og rettferdighetstenkning. Det er viktig å være oppmerksom på at Okin argumenterer for at omsorg og rettferdighetstenkning ikke bare

³⁷² Okin (1989): "Reason and Feeling in Thinking about Justice", 246.

³⁷³ Okin (1992), "Justice, Gender and the Family", 98.

kan forenes, men at de er moralske perspektiver som gjensidig forutsetter hverandre. Det å skulle avløse rettferdighetstenkning med omsorgstenkning er, etter mitt syn, ingen god ide. Omsorgsrelasjoner, være seg i familien eller andre nære fellesskap, er ofte ekskluderende og partiske. For å opptre som borgere i et moderne demokrati der vi er grunnleggende forskjellige må vi, som Rawls sier, også ha en forståelse av rettferdighet der våre moralske følelser er uavhengig av konkrete personer og situasjoner. Hvis ikke står vi i fare for å utvikle ekskluderende og fordomsfulle holdninger overfor dem vi ikke kjenner. I sin teori om moralsk utvikling viser Rawls også at det å utvikle rettferdighetsans handler om å lære å tenke på felles velferd, og om å skjønne hvilke moralske forpliktelses vi har overfor våre medborgere, uavhengig av hvem de er, eller hvilken relasjon vi har til dem.

Vi skal nå se på den tredje innvendingen mot Rawls som Okin avviser. Denne henger sammen med de to første, men går mer konkret ut på at Rawls sin teori ignorerer det at rettferdighetsvurderinger handler om å ta hensyn til individuelle og konkret "annenhet". Denne innvendingen formuleres av de som forsvarer omsorgsetikk, men også ofte av de som forsvarer kommunikativ etikk og deliberativt demokrati. Okin henviser Iris Marion Young og Seyla Benhabib når hun tar opp denne innvendingen. De gir begge sin tilslutning til en kommunikativ etikk som er uløselig knyttet til demokratiske grunnverdier. De avviser ikke liberal rettferdighetsteori, men mener at kravet om upartiskhet kan føre til at spørsmål om konkrete andre personers behov og interesser utraderes fra moralsk og politisk diskurs på en måte som kan ha ekskluderende og undertrykkende konsekvenser.³⁷⁴ De etterlyser en mer dialogisk rettferdighetsteori som har forskjeller og perspektivmangfold som sitt utgangspunkt. Jeg skal i hovedsak konsentrere meg om Benhabib sin diskusjon av denne problemstillingen. Benhabib argumenterer, i tråd med Habermas, for at problemet med å begrunne rettferdighetsprinsippene i urposisjonen er at de der ikke begrunnes i en reell diskusjon mellom mennesker som har forskjellige livshistorier, interesser og behov. Medlemmene i urposisjonen foretar altså ingen reell perspektivoverlappelse og rolleoverlappelse. Benhabib mener altså at problemet med Rawls' rettferdighetsteori, er at rettferdighetsprinsippene ikke blir vurdert fra konkrete andre menneskers perspektiv.³⁷⁵

³⁷⁴ Se Young (1981), "Toward a Critical Theory of Justice", Young (1990), *Justice and the Politics of Difference*, og Benhabib (1992), *Situating the Self*.

³⁷⁵ Benhabib kritiserer ikke bare Rawls for å ignorere konkrete andre personers perspektiv, men også Habermas. Hun mener både urposisjonen og begrepet om rasjonell diskurs er konstruert på en måte som på forhånd bestemmer hvilke spørsmål og emner som er relevant fra et rettferdighetsperspektiv. Dette hindrer en fri og åpen diskusjon med reelt perspektivmangfold. Se Benhabib (1992): *Situating the Self*, 149 – 171.

Okin mener at på samme måte som omsorgsetikken, bygger på en uriktig kontrast mellom omsorg og rettferdighet, så konstruerer disse kritikerne en uriktig motsetning mellom upartiskhet og universalitet på den ene siden, og anerkjennelse av forskjellighet og ”annenhet” på den andre siden. Ettersom Rawls’ teori ikke står i motsetning til moralske følelser som empati og omsorg, står den heller ikke i motsetning til en teori om moralsk og politisk tenkning som tar hensyn til at vi er forskjellige individer med ulike behov og interesser. Hun peker på at Rawls understreker at evnen til å se at det stilles ulike forventninger til ulike roller er et viktig stadium i individets moralske utvikling.

It is rather, as Rawls own theory of moral development strongly indicates, much closer to an appreciation and concern for social and other human *differences*.³⁷⁶

Vi har sett at når Rawls beskriver ”fellesskapets moral” sier han at rettferdighetssansen oppøves ved at individet blir i stand til å se ting fra ulike perspektiver. Rawls’ teori om moralsk utvikling handler imidlertid om virkelige borgere som har den informasjonen som er nødvendig for å skille mellom de ulike ”selvene” som er involvert. Det som skjer i den virkelige verden er imidlertid ikke det samme som det som skjer i urposisjonen. Teorien om moralsk utvikling illustrerer hva som er nødvendig for at virkelige borgere skal internalisere og gi sin frivillige tilslutning til en felles anerkjent rettferdighetsoppfatning, den beskriver ikke hva som skjer i urposisjonen. I den virkelige verden er vi i dialog med mennesker med en konkret historie, interesser og behov. Vi kan si at det nettopp er fordi vi har denne informasjonen at vi utvikler empati, solidaritet og vilje til å komme fram til upartiske rettferdighetsprinsipper. Som vi har sett at Habermas påpeker, kan ikke medlemmene i urposisjonen utvikle en motivasjon til å følge rettferdighetsprinsippene fordi betingelsene for å utvikle samfølelse og solidaritet ikke er til stede.

Okin mener derimot at også medlemmene i urposisjonen foretar en form for rolleovertagelse. Urposisjonen er en modell som illustrerer at rettferdighetstenkning består i å ta andres perspektiver. Nettopp fordi medlemmene resonnerer bak et slør av uvitenhet, må de forestille seg så mange posisjoner og perspektiver som mulig før de trekker konklusjoner. Okin oppsummerer sin tolkning av urposisjonen slik:

The parties can be presented as the ”rational, mutually, disinterested” agents characteristic of rational choice theory only because they do not know *which* self

³⁷⁶ Okin (1989): ”Reason and Feeling in Thinking about Justice”, 245.

they will turn out to be. The veil of ignorance is such a demanding stipulation that it converts what would, without it, be self-interests into equal concern for others, including others who are very different from ourselves. Those in the original position cannot think from the position of *nobody*, as is suggested by those critics who then conclude that Rawls's theory depends upon a "disembodied" concept of the self. They must, rather think from the perspective of *everybody*, in the sense of *each in turn*. To do this requires, at the very least, both strong empathy and preparedness to listen carefully to the very different points of view.³⁷⁷

I følge Okin vil altså medlemmene i urposisjonen ta hver og ens tenkelige perspektiv med i betraktningen når de skal velge rettferdighetsprinsipper (in the sense of each in turn). Dette forutsetter imidlertid at medlemmene er i stand til å skille mellom sitt eget konkrete perspektiv og andres, noe som vanskelig kan gjøres under et slør av uvitenhet. Medlemmene har riktignok kunnskaper om at de borgerne de representerer befinner seg i ulike økonomiske og sosiale situasjoner, med det er ikke det samme som å sette seg inn i konkrete andre personers situasjon. I Del III så vi at Habermas argumenterer for at det å foreta rolleovertagelse forutsetter at aktørene som er involvert har hermeneutisk tilgang til den verden de lever innenfor. Benhabib fører en lignende diskusjon mot Okin. Jeg skal nå diskutere Benhabib sin kritikk av Okin sin tolkning av urposisjonen.

2.3 Urposisjonen og rolleovertagelse

Den diskusjonen jeg skal føre nå er litt på siden av det som har vært hovedemne hittil, nemlig Okin sin kritikk av og forsvar for Rawls. Den belyser imidlertid et viktig problem som angår måten Okin anvender urposisjonen på. Urposisjonen får en langt mer omfattende og kritisk funksjon hos Okin enn den har hos Rawls. Det kan virke som Okins anliggende er å finne fram til noen grunnnormer som kan fungere som utgangspunkt for diskusjon og kritikk, ikke bare av basisstrukturen, men av vaner, kulturer og tradisjoner generelt. Hun sier at styrken med urposisjonen er: [T]hat it forces one to question and consider traditions, costumes, and institutions from all points of view".³⁷⁸ Det er ikke i tråd med Rawls sin teori. Han mener for det første at medlemmene skal velge prinsipper som skal gjelde for basisstrukturen. For det andre skal ikke rettferdighetsprinsippene vurderes fra alle slags perspektiver, men fra borgernes.

³⁷⁷ Okin (1989): *Justice, Gender and The Family*, 100 – 101.

³⁷⁸ *Ibid.*, 101.

Til forskjell fra Okin mener Benhabib at Rawls' ide om urposisjonen ikke er forenelig med ideen om rolleoveretakelse.³⁷⁹ Rolleoveretakelse er rett og slett inkompatibelt med å resonere bak et slør av uvitenhet.³⁸⁰ Hun viser til Lawrence Kohlberg som i "Justice as Reversibility" fremmer urposisjonen som et bilde på en perfekt form for reversibilitet. Den illustrerer at våre moralske vurderinger må være slik at vi er villige til å leve med dem også etter at vi bytter plass med andre. Han mener den illustrerer at partene må gå en runde der de bytter plass med alle tenkelige perspektiver til de til slutt ender opp med universelle upartiske rettferdighetsprinsipper.³⁸¹ Dette er ikke ulikt Okin sin tolkning. Benhabib argumenterer mot at urposisjonen beskriver en perfekt form for reversibilitet fordi det ikke er mulig å reversere perspektiver så lenge en befinner seg bak et slør av uvitenhet.³⁸² Hvis jeg skal kunne forestille meg andres perspektiver, må jeg vite hva som gjør meg selv og min narrative historie forskjellig fra andres. Medlemmene i urposisjonen har ikke biografisk informasjon om seg selv og de andre og kan derfor ikke forestille seg andres perspektiver. Urposisjonen gir ikke tilgang til forskjellige perspektiver å bytte plass med, det er ikke noen perspektiver å bytte plass med.³⁸³ Jeg skal forklare Benhabib sitt poeng ved å vise til hennes diskusjon av forholdet mellom to moralske perspektiver, den konkrete og generaliserte andres perspektiv. Poenget hennes er at upartiske vurderinger er et uttrykk for "den generaliserte andres" perspektiv, men også at vi ikke kan få tak i et slikt perspektiv uten å gå veien om den "konkrete andres" perspektiv. "Den generaliserte andres" perspektiv beskrives på denne måten:

The standpoint of the generalized other requires us to view each and every individual as a rational being entitled to the same rights and duties we would want

³⁷⁹ I Del II så vi at Benhabib mener at Rawls teori ikke er forenelig med deliberativt demokrati. Grunnen til det er nettopp at den ikke gir tilstrekkelig rom for dialog og fortolkning av ulike perspektiver. Benhabib sin kritikk av Okin belyser denne problemstillingen ytterligere.

³⁸⁰ Benhabib mener at omsorg og rettferdighet ikke er to moralske perspektiver som gjensidig utelukker hverandre, men forutsetter hverandre. Hun tar utgangspunkt i debatten mellom Carol Gilligan og Lawrence Kohlberg. Diskusjonen inneholder også en kritikk av Okin sitt forvar for Rawls. Benhabib (1992): *Situating the Self*, 164 – 170.

³⁸¹ Kohlberg (1981): "Justice as Reversibility", 194 – 198.

³⁸² Benhabib (1992): *Situating the Self*, 160.

³⁸³ Benhabib bygger her på Sandel sin kritikk av selvet i Rawls sin teori. Han hevder som vi har sett at "selvet" ikke kan eksistere forut for sine formål og sosiale tilknytninger. Jeg har tidligere understreket at Rawls sin teori om urposisjonen ikke har som formål å begrunne selvets metafysiske status. Jeg er altså ikke enig i Benhabib sin tolkning av Rawls sitt begrep om selvet. Jeg vil likevel bruke Benhabib sitt poeng for å vise at det er vanskelig å tolke urposisjonen som et utgangspunkt for den type rolleoveretakelse som Okin hevder at partene foretar. Se Benhabib (1992): *Situating the Self*, 160 – 162.

to ascribe to our selves. In assuming the standpoint, we abstract from the individuality and concrete identity of the other.³⁸⁴

Fra synspunktet til den ”generaliserte andre” betrakter vi altså hvert enkelt individ som en rasjonell aktør med de samme retter og plikter vi tilskriver oss selv. Individet betraktes ut fra sin verdighet, ikke sin individualitet og konkrete identitet. Innenfor dette perspektiver er mellommenneskelige relasjoner styrt av normene formal likhet og resiprositet.³⁸⁵ På den andre siden har vi standpunktet til den konkrete andre.

The standpoint of the concrete other, by contrast, requires us to view each and every rational being as an individual with a concrete history, identity and affective – emotional constitution. In assuming this standpoint, we abstract from what constitutes our communality and focus on individuality.³⁸⁶

Fra synspunktet til ”den konkrete andre” betrakter vi andre mennesker som rasjonelle individer med sin egen identitet, historie og følesemessige engasjement. Her er mellommenneskelige relasjoner styrt av rimelighet (equity) og bestemt resiprositet.

Det perspektivet som er tilgjengelig i urposisjonen er den ”generaliserte andres” perspektiv. Medlemmene vet for eksempel at de representerer folk med ulike oppfatninger om det gode liv, og at alle er interessert i å realisere det. De vil derfor sørge for å velge prinsipper som sikrer grunnleggende politiske retter som tanke - og ytringsfrihet, forsamlingsfrihet og retten til politisk deltakelse. De regner også med at de borgerne de representerer vil prioritere primærgodene framfor andre goder (ATJ, 123). Medlemmene vet også at de representerer folk med ulike forutsetninger med hensyn til å skaffe seg sosiale og økonomiske goder. De vil derfor velge et forskjellsprinsipp som kompenserer for dette. Kunnskap om andre personer befinner seg på et svært abstrakt og generelt nivå. Benhabib tviler ikke på at medlemmene i urposisjonen kan komme fram til abstrakte upartiske rettferdighetsprinsipper. Hun mener imidlertid at dersom urposisjonen skal tolkes slik Okin gjør, må vi fjerne informasjonsbegrensningene. Aktører som resonnerer bak et slør av uvitenhet vil mangle den informasjonen de trenger for å individualisere de berørte ”selvene”.

³⁸⁴ Ibid., 158.

³⁸⁵ Ibid., 158 – 159.

³⁸⁶ Ibid., 159.

Benhabib peker altså på epistemiske grunner til at det ikke er mulig å tolke urposisjonen som modell for reversibilitet og rolleovertakelse. Hennes overordnede mål med denne diskusjonen er imidlertid å vise at rettferdighetsnormer bør testes og legitimeres i reelle diskusjoner som involverer en fortolkning av de involvertes interesser og behov. Det er verken mulig eller ønskelig å legitimere rettferdighetsnormer alle skal gi sin frivillige tilslutning til i urposisjonen. Dette vil ikke bare medføre epistemiske problemer, men også politiske.³⁸⁷ Dersom vi skal tenke som om vi var i urposisjonen må vi tenke bort det som gjør oss forskjellige. Når vi abstraherer bort forskjelligheten mellom oss har vi ingenting som utfordrer og korrigerer våre oppfatninger, eller stereotyper om andre. Benhabib mener altså ikke, som Okin, at urposisjonen er et ideal for normative refleksjoner. Den krever at vi skal deaktivere den konkrete kunnskapen vi har om andre personer, isteden for å konfrontere oss selv med den andres "annenhet".

Instead of thinking from the standpoint of all involved, that is instead of reversing perspectives and asking ourselves "What would it really be like to reason from the standpoint of a black welfare mother?" we are simply asked to think what distribution of material goods would be most rational and reasonable to adopt, if we did know in a general way that our society is such that one may be a black welfare mother of three children out of wedlock living in a rapidly decaying urban neighborhood. There is no moral injunction in the original position to face the "otherness of the other", on might say to face their "alterity", their irreducible distinctness and difference from the self.³⁸⁸

Benhabib sier at dersom vi skal tenke som om vi var i urposisjonen vil vi vite at vi lever i et samfunn der det fins forskjellige mennesker i ulike sosiale, kulturelle og økonomiske situasjoner. Men vi får ikke utfordret våre egne fordommer, misforståelser og fiendtlige holdninger i virkelige diskusjoner.³⁸⁹ Benhabib mener at det å ta andres perspektiver forutsetter en hermeneutisk prosess der aktørene starter med sitt eget perspektiv. Gjennom møtet med andre perspektiver kan vi gradvis utvikle et felles perspektiv som ikke er framkommet gjennom abstraksjon, men ved en gjensidig fortolkning av relevante perspektiver. Hun sier at nettopp fordi vi har forskjellige behov og interesser trenger vi demokratiske prosedyrer og institusjoner som tillater forskjellige stemmer å komme til ordet.³⁹⁰ Benhabib argumenterer altså i likhet med Habermas for at diskursteorier gir oss et

³⁸⁷ Benhabib (1992): *Situating the Self*, 166

³⁸⁸ *Ibid.*, 166 –167.

³⁸⁹ *Ibid.*, 166 – 167.

³⁹⁰ *Ibid.*, 168.

bedre utgangspunkt for å formulere en modell for testing og diskusjon av rettferdighetsnormer.³⁹¹

Som en oppsummering kan vi si at Benhabib avviser urposisjonen som utgangspunkt for normativ refleksjon fordi den for det første er uforenelig med ideen om reversibilitet, og for den andre fordi den ikke gir tilstrekkelig mulighet for fortolkning og kritikk av egne og andres oppfatninger. På mange måter virker det som Okin tolker urposisjonen mer som en diskusjonssituasjon enn som en modell som er konstruert med formål om å begrunne rettferdighetsprinsippene. Vi har sett at hun hevder at urposisjonen kan fungere som utgangspunkt for kritikk av tradisjoner, vaner, skikker og institusjoner fra alle slags perspektiv.³⁹² Det betyr at rettferdighetsprinsippene ikke bare skal gjelde for basisstrukturen, inkludert familien, men også for religiøse fellesskap, frivillige organisasjoner, og andre former for sosiale og kulturelle sammenslutninger. Et viktig premiss i Rawls sin argumentasjon er at rettferdighetsprinsippene bare skal anvendes på basisstrukturen. Det er nettopp derfor aktører som vurderer bak et slør av uvitenhet kan bli enige om disse prinsippene. Rettferdighetsprinsippene skal heller ikke vurderes fra alle slags perspektiver, men fra perspektivet til borgere som har like friheter og rimelig sjanselighet og fra perspektivene til de med ulik inntekt og formue. Dette er perspektiver som det er mulig å vurdere fra urposisjonen. Men de epistemiske begrensningene som ligger i urposisjonen gjør det ikke mulig for partene å resonnerer og kritisere slik Okin mener de gjør. Det må gjøres i en virkelig diskusjon der vi konfronteres med måten de relevante tingene fortolkes av, og berører andre mennesker. Okin argumenterer på en måte som bringer henne nærmere en kommunikativ modell for testing, kritikk og legitimering av rettferdighetsprinsipper. Dette skal jeg komme tilbake til senere. Først skal vi se på hvordan Okin argumenterer for at rettferdighet som rimelighet er fruktbart nyttig verktøy for kritikk av kjønnsbasert urettferdighet.

³⁹¹ Benhabib sin kritikk av Okin ligner på mange måter Habermas sin kritikk av Rawls. Benhabib mener imidlertid at også Habermas sin teori ignorerer den "konkrete andres" standpunkt fordi han opererer med et universaliseringsprinsipp og en ide om rasjonell diskurs som ikke gir rom at spørsmål som har å gjøre med det gode blir gjenstand for diskusjon.

³⁹² Okin (1989): *Justice, Gender and Family*, 101.

2.4 En feministisk tolkning av rettferdighet som rimelighet

Okin mener at alle samfunn og kulturer inneholder patriarkalske sosiale, økonomiske og politiske strukturer.³⁹³ Samfunnets kjønnete strukturer opprettholdes og vedlikeholdes i tradisjoner, praksiser og kulturelle oppfatninger som eksisterer både i bakgrunnskulturen og i den politiske kulturen. Vi trenger derfor et utgangspunkt for normative vurderinger av sosiale, politiske og økonomiske strukturer der kjønn er abstrahert bort. Som jeg har sagt tidligere er det nettopp i urposisjonen hun finner en slik mulighet.

The significance of Rawls's central, brilliant idea, the original position, is that it forces one to question and consider traditions, customs, and institutions from all point of view, and ensure that the principles of justice will be acceptable to everyone, regardless of what position "he" ends up in.³⁹⁴

Rawls' teori er bedre enn kommunitarismen fordi vi unngår de problemene som oppstår når vi begrunner rettferdighetsnormer, eller andre moralske normer i tradisjoner og kulturer.³⁹⁵ Den er bedre enn libertianske teorier fordi den kompenserer for det faktum at noen har mindre talenter og flaks enn andre.³⁹⁶ Okin mener at urposisjonen fungerer som utgangspunkt for en feministisk samfunnskritikk. Hun understreker imidlertid at dersom urposisjonen skal fungere slik må vi forutsette tre ting. Det første er at medlemmene i urposisjonen ikke skal vite hvilke kjønn de har. For det andre må vi forutsette at familien er en basisinstitusjon. Det tredje vi må forutsette er at medlemmene vet at samfunnet er kjønn. Dette må inngå i det Rawls kaller generelle fakta ved samfunnet. I følge Okin innebærer dette at medlemmene i urposisjonen vet at kvinner ofte er de svakest stilte. Okin mener at dersom disse betingelsene er oppfylt så vil medlemmene i urposisjonen ta spesielt hensyn til familien og til kvinners situasjon.³⁹⁷

In considering the basic institution of society, they are more likely to pay special attention to the family than virtually to ignore it.³⁹⁸

Dersom disse forutsetningene er oppfylt vil medlemmene velge rettferdighet som rimelighet som det prinsippet som skal regulere basisstrukturen. Rettferdighet som rimelighet vil ikke tillate at kjønn er en faktor som påvirker fordelingsprosessene. Medlemmene i Okin sin

³⁹³ Okin mener at alle samfunn og kulturer inneholder sosiale strukturer som opprettholder menns kontroll over kvinner. Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*: 6 og Okin (1999): "Is Multiculturalism bad for Women?", 17.

³⁹⁴ Okin (1989): *Justice, Gender and The Family*, 101.

³⁹⁵ For en instruktiv og kritisk diskusjon av forholdet mellom kommunitarisme og liberalismen se Marilyn Friedman (1995) : "Feminism and Modern Friendship".

³⁹⁶ Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 104.

³⁹⁷ *Ibid.*, 102 – 103.

³⁹⁸ *Ibid.*, 103.

urposisjon kommer altså ikke fram til noe annet enn det Rawls gjør i sin urposisjon. Det kan kanskje virke litt merkelig at medlemmene i Okin sin urposisjon skal velge under andre betingelser, da tenker jeg særlig på betingelsen om at kvinner er de svakest stilte, når de likevel ikke velger andre rettferdighetsprinsipper enn medlemmene i Rawls sin urposisjon gjør. Okin sitt poeng er imidlertid at nettopp fordi medlemmene i hennes urposisjon også vil komme fram til rettferdighet som rimelighet, så er dette prinsippet inkonsistent med et kjønn samfunn. Okin støtter opp argumentasjonen sin med tre illustrasjoner som viser at "rettferdighet som rimelighet" krever en oppheving av kjønn som en kategori som er med på å bestemme arbeidsdelingen og fordeling av goder og resurser blant samfunnsmedlemmene.

Okin argumenterer for det første for at det å realisere sjanselikhetsprinsippet forutsetter en endring av den tradisjonelle familiestrukturen. Prinsippet om sjanselighet innebærer at stillinger og posisjoner skal være åpne for alle. Okin sier at dette prinsippet ikke kan realiseres i en situasjon der kvinner utfører det meste av det ulønnede arbeidet. Hvis prinsippet skal realiseres må måten arbeidsdelingen i de fleste familier foregår på reorganiseres.³⁹⁹ Okin påpeker at tradisjonelle kjønnsroller som gjør kvinner avhengige av menn, og gjør menn til hovedforsørgere, begrenser valgfriheten til begge kjønnene. Et samfunn der arbeidet fordeles i tråd med et tradisjonelt kjønnsrollemønster er i konflikt med Rawls' oppfatning om at arbeidsdelingen i et rettferdig velordnet samfunn ikke skal forutsette utbytting, og at alle, så langt som mulig, får utføre arbeid som er meningsfullt for dem (ATJ, 463- 464).⁴⁰⁰ Okin mener altså at en situasjon der realverdien av sjanselikhetsprinsippet er lik for alle forutsetter oppheving av tradisjonelle kjønnsroller.

For det andre argumenterer Okin for at det å realisere lik rett til politisk deltakelse krever en omorganisering av familiestrukturene. Rawls understreker at alle skal ha lik rett til politisk deltakelse, og at ingen skal ha urettmessige fordeler slik at de kan kontrollere den offentlige diskusjonen (ATJ, 196 – 198). Rawls er opptatt av at alle sektorene i samfunnslivet skal være representert i offentlig diskusjon og beslutningstaking. For å sørge for at det skjer er det ikke nok å sikre at alle formelt sett har rett til deltakelse. Forskjellsprinsippet må sørge for en utjevning av resurser slik at de svakest stilte har de resursene de trenger for å kunne delta i det politiske livet. Rawls sier at for å sikre retten til politisk deltakelse er det nødvendig at forskjellsprinsippet sørger for en rimelig fordeling av realverdien av retten til deltakelse. På

³⁹⁹ Ibid., 103.

⁴⁰⁰ Okin (1987): "Justice and Gender", 67.

den måten kan vi sikre at de som deltar i det politiske livet kommer fra alle sektorer i samfunnslivet (ATJ, 200). Rawls er opptatt av å fjerne den form for urettferdighet som hindrer de svakest stilte samfunnssklassene å delta i det politiske livet. Men, som Okin påpeker, burde også dette argumentet knyttes til kjønn. For å oppfylle kravet om lik rett til politisk deltakelse må rettferdighetsprinsippet anvendes på familien.⁴⁰¹ Det er i det hele tatt bemerkelsesverdig at Rawls ikke mer eksplisitt diskuterer kravet om lik rett til politisk deltakelse opp mot kjønn. Okin oppfatter dette som nok et tegn på at Rawls aksepterer et tradisjonelt kjønnsrollemønster, eller en kjønnsdelt arbeidsdeling i familien, som uproblematisk.

For det tredje argumenterer Okin for at det å sikre den sosiale basisen for selvrespekt forutsetter at sosiale institusjoner er organisert slik at de fremmer likeverd mellom kjønnene. Rawls betrakter selvrespekt som et primærgode. Å ha selvrespekt betyr at personer har en oppfatning om deres egenverdi og en sikker forvisning om at deres oppfatning om det gode, deres livsplan, er verdt å realisere. For det andre impliserer selvrespekt en tiltro til ens egen evne til å gjennomføre egne intensjoner så langt det står i ens makt. Derfor vil medlemmene i urposisjonen unngå at det etableres sosiale forhold som undergraver selvrespekt (ATJ, 386). For å unngå sosiale forhold som undergraver selvrespekt, velger de rettferdighet som rimelighet. Okin sier at dersom medlemmene i urposisjonen ikke vet om de er menn eller kvinner vil de sikre gjennomgående sosial og økonomisk likhet mellom kjønnene, slik at de hindrer forhold som gjør det ene kjønn til objekt for det andre.⁴⁰² Medlemmene vil sikre at jenter og gutter vokser opp med institusjoner som sikrer at de utvikler den samme respekten for seg selv. Dette forutsetter at familien er en basisinstitusjon. Okin sier også at de ville være motivert til for eksempel å finne midler som kan regulere pornografi på en slik måte at både selvrespekt og ytringsfriheten er sikret.⁴⁰³ Okin betrakter altså rettferdighet som rimelighet som et slikt middel. Det vil Rawls på ingen måte være uenig i. Det er nettopp denne formen for hensyn borgere skal ta når de anvender offentlig fornuft. Når virkelige borgere skal vurdere hvordan ulike praksiser skal reguleres, eller hvilke lover som skal gjelde i samfunnet må de klargjøre for seg selv hvilke politiske verdier som er involvert og hvilke verdier som har høyere prioritet enn andre. De må også fatte vedtak som balanserer mellom de verdiene de skal ta hensyn til.

⁴⁰¹ Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 104.

⁴⁰² Okin (1989): *Justice, Gender and The Family*, 104.

⁴⁰³ *Ibid.*, 104 – 105.

Okin argumenterer altså for at sjanselikhetsprinsippet, kravet om lik rett til politisk deltakelse og sikring av primærgodet selvrespekt forutsetter en oppheving av kjønne samfunnsstrukturer. Når vi kommer til spørsmålet om hva som konkret kan gjøres sier hun at en begynnelse kan være å utvikle en ekteskapslovgivning som gir økonomisk trygghet til dem som utfører det ubetalte omsorgsarbeidet, for eksempel ved å gi begge partene lik rett til å benytte seg av familiens inntekter.⁴⁰⁴ Hun mener at reguleringer av denne typen på lang sikt kan bidra til å skape et samfunn der kjønn ikke lengre påvirker samfunnsstrukturene og fordelingsprosedyrene.

Går vi til Rawls sitt svar til Okin ser vi at han langt på vei er enig i at rettferdighet som rimelighet kan anvendes for å få bukt med kjønnsbasert urettferdighet og diskriminering, i alle fall i de tilfellene der det er snakk om økonomiske ulikheter. Han sier at dersom årsaken til manglende likestilling er at kvinner tradisjonelt har hatt større ansvar for å oppdra og ta vare på barn, må det tas skritt for å fordele arbeidsoppgavene på en annen måte, eller kompensere for tilleggsbyrdene. Han nevner spesielt at dette kan ordnes med å gi kvinner som bare arbeider hjemme en andel av ektemannens inntekt, og ved lover som sørger for at kvinner og barn har økonomisk trygghet etter skilsmisse.⁴⁰⁵ Rawls sier også at dersom det er slik at familien er en skole i mannlig despoti så kan rettferdighetsprinsipper som foreskriver demokrati kreve en reform av kulturen innad i familien (JAF, 166).⁴⁰⁶ Han går imidlertid ikke inn på hvordan dette konkret skal gjøres. Vi må imidlertid anta at han mener at familien, fordi den er en av stedene der folk lever ut sine omfattende doktriner, må tilpasse seg de politiske prinsippene som rettferdighet som rimelighet er formulert med utgangspunkt i. Rawls understreker imidlertid at det å kreve at arbeidsdelingen innad i familien skal foregå på bestemte måter vil kunne komme i konflikt med andre grunnleggende friheter, for eksempel religionsfriheten.

Some want a society in which division of labor by gender is reduced to a minimum. But for political liberalism, this cannot mean that such division is forbidden. One cannot propose that equal division of labor in the family be simply mandated, or its absence in some way penalized at law for those who do not adopt

⁴⁰⁴ Okin (1989): *Justice, Gender and The Family*, 180- 181.

⁴⁰⁵ Rawls (1999): "The Idea of Public Reason Revisited" [1997], 600.

⁴⁰⁶ Rawls henviser her til John Stuart Mill sitt argument for at familien er en skole i mannlig despoti og at likestilling mellom kjønne krever en demokratisering av familielovgivningen (JAF:166).

it. This is ruled out because the division of labor in question is connected by basic liberties, including the freedom of religion.⁴⁰⁷

I "The Idea of Public Reason Revisited", som er en av de tekstene hvor han svarer Okin, gjentar han et poeng han stadig kommer tilbake til. Rettferdighetsprinsippene skal anvendes direkte på basisstrukturen som helhet, og indirekte på assosiasjonene innenfor den.⁴⁰⁸ Et liberalt rettferdighetsprinsipp må kunne tillate at noen, for eksempel av religiøse grunner, foretrekker å fordele arbeidet i tråd med et tradisjonelt kjønnsrollemønster. Poenget er at det skal være frivillig og ikke føre til noen form for urettferdighet.⁴⁰⁹ I følge Rawls er oppgaven for en politisk liberalisme å sørge for at hvert enkelt familiemedlem er tilfredsstillende beskyttet av rettferdighet som rimelighet slik at den arbeidsdelingen de inngår i er frivillig valgt. Han mener at dette i seg selv vil redusere kjønnsdelt arbeidsdeling, både innenfor og utenfor familien.⁴¹⁰ Som Rawls påpeker vil det å forby eller påby bestemte måter å fordele arbeidet innad i familien være i strid med liberale og demokratiske grunnverdier. Etter mitt syn må vi tolke Rawls slik at han mener at målet for en politisk liberalisme er å støtte opp om politiske verdier som sikrer frihet, demokrati og likeverd, og at dette også vil føre til en demokratisering i familiestrukturene. På denne måten vil rettferdighet som rimelighet indirekte anvendes på familien. Det er verdt å være oppmerksom på at Rawls mener at selv om en politisk rettferdighetsoppfatning ikke skal anvendes på alle slags handlinger og praksiser, er ideen likevel den at de sosiale og kulturelle mønstrene i samfunnet vil måtte endre seg slik at de harmonerer med en offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning. Familien er ikke en isolert enhet. Den vil være i stadig dialog med, og utfordres av andre samfunnsinstitusjoner. Det er ikke bare familien som vil måtte harmonere med politiske grunnverdier uttrykt i en offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning. Det gjelder også andre fellesskap, for eksempel religiøse fellesskap. En slik tolkning medfører at det ikke er noen grunnleggende forskjell mellom familien og andre institusjoner. Som vi har sett er det et karakteristisk trekk ved Rawls' diskusjoner av familien at han, til tross for at han karakteriserer familien som en basisinstitusjon, behandler den som om den er en institusjon i bakgrunnskulturen. Han ender stadig opp i resonnementer der familien verken blir politisk eller ikke-politisk. Dette er kanskje ikke så rart. Når vi kommer til spørsmålet om enkeltindividets krav på frihet, beskyttelse, goder og muligheter blir det vanskelig å skille

⁴⁰⁷ Rawls (1999): "The Idea of Public Reason Revisited" [1997], 600.

⁴⁰⁸ Rawls (1999): "The Idea of Public Reason Revisited" [1997], 599.

⁴⁰⁹ Ibid., 599.

⁴¹⁰ Ibid., 600.

mellom et område rettferdighetsprinsippene skal anvendes på, og et område de ikke skal anvendes på. I følge Rawls fins det heller ikke noe området unndratt rettferdighetsbetraktninger.

Even if the basic structure alone is the primary subject of justice, the principles of justice still put essential restrictions on the family and all other associations. The adult members of families and other associations are equal citizens first: that is their basic position. No institution or association in which they are involved can violate their rights as citizen. A domain so-called, or a sphere of life, is not then, something already given apart of political conception of justice ... If the so-called private sphere is alleged to be a space exempt from justice, then there is no such thing.⁴¹¹

Jeg har tidligere sagt at det er vanskelig å definere familien fullt og helt som en politisk institusjon fordi familielivet inneholder så mye av det vi betrakter som ikke-politisk. Samtidig er det vanskelig å definere den som en ikke-politisk institusjon både fordi familiemedlemmene må beskyttes mot vold og overgrep, og fordi resursfordelingen innad i familien angår grunnleggende rettferdighets spørsmål. Dette kan vi også si om andre typer fellesskap, for eksempel religiøse. De forholdene som skaper urettmessig ulikhet med hensyn til folks mulighet til å realisere seg som frie og likeverdige aktører eksisterer både i den offentlige politiske kulturen og bakgrunnskulturen. Det virker som Okin mener problemene som angår likestilling og kjønnsrettferdighet løses dersom familien helt klart defineres som en basisinstitusjon. Et bedre alternativ vil være å myke opp skillet mellom den offentlige politiske kulturen og bakgrunnskulturen. En løsning på spørsmål som angår kjønnsrettferdighet forutsetter en oppmyking av skillet mellom det politiske og det ikke-politiske nettopp fordi disse sfærene ikke eksisterer uavhengig av hverandre, men påvirker hverandre.

Okin argumenterer altså for at rettferdighet som rimelighet er et godt utgangspunkt for å kritisere og oppheve sosiale, økonomiske og politiske strukturer som fører til urettmessige ulikheter mellom kjønnene. Jeg er ikke uenig i det. Jeg er imidlertid kritisk til en tolkning av urposisjonen som er slik at medlemmene på forhånd vet hvem de svakest stilte er. Når Okin hevder at medlemmene skal velge rettferdighetsprinsipper under en forutsetning om at kvinner er de svakest stilte kommer hun inn på spørsmål om hvordan rettferdighetsprinsippene skal anvendes, ikke legitimeres. Når vi ser på hva slags diskusjoner

⁴¹¹ Ibid., 598 – 599.

hun mener medlemmene i urposisjonen skal føre virker det som hun ikke skiller klart nok mellom legitimering og anvendelse av rettferdighetsprinsippene. Urposisjonen er en modell som er konstruert primært for å begrunne rettferdighetsprinsippene. Informasjonsbegrensningene illustrerer hvilke hensyn det er relevant å ta når rettferdighetsprinsippene skal velges og begrunnes. Rawls forklarer hvordan rettferdighetsprinsippene begrunnes og anvendes i fire etapper. For det første i urposisjonen, for det andre som en konstitusjon, for det tredje i en lovgivende forsamling og for det fjerde i retten. Lover som skal beskytte familien spesielt må komme enten som konstitusjonelle garantier eller som lover. Når vi kommer til det nivået der prinsippene skal anvendes trenger vi mer informasjon enn det uvitenhetens slør tillater. Den diskusjonen medlemmene i Okin sin urposisjon fører er den diskusjonen som virkelige borgere i Rawls teori fører når de anvender rettferdighetsprinsippene. I neste avsnitt skal jeg diskutere konsekvensene av Okin sitt krav om at medlemmene i urposisjonen skal velge under forutsetning om at kvinner er de svakest stilte.

2.5 De svakest stiltes perspektiv.

Okin mener altså at medlemmene i urposisjonen skal velge rettferdighetsprinsipper under en forutsetning av at kvinner er de svakest stilte. Rawls understreker på sin side at vi ikke kan identifisere de svakest stilte som bestemte individer, eller grupper av individer.

The least advantaged group is never identifiable as men or women, say, or as whites or blacks, or Indian or British. They are not individuals identified by natural or other features (race, gender nationality, and the like) that enable us to compare their situation under all the various schemes of social cooperation (JAF, 59 n 26).

Hvem som er de svakest stilte finner vi ut ved å se på hvor stor andel av primærgodene borgerne kan forvente seg gjennom et helt liv. Medlemmene i urposisjonen velger forskjellsprinsippet for å kompensere for det faktum at menneskets utsikter til et godt liv påvirkes av tilfeldige omstendigheter. Rawls sier at individet påvirkes av den sosiale klassen de blir født i, deres medfødte anlegg og muligheter til å realisere disse anleggene, og hell og uhell (ATJ, 83; JAF, 55). I første omgang er verken kjønn eller rase inkludert i listen over de tilfeldige omstendigheter som påvirker individets livsutsikter. Rawls begrunner dette med at han i hovedsak er opptatt av idealteori. Han utarbeider en teori *for* et velordnet samfunn. Det

vil si et samfunn der ulikheter ikke skal begrunnes i kjønn eller rase (JAF: 65).⁴¹² De tilfeldighetene som er nevnt ovenfor vil ligge til grunn for ulikhet, også i et velordnet samfunn. Det er imidlertid ingen nødvendig forbindelse mellom for eksempel den klasse en person er født inn i og den plassen hun havner på i samfunnet. Derfor kan vi heller ikke på forhånd peke ut hvem de svakest stilte er (JAF, 65). Med utgangspunkt i en primærgodeindeks kan man sammenligne de livssjansene individene har i de forskjellige samarbeidssystemene de deltar i. En person som kommer dårligere ut i ett samarbeidskjema, trenger ikke gjøre det i et annet (JAF, 59, n25). Dersom forskjellsprinsippet anvendes i sin enkleste og mest generelle form kan vi si at de svakest stilte er de som har de samme grunnleggende frihetene, og lik sjanselighet som resten av befolkningen, men som kommer dårligere ut med hensyn til inntekt og formue (JAF, 64). Rawls sitt forskjellsprinsipp anvendes primært på sosiale og økonomiske ulikheter. Rawls vil, som vi har sett, ikke være uenig med Okin i at dersom familien skaper urettmessige ulikheter mellom kvinner og menn med hensyn til inntekt og formue, så må forskjellsprinsippet kompensere for dette. Det forutsetter selvsagt at familien betraktes som en basisinstitusjon, eller sagt på en annen måte, at sammenligningen ikke bare foregår innenfor samarbeidssystemer der det lønnete arbeidet utføres.

I *Justice as Fairness* sier Rawls at de to rettferdighetsprinsippene i utgangspunktet skal anvendes på grunnstrukturen ut fra to perspektiver, eller standpunkter. For det første fra perspektivet til borgere som er sikret like friheter og rimelig sjanselighet, for det andre fra perspektivet til borgere med ulik inntekt og formue. Hvis forskjellsprinsippet skal vurderes fra andre perspektiver enn fra perspektivet til de med lavest inntekt og formue må vi innføre en spesiell utgave av forskjellsprinsippet. Noen ganger vil det også være relevant å operere med en spesiell utgave av dette prinsippet.

Suppose, for example, that certain fixed natural characteristics are used as ground for assigning unequal basic rights, or allowing some persons only lesser opportunities; then such inequalities will single out relevant positions Those

⁴¹² Vi ser at Rawls forholder seg til idealteori. Dette betyr at også teorien om moralsk utvikling er formulert med denne forutsetningen. Siden kjønn ikke er en faktor som bestemmer individets sjanser i et velordnet samfunn kan vi gå ut i at han betrakter familien som rettferdig. Men det betyr ikke at han aksepterer et tradisjonelt kjønnsrollemønster som rettferdig og uproblematisk som Okin hevder at han gjør. Det betyr at arbeidsdelingen i familien i et velordnet samfunn vil være frivillig valgt, og i overensstemmelse med de politiske grunnverdiene som kommer til uttrykk i "rettferdighet som rimelighet". Vi må også anta at dersom samfunnet ikke er velordnet og familien er i utakt med den politiske rettferdighetsoppfatningen, må rettferdighetsprinsippene kunne anvendes på en måte som bidrar til å rette opp denne situasjonen. Det forutsetter vel og merke at familien er en basisinstitusjon.

characteristics cannot be changed, and so the position they specify are point of view from which the basic structure must be judged (JAF: 65).

Forskjeller som kjønn og rase kan altså gi opphav til ulikheter som krever en spesiell utgave av forskjellsprinsippet (JAF, 65- 66). Dersom det er slik at menn har flere basisretter eller muligheter enn kvinner, vil disse ulikhetene være akseptable bare dersom de er til kvinners fordel (JAF, 65). Hvis medlemmene i urposisjonen vet at kvinner er de svakest stilte vil de altså ikke komme fram til forskjellsprinsippet slik Rawls formulerer det generelle forskjellsprinsippet. Det er litt merkelig at Okin først innfører kunnskap om at kvinner er de svakest stilte som en av de kunnskapene partene skal velge ut fra uten å reformulere selve forskjellsprinsippet. Medlemmene i Okin sin urposisjon vil sannsynligvis komme fram til, som Rawls selv påpeker, at ulikheter mellom menn og kvinner bare er tillatt dersom det kommer kvinner til gode. Slik jeg forstår det innfører Rawls muligheten for spesielle utgaver av forskjellsprinsippet for ikke å utelukke at forskjellsprinsippet noen ganger må anvendes på andre relevante posisjoner enn fra standpunktet til de med lavest inntekt og formue. Okin mener på sin side at medlemmene i urposisjonen skal velge rettferdighetsprinsipper ut fra en forutsetning om at kvinner er de svakest stilte. Hvis de skulle velge ut fra denne forutsetningen, vil det generelle forskjellsprinsippet si at ulikhet må være til kvinners fordel. Poenget er at medlemmene i urposisjonen skal velge rettferdighetsprinsipper som gjør det mulig å regulere sosiale og økonomiske ulikheter på en rettferdig måte, uavhengig av de sosiale, kulturelle og historiske forholdene som til enhver tid gjør noen svakere stilt enn andre. Et forskjellsprinsipp som sier at ulikhet skal komme kvinner til gode kan være rettferdig under bestemte historiske og sosiale forhold. Hvis derimot disse forholdene endres, og kvinner ikke lengre er de svakest stilte vil ikke dette prinsippet være rettferdig. Det vil snarere være slik at kvinner har en urettmessig fordel i urposisjonen. Poenget med at medlemmene skal resonnerer bak et slør av uvitenhet er å fjerne forhandlingsfordeler som oppstår på grunnlag av oppsamlede sosiale, historiske og naturlige forhold.⁴¹³

Hvis vi vurderer rettferdighetsprinsipper i lys av at en bestemt gruppe utgjør de svakest stilte får vi problemer med andre potensielt svakere grupper. Selv om Okin understreker at medlemmene i urposisjonen ikke vet hvilket kjønn de har, impliserer hun at kvinner er representert i urposisjonen. Det er imidlertid viktig å være oppmerksom på at denne forutsetningen er innført fordi hun mener at kvinner mangler representasjon i urposisjonen

⁴¹³ Rawls (1999): "Justice as Fairness: Political not Metaphysical"[1985], 400.

dersom medlemmene ser på seg selv som familiens overhode, og familien utraderes fra de områdene som rettferdighetsprinsippene skal anvendes på. Vi kan imidlertid si at hvis kvinner skal være representert, må også andre være representert. Som Ruth Anna Putnam påpeker gjør kravet om at kvinner skal være representert i urposisjonen det mulig å stille krav om at medlemmene også må kjenne til rase, religion, helsetilstand, seksuelle legning etc.⁴¹⁴ Poenget er at dersom vi inkluderer perspektivet til en potensielt svakere gruppe i urposisjonen, så må vi også gjøre det med andre grupper. I så fall fjerner vi informasjonsbegrensningene, og står igjen med en rekke gruppespesifikke perspektiver. Det er nettopp det Rawls vil unngå når han innfører informasjonsbegrensningene. Medlemmene skal ikke representere noen bestemte sitt perspektiv, men velge rettferdighetsprinsipper som reelle samfunnsborgere kan henvise til når de stiller legitime rettferdighetskrav i det virkelige samfunnet.

En annen kritikk som er rettet mot Okin sitt krav om at kvinner er de svakest stilte er at hun med det forutsetter at det fins bestemte felleskvinnelige erfaringer. Sagt på en annen måte, posisjonen hennes er kritisert for å være essensialistisk. I "Why not a Feminist Theory of Justice?" karakteriserer Ruth Anna Putnam Okin sin feminisme som substituerende.⁴¹⁵ Det betyr at hun tar utgangspunkt i en bestemt gruppe kvinners erfaringer, nærmere bestemt gifte hvite middelklassekvinnens erfaringer, og snakker om dem som om de skulle gjelde for alle.⁴¹⁶ Hun tar ikke tilstrekkelig hensyn til forskjeller mellom kvinner med hensyn til rase, klasse etnisitet og religion.⁴¹⁷ Okin fokuserer i hovedsak på den skjeve arbeidsdelingen som ofte forekommer både på det lønnede og ulønnede arbeidsmarkedet, kvinners økonomiske

⁴¹⁴ Puthnam (1995): *Why Not a Feminist Theory of Justice*", 310.

⁴¹⁵ *Ibid.*, 310.

⁴¹⁶ Begrepet "interaktiv universalisme" har Putnam lånt fra Benhabib som bruker det for å kritisere tradisjonell vestlig liberalisme, inkluderer Rawls rettferdighetsteori. Benhabib mener den liberalistiske tradisjonen bygger på en definisjon av det moralske utgangspunktet formulert etter forbilde av de normene som regulerer relasjoner i den offentlige og politiske sfæren i samfunnslivet. Historisk sett er dette en sfære der menns deltakelse har vært dominerende. Dette gir en substituerende beskrivelse av hva det vil si å være en moralsk aktør fordi den framstiller frastiller perspektivet til en gruppe som om det skulle være det samme for alle mennesker. Benhabib (1992): *Situating the Self*, 164 – 171.

⁴¹⁷ I "Rethinking the Family" argumenterer Will Kymlica på en lignende måte som Putnam. Han er imidlertid mer opptatt av at Okin sin posisjon utilsiktet ender opp med å støtte opp om oppfatninger om at rettferdighet forutsetter den heteroseksuelle kjernefamilien. Nærmere bestemt den tradisjonelle heteroseksuelle kjernefamilien. Selv om hun understreker at verdien av ulike familieformer, ikke bare må anerkjennes, men også fremmes, snakker hun om familien som en gruppe som primært består av mor, far og barn. Kymlica henviser til at hun bruker formuleringen "equally mothered and fathered" når hun argumenterer for at det er viktig at barn ser at begge foreldrene er delaktig på hjemmebane for at de skal utvikle sans for rettferdighet. Han sier at Okin kobler sammen det hun kaller et "samfunn uten kjønn" med et samfunn som består av heteroseksuelle par som deler på omsorgsoppgavene og husarbeidet. Dersom dette blir oppfattet som det normale overser vi en del viktige problemer vi må ta stilling til i et liberalt samfunn. For eksempel spørsmål om hvem som har rett til å stifte familie, og om hvilke familieformer som skal være tillatt, om homofiles rett til adopsjon, og om polygami skal være tillatt. Se Kymlica (1991): "Rethinking the Family", 84.

avhengighet av menn, og de økonomiske problemene de står overfor i tilfelle skilsmisse.⁴¹⁸ I følge Putnam kan dette føre til at vi overser andre forhold i samfunnet som åpenbart har å gjøre med rettferdighet. Arbeidsmarkedet er for eksempel ikke bare kjønnsdelt, men også rase- og klassesdelt.⁴¹⁹ Alternativet kan være å fjerne uvitenhetssløret og la alle gruppers perspektiver, eller stemmer, kommer til ordet når rettferdighetsprinsippene skal velges. Putnam mener at heller ikke det vil være noen god ide. For det første fordi det ikke vil fjerne problemet med substituering. Ofte er det slik at de mest privilegerte innenfor en gruppe fremmer sine interesser som om de skulle være de samme for hele gruppen. For det andre vil det være vanskelig å bli enige om felles rettferdighetsprinsipper dersom partene ikke ser bort fra hva som tjener deres egne interesser eller posisjon best. En slik situasjon gjøre det vanskelig å bli enige om felles rettferdighetsprinsipper.⁴²⁰ Poenget med urposisjonen er å vurdere rettferdighetsprinsipper fra standpunktet til frie og likeverdige borgere, og fra de svakere stilles posisjon. Putnam mener også at dette skal være utgangspunktet for rettferdighetsbetraktninger. Vi må ha universelle rettferdighetsprinsipper som både legitimerer og begrenser hvilke krav vi kan stille i rettferdighetens navn. Men hun mener rettferdighetsprinsippene må være mer fleksible og åpne for revisjon. Når vi inntar de svakest stilles posisjon må vi være forberedt på at de rettferdighetsprinsippene vi har anvendt til nå trenger revisjon. Det kan hende våre rettferdighetsbegreper trenger revisjon fordi de unnlater å anerkjenne bestemte ting som urettferdig fordi disse aldri har blitt klassifisert som rettferdighetsspørsmål.⁴²¹ Når vi kommer til spørsmål som har å gjøre med diskriminering av kjønn, rase og etnisitet er det vel nettopp slik at kampen for rettferdighet har handlet om å få slike spørsmål definert som grunnleggende rettferdighetsspørsmål. Putnam mener også at vi ikke bare skal nøye oss med finne midler som kan kompensere for økonomisk ulikhet, vi må også stille spørsmål om hvorfor noen blir de svakest stilte. Hun konkluderer med at våre refleksjoner må starte med spørsmålet om hvordan samfunnet må være organisert for å realisere frihet og likeverd. Vi må velge rettferdighetsprinsipper som er såpass fleksible at de, i møte med det Benhabib kaller konkrete andres perspektiver, gir rom for framtidige rettferdighetskrav. Hun sier at rettferdighetsprinsippene må betraktes som hypoteser i vitenskaplig forstand, det vil si antakelser som skal sjekkes mot empiriske data.⁴²² Putnam mener Okin sin substituerende feminisme må erstattes av en interaktiv universalisme. Det vil

⁴¹⁸ Putnam (1995): "Why not a Feminist Theory of Justice", 312 – 315.

⁴¹⁹ Ibid., 323.

⁴²⁰ Ibid., 316 – 318.

⁴²¹ Ibid., 319.

⁴²² Ibid., 324- 325.

innebære at våre oppfatninger om rettferdighet, og hva som best tilfredstiller krav til likeverd og respekt, er noe som stadig blir til og forhandles om i møtet med konkrete andre menneskers perspektiv.⁴²³

Etter mitt syn er rettferdighet som rimelighet fleksibelt nok til å imøtekomme framtidige rettferdighetskrav, det vil si krav som på et gitt tidspunkt ikke er anerkjent som rettferdighetskrav. Frihetsprinsippet, sjanselikhetsprinsippet og forskjellsprinsippet er såpass vage og abstrakt formulerte at de gir rom for fortolkning når de skal anvendes på basisstrukturen. Det er også en av grunnene til at vi ikke på forhånd kan forutsette at bestemte grupper er de svakest stilte. Slik jeg ser det er det ikke innholdet i rettferdighet som rimelighet som ikke er fleksibelt nok, men skillet mellom det politiske og det ikke-politiske.

3. Avslutning: Kjønnrettferdighet og fordelingsrettferdighet

Putham sier at når vi inntar den svakest stiltes posisjon, må vi også spørre hvorfor de er svakest stilte.

It is one thing to be an unskilled labourer because one lacked, for whatever tragic personal reason, the drive, the opportunity, or the ability to become anything else, it is another to be an unskilled labourer because the colour of one's skin barred one from acquiring skills.⁴²⁴

For å svare på denne type spørsmål kan vi ikke nøye oss med å se på hvordan basisstrukturen er organisert for å sikre friheter, muligheter og en rettferdig fordeling av sosiale og økonomiske goder. Vi må også se på hvordan den sosiale og symbolske kulturen skaper urettmessig ulikhet mellom samfunnsmedlemmene. Dette er spørsmål som ikke kan diskuteres innenfor et fordelingsperspektiv alene.⁴²⁵ Rettferdighet som rimelighet er et begrep for fordelingsrettferdighet som skal anvendes på basisstrukturen.

⁴²³ Begrepet "interaktiv universalisme" brukes av Benhabib. Jfr Del III I denne avhandlingen.

⁴²⁴ Putham (1995): "Why Not a Feminist Theory of Justice?", 321

⁴²⁵ Nancy Fraser sier at politiske diskusjoner i moderne demokratiske samfunn kjennetegnes av to slags rettferdighetskrav. Det ene er krav om omfordeling av sosiale og økonomiske goder. Det andre er krav om anerkjennelse. Disse kravene korresponderer med to typer urettferdighet omfordelingskrav refererer til sosioøkonomisk urettferdighet for eksempel utnyttning av andres arbeidskraft, økonomisk marginalisering og frarøving av andres resurser eller eiendom. Denne formen for urettferdighet må løses ved omfordeling av sosioøkonomiske goder. Anerkjennelseskrav referer til en type urettferdighet grunnet i kulturelle holdninger og fordommer som skaper diskriminering og stereotypisering av individer og grupper. Denne type urettferdighet har

Det betyr ikke at Rawls ikke anerkjenner at det fins rettferdighetsspørsmål som må løses ved hjelp av andre rettferdighetsbegreper. I en kommentar til Okin sier han at Okin har rett i at rettferdighetsprinsippene skal kunne anvendes på enhver sosial ordning som har negativ virkning på kvinner og deres barns krav til like grunnleggende friheter og muligheter. Men han stiller også spørsmålet om det er nok for å bøte på de problemene som fins i systemet (JAF, 167- 168).

”This depends in part on social theory and human psychology, and much else. It cannot be settled by a conception of justice alone and I shall not try to reflect further on the matter here” (JAF, 168)

Noe av problemet med Okin sin diskusjon av kjønnsrettferdighet er at hun begrenser den til å handle om fordelingsrettferdighet. Diskriminering og undertrykking på grunnlag av for eksempel av kjønn, seksualitet og rase kan selvfølgelig føre til økonomisk marginalisering. Det er heller ingen tvil om at urettferdighet mellom kjønnene handler om ulikhet i henhold til makt og økonomiske resurser. Men for å forstå hvorfor det er slik må vi se både på de holdningene, kulturelle symbolene og stereotypene som opprettholder slike ulikheter, og det politiske systemet som gjenspeiler dem. Likestilling mellom kjønnene krever endring av holdninger, kulturelle og sosiale mønstre, så vel som omfordeling av sosiale og økonomiske resurser.⁴²⁶ Når vi ser på hvordan hun selv tolker urposisjonen virker det som hun ikke bare er ute etter en omfordeling av økonomiske resurser, men også å oppheve de sosiale og kulturelle mønstrene for kommunikasjon og representasjon som bidrar til opprettholde undertrykking og kontroll av kvinner. Hun krever mer enn at familien helhjertet skal defineres som en basisinstitusjon. Hun krever også at urposisjonen skal fungere som et verktøy for kritikk og analyse av vaner, tradisjoner og institusjoner fra alle slags perspektiver. Når Okin kople spørsmålet om kjønnsrettferdighet så tett sammen med spørsmålet om arbeidsdeling og omfordeling av sosiale og resurser innad i familien overser hun at veldig mange rettferdighetsspørsmål ikke kan formuleres som fordelingsspørsmål. Som Putnam påpeker kan

røtter i mønstre av representasjon, fortolkning og kommunikasjon. Disse to rettferdighetskravene kan ikke reduseres til hverandre. Fraser sitt poeng er at begge disse rettferdighetskravene må oppfylles for å oppnå en situasjon der alle får like muligheter til å delta i samfunnet som likeverdige samfunnsborgere Fraser (1998): “From Redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a Post-Socialist age”. For en diskusjon av “anerkjennelsens politikk”, se også Taylor (1997): “The Politics of Reconition”.

⁴²⁶ Iris Marion Young argumenterer for at et begrep om fordelingsrettferdighet blir for snevert i forhold til å løse de problemene Okin peker på. Problemet med Okin sin diskusjon er, ifølge Young, at hun snakker om fordeling innenfor familien uten å stille spørsmål ved om familien, eller ekteskapet, som institusjon får særlige juridiske og økonomiske privilegier på bekostning av andre som lever i andre typer samliv. som andre samliv ikke får. Young (1997): *Intersecting Voices*, 97 - 113

et for snevert eller for lite fleksibelt rettferdighetsbegrep føre til at individer i sårbare posisjoner ikke får anledning til å stille rettferdighetskrav fordi de kravene de stiller ikke blir anerkjent som slike. Det er kanskje nettopp det Rawls er oppmerksom på når han stiller spørsmålet om det å anvende rettferdighetsprinsippene på basisstrukturen er nok for å bøte på de feilene som fins i systemet (JAF, 168).

Avslutning

Rawls formulerer en politisk liberalisme for å svare på to grunnleggende spørsmål. For det første, hva slags rettferdighetsbegrep passer best i et samfunn der borgerne er betraktet som frie og likeverdige? For det andre, hva er grunnlaget for stabilitet og toleranse? Som et svar på disse to spørsmålene foreslår han rettferdighet som rimelighet. Rettferdighet som rimelighet skal sikre borgere like friheter, rimelig sjanselighet og at økonomisk og sosial ulikhet vurderes fra de svakest stiltes posisjon. For at dette prinsippet skal kunne ligge til grunn for overlappende konsensus, og gi grunnlag for stabilitet og toleranse, skal det kun gjelde for samfunnets basisstruktur. Rawls' rettferdighetsbegrep skal på den ene siden sikre at hvert enkelt individ har rimelige sjanser til å benytte seg av rettene og mulighetene sine, men på den andre siden skal det bare gjelde for de sosiale, økonomiske og politiske hovedinstitusjonene i samfunnet. Men det at rettferdighetsprinsippene bare skal anvendes på det som Rawls karakteriserer som "basisstrukturen" kan legge hindringer i veien for at hver enkelt borger får lik anledning til å benytte seg av frihetene og mulighetene sine. Amartya Sen hevder, som vi har sett, at Rawls' teori fokuserer for lite på de forutsetningene som må være til stede for å transformere midler til frihet til frihet.

I denne avhandlingen har jeg diskutert Rawls sitt skille mellom det politiske og det ikke-politiske med utgangspunkt i to ulike typer innvendinger. Den første går ut på at dette skillet gjør det vanskelig å vurdere hvordan skikker, kulturer, sosiale og materielle forhold i det han karakteriserer som bakgrunnskulturen hindrer eller fremmer individets mulighet til å benytte seg av de rettene og mulighetene de har krav på, og som er gitt av rettferdighet som rimelighet. Sagt på en annen måte, rettferdighet som rimelighet tar ikke hensyn til hvordan asymmetri med hensyn til fordeling av makt og resurser i bakgrunnskulturen kan bidra til å usynliggjøre visse former for urettferdighet fordi de ikke gir utslag i form av ulikhet som kan måles ved hjelp av en sammenligning av borgernes andel av primærgodene i basisstrukturen. Denne innvendingen rettes som vi har sett i Del I av blant andre Nussbaum og Sen. I Del IV så vi at Okin retter en lignende innvending mot Rawls. Okins prosjekt er både å vise at

tradisjonell rettferdighetsteori ofte ignorerer familien som en institusjon som er objekt for rettferdighetsbetraktninger og at rettferdighet som rimelighet er en rettferdighetsoppfatning som ikke er konsistent med å utelukke familien. Familien regnes som grunnleggende ikke-politisk fordi den anses for å være holdt sammen av kjærlighet, altruisme og felles interesser.⁴²⁷ I følge Okin er familien imidlertid også sete for opprettholdelse og reproduksjon av et tradisjonelt kjønnsrollemønster, noe som ofte er ufordelaktig for kvinner. Rawls teori om rettferdighet er ikke konsistent med sine egne grunnideer dersom rettferdighetsprinsippene ikke anvendes på familien. På den ene siden virker det som Okin mener at problemet med Rawls' manglende perspektiv på likestilling mellom kjønnene er løst bare familien inkluderes i basisstrukturen og at medlemmene vet at den inneholder strukturer som sosialiserer og viderefører et kjønnsdelt arbeidsliv og politisk liv. Det løser problemer som angår ulikheter som kan måles ved forskjeller i inntekt og formue. Men det løser ikke problemet som gjelder hvordan andre bakgrunnskulturer bidrar til å opprettholde kjønnsbasert urettferdighet, heller ikke den type urettferdighet som angår andre grupper og individer, for eksempel diskriminering på grunnlag av etnisitet. På den andre siden virker det imidlertid som Okin har et annet siktemål med rettferdighet som rimelighet. Rettferdighet som rimelighet skal gjelde som utgangspunkt for kritikk av institusjoner, vaner og tradisjoner generelt fra alle slags perspektiver. Dette kan ikke gjøres bare ved å slå fast at familien er en basisinstitusjon, og at rettferdighetsprinsippene også skal gjelde for den. Okin opphever egentlig ikke skillet mellom det offentlige og det private, eller det politiske eller det ikke-politiske, hun bare flytter grensen.

Jeg tror de problemene Okin peker på bedre lar seg løse med en rettferdighetsteori som inneholder et begrep om offentlig diskusjon som tillater at deltakerne kan bringe inn relevant informasjon om deres liv, interesser og behov. Det vil også være et bedre alternativ til en urposisjon der medlemmene skal velge rettferdighetsprinsipper ut fra oppfatningen om at kvinner er de svakest stilte. Grunnen til det er at den gir rom for fortolkning av hvem som er de svakest stilte og hvordan sosiale strukturer bidrar til å sette dem i denne posisjonen. En mer åpen offentlig diskusjon vil også være bedre egnet til å sette skillet mellom det offentlige og det private på dagsorden.

⁴²⁷ Jfr Okin (1995): "Inequality Between the Sexes in Different Cultural Context", 277-278.

Selv om Okin, Nussbaum og Sen ikke er enige på alle punkter kan vi si at essensen i deres kommentarer til Rawls er at dersom rettferdighet som rimelighet er adressert til enkelt individet kan vi ikke nøye oss med å se på hvordan det Rawls kaller basisstrukturen påvirker våre muligheter til å realisere våre friheter og retter. Vi må også se på bakgrunnskulturen. Betyr det at alt er politisk? Det vil i så fall være et uakseptabelt standpunkt fra et politisk liberalistisk ståsted. Ethvert individ har krav på et rom hvor hun kan handle uhindret av politisk makt. Liberalistiske teorier skal undersøke hvor grensen for bruk av politisk makt går. Borgere av liberale samfunn har krav på beskyttelse av retten til å ha, eller ikke å ha, en omfattende doktrine. Som John Stuart Mill sier skal vi ha rett til å forme våre egne liv etter vår egen karakter.⁴²⁸ Retten til å utvikle oss selv, utvikle vennskap og følelsesmessige tilknytninger til andre og til å leve ut våre omfattende forestillinger om det gode er viktige friheter som må balanseres med andre friheter som retten til å ikke leve i undertrykkende relasjoner og retten til å ta del i diskusjoner om beslutninger som angår en selv. I Nussbaum sin teori om de menneskelige mulighetsrom inngår alle disse tingene i listen over de mulighetene ethvert menneske har krav på å få realisert. Poenget er her at vi må se at ulike mulighetsrom skaper muligheter eller hindringer for hverandre. Det kan for eksempel være slik at mangel på politisk deltakelse være et resultat av hvordan dine muligheter til deltakelse i et rom utelukker mulighet i et annet. Det er for så vidt ting Rawls er inne på selv, for eksempel når han sier at forskjellsprinsippet blant annet skal anvendes for å sørge for at alle samfunnsklassene er representert i det politiske livet. Ingen skal ha så lite at de bruker alle sine ressurser på å overleve. Nussbaum mener at listen over mulighetsrom kan ligge til grunn for overlappende konsensus, ikke fordi de bare angår måten basisstrukturen er organisert på, men fordi de angår våre fellesmenneskelige erfaringer og interesser.

Den andre måten jeg har diskutert forholdet mellom det politiske og det ikke-politiske på går mer ut på at bakgrunnskulturen er en viktig resurs for individet med hensyn til å forstå seg selv som samfunnsborger og for å kunne diskutere rettferdighets spørsmål. Bakgrunnskulturen inneholder sosiale fellesskap der vi lærer å bli språklig kompetente og samhandlende individer. Av Rawls sin teori om moralsk oppdragelse ser vi at dette også er et viktig poeng i hans teori. Både kommunitaristiske teorier og teorier om deliberativt demokrati legger vekt på bakgrunnskulturen som resurs for politisk deltakelse og selvforståelse.

⁴²⁸ Mill (1986): *On Liberty* [1859], 71.

Den kommunitaristiske kritikken av Rawls sin liberalistiske rettferdighetsteori går ut på at han neglisjerer betydningen av at individet er grunnleggende sosialt, og at uten sin sosiale innpakning er hun ikke i stand å velge hvilke rettferdighetsnormer hun vil gi sin tilslutning til. Jeg har argumentert for at denne innvendingen bygger på feilaktige tolkninger av Rawls. En politisk liberalisme står dessuten sterkere enn kommunitarismen i forhold til å beskytte individet mot de ubegrunnede moralske kravene tradisjoner og sosiale fellesskap kan stille til medlemmene sine. Rawls mener ikke at personer kan ha en oppfatning av seg selv som en substans som eksisterer forut for sine formål, han benekter heller ikke forekomsten av konstituerende formål. Men, han hevder at det politiske systemet skal behandle personer uavhengig av deres tilknytning til bestemte formål.⁴²⁹

Habermas, Benhabib og forsvarere av deliberativt demokrati argumenterer på en annen måte for at Rawls tar for lite hensyn til bakgrunnskulturen som resurs. Fra dette perspektivet hevdes det at Rawls sitt begrep om offentlig fornuft, eller deliberasjon, ligger for tett opp mot juridisk argumentasjon, og dermed ikke gir rom for deltakelse i vid forstand. Offentlig fornuft er, som vi har sett, begrenset til de spørsmålene som kan avgjøres ved å bruke et felles språk for argumentasjon. De konklusjonene som trekkes skal begrunnes i prinsipper alle forstår relevansen av. Habermas har et mer kritisk formål med teorien sin, og mener at problemet med Rawls' teori er at borgerne ikke får anledning til å vurdere og å kritisere de prinsippene konklusjonene skal bygge på. I Rawls sin teori blir det vanskelig å se muligheten for strukturell endring.⁴³⁰ Med teorien om rasjonell diskurs argumenterer Habermas for at de normene som borgerne skal være forpliktet på å følge er de normene de har gitt seg selv i egenskap av å være rasjonelle autonome personer. Han mener at borgerne i Rawls' ideelle samfunn ikke får denne muligheten så lenge diskusjonen er begrenset av prinsipper som allerede er valgt i urposisjonen. Essensen i Habermas sitt argument mot Rawls er at hvis borgerne skal forstå hvorfor de skal være forpliktet til å følge ett bestemt sett av rettferdighetsprinsipper må de selv ha vært med på å komme fram til begrunnelsen for dette. De må argumentere i lys av relevant informasjon om interessene og behovene til alle som berøres av dem.⁴³¹ Rettferdighetsprinsippene må altså begrunnes i en intersubjektiv prosess som involverer en fortolkning av deltakernes forskjellige perspektiver. Utfallet av en rasjonell diskurs er normer som er begrunnet i rasjonell konsensus. Habermas mener at Rawls ikke har

⁴²⁹ Jfr Larmore (1987): *Pattern of Moral Complexity*, 125.

⁴³⁰ Jfr McCarthy (1994): *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, 51

⁴³¹ Habermas (1998): "Reconciliation through the Public use of Reason".

et fullgodt begrep om politisk autonomi fordi han ikke legger nok vekt på de politiske frihetene som skal sikre borgerne lik rett til politisk deltakelse. Rawls på sin side understreker at han likestiller politiske og personlige retter, og at begge rettighetstypene kan føres tilbake til en oppfatning om borgeres politiske autonomi. Han sier også at det er en misforståelse å tro at rettferdighetsprinsippene er valgt utenfor borgernes kontroll. I et demokratisk samfunn kan borgerne når som helst sjekke innholdet i rettferdighet som rimelighet, eller hvilke som helst andre rettferdighetsprinsipper, mot sine fastlagte overbevisninger. Som vi har sett begrunnes rettferdighetsprinsippene på flere nivåer. Det betyr at det i et moderne samfunn vil være kontinuerlige diskusjoner om hvordan vi best realiserer rettferdighet.⁴³² Det ser ut som forskjellen mellom Rawls og Habermas likevel ikke blir så stor. De skiller likevel lag med hensyn til måten skillet mellom det politiske og det ikke-politiske trekkes på, og med hensyn til hvordan de tenker at rettferdighetsprinsipper skal begrunnes.

I Rawls' teori blir skillet mellom det politiske og det ikke-politiske trukket fra perspektivet til borgere som vil beskytte sin rett til å ha en omfattende doktrine. Det er nettopp derfor medlemmene i urposisjonen skal velge rettferdighetsprinsipper som skal gjelde for basisstrukturen, og ikke bakgrunnskulturen. En av grunnene til at han er ambivalent med hensyn til familiens status som basisinstitusjon kan være at han er redd for å gripe for langt inn i det som angår borgernes private frihet. Det kan også gi næring til Habermas' antakelse om at han beskytter de private frihetene på bekostning av å sikre borgernes muligheter til å realisere sine politiske friheter. I Habermas sin modell for rasjonell diskurs trekkes skillet mellom det politiske og det ikke-politiske i løpet av diskusjonen selv. Dette betyr at det ikke er mulig å avgrense et område for det ikke-politiske uten at borgerne selv har vært med på å definere innholdet av det. I henhold til diskursprinsippet må alle berørte være enige om hvor denne grensen skal gå. Dersom noen blir negativt berørt av at de fellesskapene de selv er medlem av ikke vurderes fra et rettferdighetsperspektiv kan de kreve at skillet revurderes. Ikke minst, dersom deltakerne skal ha like muligheter til å utøve sin autonomi så må normer som skal sikre dette også gjelde for bakgrunnskulturen. En mer åpen modell for offentlig diskusjon vil i større grad ivareta de egalitære ambisjonene med en politisk rettferdighetsteori. Den vil også være mer egnet til å løse de problemene Okin peker på i sin diskusjon av Rawls.⁴³³

⁴³² Rawls (1995): "Reply to Habermas", 153 -155.

⁴³³ Jfr Amy R. Baehr: "Towards a New Feminist Liberalism": Okin, Rawls and Habermas, 8.

Den andre forskjellen mellom Habermas og Rawls angår spørsmålet om begrunnelse. I følge Habermas er ikke overlappende konsensus en god nok begrunnelse for gyldige normer både fordi han mener denne formen for enighet får en instrumentell betydning i forhold til å bevare et stabilt samfunn, og fordi borgerne kan bygge begrunnelsen for rettferdighetsprinsippene inn i sine egne omfattende doktriner. Etersom borgerne ikke har kommet fram til en begrunnelse alle kan være enige i kan vi heller ikke si at rettferdighetsprinsippene er begrunnet i rasjonalitet alene. Men det at vi har ulike men støttende grunner trenger ikke bety at de ikke er rasjonelle eller gyldige. De er begrunnet i en overbevisning om at det er rasjonelt å finne måter å takle uenighet på, og i vår respekt for personer. Det er en form for begrunnelse som imøtekommer det faktum at moderne demokratier er pluralistiske. I Del III så vi at det er flere som mener Habermas burde bevege seg mer i retning av Rawls på dette punktet.

Spørsmålet er nå om et mer åpent og inkluderende begrep om offentlig fornuft vil være forenelig med overlappende konsensus. Vi ser at både de som kritiserer Rawls med utgangspunkt i ideen om mulighetsrom, og de som kritiserer han med utgangspunkt i ideer om deliberativt demokrati starter med personers autonomi som sitt normative utgangspunkt. Spørsmålet er hvordan borgerne best kan realisere seg selv som frie og likeverdige. Rawls bruker urposisjonen for å vise hvordan vi vil tenke dersom vi tar ideen om frihet og likeverd på alvor. Dersom vi er litt optimistiske er det grunn til å tro at borgerne også kunne bli enige om at rettferdighetsprinsippene skal gjelde for alle de områdene som setter vår frihet og likeverd på spill. Rawls holder ikke konsekvent fast på skillet mellom det politiske og det ikke-politiske. I samfunn som ikke er velordnede må vi tillate en utvidet bruk av offentlig fornuft. Det fins vel ingen samfunn som er velordnede i Rawls' forstand, altså samfunn der alle er sikret grunnleggende retter og rimelig sjanselighet, og hvor de eneste ulikhetene vi trenger å regulere er av økonomisk art. Det betyr at de fleste samfunn trenger en utvidet bruk av den offentlige fornuften der ideen om personers autonomi gjelder som normative begrensninger på den politiske argumentasjonen.

Litteratur:

Abdel- Nour (2004), "Farwell to Justification", *Philosophy & Social Criticism*, Vol 30 no 1.

Aristoteles, *Politikken*, Loeb.ed.

Anderson, Elisabeth S (1999), "What is The Point of Equality?", *Ethics*, Vol. 109, No 2 (Jan).

Arneson, Richard (2000), "Rawls versus Utilitarianism in the Light of *Political Liberalism*", *The Idea of Political Liberalism, Essays on Rawls*, Victoria Davion & Clark Wolf (ed), Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland

Baehr, Amy R (1996), "Toward a New Feminist Liberalism: Okin; Rawls, and Habermas", *Hypatia* Vol 11, No 1 (Winter)

Baier, Anette C (1995), "The Need for More Than Justice", *Moral Prejudices*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London England

Benhabib, Seyla (1992), *Situating the Self – Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Blackwell Publisher, Oxford, Cambridge.

Benhabib, Seyla (2002), *The Claims of Culture, Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton and Oxford

Benhabib, Seyla (1994), *The Rights of Other, Aliens, Residents and Citizen*, Cambridge University Press, Cambridge.

Berlin, Ishaia (1969), "Two Concepts of Liberty", *For Essays on Liberty*, Oxford University Press, London.

Bohman, James (1994) "Complexity, Pluralism, and the Constitutional state: On Habermas's Faktizitat und Geltung", *Law & Society Review*, Vol. 28, No 4

Bohman, James (1999), "Deliberative Democracy and Effective Social Freedom: Capabilities, Resources and Opportunity", *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, James Bohman and William Rehg (ed), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.

Bohman, James (2000), *Public Deliberation, Pluralism, Complexity and Democracy*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England

Brennan, Samantha (1999), "Recent Work in Feminist Ethics", *Ethics*, Volume 109, Issue 4 (Jul),

- Brennan, Samantha and Noggle, Robert (2000), "Rawls's Neglected Childhood", *The Idea of A Political Liberalism, Essays on Rawls*, Victoria Davion & Clark Wolf (ed), Rowman & Littlefield, Lanham, Boulder, New York, Oxford
- Crocker (1992), "Function and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic", *Political Theory*, Vol. 20, No. 4 (Nov).
- Cohen, Joshua (1999), "Deliberation and Democratic Legitimacy", *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, James Bohman and William Rehg (ed), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Cohen, Joshua (1999), "Procedure and Substance in Deliberative Democracy", *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, James Bohman and William Rehg (ed), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Cohen, Joshua (2003), "For a Democratic Society", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.
- Daniels, Norman (1990), Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities? *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 50, Supplement (Autumn)
- Drebben, Burton (2003), "On Rawls and Political Liberalism", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.
- Fjørtoft, Kjersti (2002), "Omsorg og Rettferdighet", *Kjønnsrettferdighet – Utfordringer for en feministisk politikk*, Cathrine Holst (red), Gyldendal Norsk Forlag A/S.
- Friedman, Marilyn (1995), "Feminism and Modern Friendship", *Feminism & Community*, Temple University Press, Philadelphia.
- Friedman, Marilyn (2000), "John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People", *The Idea of a Political Liberalism*, Victoria Davion & Clark Wolf (ed), Rowman and Littlefield Publisher, Laham, Boulder, New York, Oxford.
- Freeman, Samuel (2000), "Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment", *Philosophy and Public Affairs*, Fall 2000, 4; Academic Research Library
- Freeman, Samuel (2003); "Introduction: John Rawls an Overview", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.
- Føllesdal, Andreas (2003), "Innledning", *Rettferdighet som rimelighet*, Eirin Kelly (red), Oversatt av Kai Swensen, Pax Forlag A/S, Oslo.
- Forst, Rainer (2001), "The Rule of Reasons, Three Models of Deliberative Democracy", *Ratio Juris*. Vol 14. December
- Gilligan Carol (1982), *In a Different Voice, Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, England
- Grimen, Harald (1997) "Consensus and Normative Validity", *Inquiry*, 40.

Gaarder, Pia A (1990), "Patriarkalsk maktstruktur og moderne individteori", *Norsk filosofisk tidskrift*, 24, 133 –146.

Gutman Amy (2003) "Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.

Habermas, Jürgen (1990), *Moral Conciseness and Communicative Action*, The MIT Press, Cambridge.

Habermas, Jürgen,(1995), "Discourse Ethics: Notes on Philosophical Justification", *The Communicative Ethics Controversy*, Seyla Benhabib and Fred Dallmayr (ed), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Habermas; Jürgen (1995), "*Justification and Application, Remarks on Discourse ethics*", The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London England

Habermas; Jürgen (1996), *Between Facts and Norms*, Polity Press, Great Britain.

Habermas, Jürgen (1998), "A Genealogical Analysis of The Cognitive Content Of Morality", *The Inclusion of the Other*, Polity Press, Blackwell Publisher, Great Britain.

Habermas, Jürgen (1998), "Reconciliation through the Public use of Reason" *The Inclusion of the Other*, Polity Press, Blackwell Publisher, Great Britain.

Habermas, Jürgen (1998) "Reasonable versus True, or the Morality of Worldviews", *The Inclusion of the Other*, Polity Press, Blackwell Publisher, Great Britain.

Habermas, Jürgen (1998), "On The Internal Relation between the Rule of Law and Democracy", *The Inclusion of the Other*, Polity Press, Blackwell Publisher, Great Britain.

Habermas, Jürgen (2001), *The Post National Constellation*, Polity Press, Blackwell Publisher, Cambridge.

Habermas, Jürgen (2003), "From Kant's "Idea" of Pure Reason to "Idealizing" Presuppositions of Communicative Actions: Reflections on the Detranscendentalized "use of Reason"", *Truth and Justification*, Polity Press, Blackwell Publisher, Cambridge.

Habermas, Jürgen (2003) "Rightness versus Truth: On The sense of Normative Validity in Moral Judgements and Norms", *Truth and Justification*, Polity Press, Blackwell Publisher, Cambridge.

Held, David (1996), *Models of Democracy*, Polity Press, Blackwell Publisher, Oxford.

Held, Virginia (1990), Feminist Transformation of moral Theory, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. I, supplement, Fall 1990.

Held, Virginia (1995), Non- Contractual Society, *Feminism & Community*, edited by Penny A. Weiss & Marylyn Friedman, Temple University Press, Philadelphia.

Hegel (1952) *Philosophy of Rights*, Translated with notes by T.M Knox, Oxford University Press, New York.

Kant, Immanuel (1989), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1985], Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Kohlberg, Lawrence (1975), "The Claim to Moral Adequacy of a Highest stage of Moral Judgement", *The Journal of Philosophy*, Vol 70, issue 18, Oct 25

Kohlberg, Lawrence (1981): "Justice as Reversibility: The Claim to Moral Adequacy of a Highest stage of Moral Judgement", *The Philosophy of Moral Development*, Moral Stages and the idea of Justice, Harper & Row, Publisher, San Francisco

Kymlica, Will (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Clarendon Press, United States

Kymlica, Will (1991), "Rethinking the Family", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, No.1

Kymlica, Will and Nordman, Wayne (1994), "Return to the Citizen: A survey of recent Work on Citizenship Theory", *Ethics*, Vol. 104, No. 2 (Jan).

Larmore, Charles (1987), *Pattern of Moral Complexity*, Cambridge University Press, United States of America.

Larmore Charles (1996), *The Moral Of Modernity*, Cambridge University Press, United States of America.

Larmore, Charles (1999), "The Moral Basis of Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, Vol. 96, No.12 (Dec), 599 –625.

Larmore, Charles (2003), "Public Reason", *The Cambridge Companion to Rawls*, *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.

Lloyd, Genevieve (1984), *Mannlig og kvinnelig I vestens filosofi*, oversatt av kjell Olav Jensen og Eivind Tjønneland, Cappelen upopulære skrifter, Cappelen akademiske forlag

Locke, John (1993), *Two Treatise of Government* [1689], Edited by Mark Goldie, Everyman, Great Britain.

Mandle, John (2000), *What left of Liberalism – An Interpretation and Defence of Justice as Fairness*, Lexington Books, Laham, Boulder, New York, Oxford.

McCarthy, Thomas (1994), "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ehtics*, vol 105, No 1.

McCarthy, Thomas (1992), "Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics", *Habermas and the Public Sphere*, Craig Calhoun (ed), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.

- McIntyre, Alistair (1982), *After Virtue*, a Study in Moral Theory, Duckworth, Great Britain.
- Mead, Georg Herbert (1934), *Mind, Self and Society* [1934], Edited and with an Introduction by Charles W. Morris, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Michelman (2003) "Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.
- Mill, John Stuart (1986), *On Liberty* [1859], Penguin Classics.
- Mills, Claudia (2000), "'Not a Mere Modus Vivendi': The Bases for Allegiance to the Just State," *The Idea of A Political Liberalism, Essays on Rawls*, Victoria Davion & Clark Wolf (ed), Rowman & Littlefield, Lanham, Boulder, New York, Oxford.
- Mullhall, Stephen og Swift, Adam (1992), *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA.
- Mulhall, Stephen og Swift, Adam (2003), "Rawls and Communitarianism", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.
- Mundoz – Darde Veronique (1998), "Rawls, Justice in the Family and Justice of the Family", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 48, No 192 (Jul).
- Nagel, Thomas (2003), "Rawls and Liberalism", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.
- Nussbaum, Martha (1992), "Human Functioning and Social Justice, In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, Vol. 20 No 2 (May).
- Nussbaum, Martha (1995), "Introduction", *Women, Culture and Development, A Study of Human Capabilities*, Martha Nussbaum and Jonathan Glover (ed), Oxford University Press, Oxford, New York.
- Nussbaum, Martha (1998), "Public Philosophy an International Feminism", *Ethics*, Vol. 108, No. 4 (Jul), 762- 796.
- Nussbaum, Martha (1999), *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, United States of America.
- Nussbaum, Martha (2000), *Women and Human Development, the Capabilities Approach*, Cambridge University Press, United States of America.
- Nussbaum, Martha (2003), "Rawls and Feminism", *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Samuel Freeman (ed), United States of America.
- Okin, Susan Moller (1979), *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

- Okin, Susan Moller (1982), "Women and the Making of the Sentimental Family", *Philosophy and Public Affairs*, Volum 11, Issue 1
- Okin, Susan Moller (1989), *Justice, Gender and the Family*, New York: Basis Books, United States of America.
- Okin, Susan Moller (1989), "Reason and Feeling in Thinking about Justice", *Ethics*, Vol. 99, No. 2
- Okin, Susan Moller (1994), "Political Liberalism, Justice and Gender", *Ethics*, Vol. 105. No 1
- Okin, Susan Moller (1995), "Inequality Between the Sexes in Different Cultural Contexts", *Women, Culture and Development, A Study of Human Capabilities*, Martha Nussbaum and Jonathan Glover (ed), Oxford University Press, Oxford, New York.
- Okin, Susan Moller (1996), "Sexual Orientation, Gender and Families: Dichotomizing Differences". *Hypatia*, Vol 11. No 1 (Winter).
- Okin, Susan Moller (1998), "Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences", *Hypatia* vol. 13, no 2 (Spring)
- Okin, Susan Moller (1999) "Is Multiculturalism bad for Women?, *Is Multiculturalism Bad for Women*, Joshua Cohen, Matthew Howard and Martha Nussbaum (ed), Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- O'Neill, Onora (1997), "Political Liberalism and Public Reason: A Critical Note of John Rawls, Political Liberalism", *The Philosophical Review*, Volume 106, Issue 3 (Jul).
- O'Neill Onora (2003), "Constructivism in Rawls and Kant", Samuel Freeman (ed), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, United States of America.
- Platon, *Staten*, Hans Reitzels forlag, København.
- Pogge, Thomas, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Putnam, Ruth Anna (1995): "Why not a Feminist Theory of Justice?", *Women, Culture and Development, A Study of Human Capabilities*, Martha Nussbaum and Jonathan Glover (ed), Oxford University Press, Oxford, New York.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- Rawls, John (1995), "Political Liberalism: Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, Vol 92, No 3
- Rawls John (1999), *A Theory of justice* [1971], The Belknap press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Rawls, John (1999), "Constitutional Liberty and the Concept of Justice"[1963], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls, John (1999) "Reply to Alexander and Musgrave" [1974], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls, John (1999), "Kantian Constructivism in Moral Theory"[1980], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls, John (1999), "Social Unity and Primary Goods" [1982], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls, John (1999), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" [1985], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls, John (1999), "The priority of Rights and Ideas of the Good" [1988], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls, John (1999), "The Domain of the Political and Overlapping Consensus" [1989], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, United States of America.

Rawls (1999), "The Law of People" [1993], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls, John (1999), "The Idea of Public Reason Revisited" [1997], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls John (2001), *Justice As Fairness, A Restatement*, The Belknap Press of Harvard University press, Cambridge, Massachusetts

Regh, William (1997), *Insight and Solidarity*, University of California Press

Rousseau, Jean – Jacques (1987), *On The social Contract*, translated by Donal A. Cress, Hacked publishing Company, Indianapolis, Cambridge

Rønning, Anne Holden og Hansen, Toril (1994), *Feminismens klassikere*, Pax Forlag A/S.

Sandel, Micheal (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, United States of America.

Sandel, Michael (1984), "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, Vol 12, No 1

Scanlon T. M (2003), "Rawls on Justification", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.

- Scheffler, Samuel (2003), "Rawls and Utilitarianism", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.
- Sen, Amartya (1992), *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Sen, Amartya (1995), "Gender Inequality and Theories of Justice", *Women, Culture and Development, A Study of Human Capabilities*, Martha Nussbaum and Jonathan Glover (ed), Oxford University Press, Oxford, New York.
- Sen, Amartya (2004), "Elements of a Theory of Human Rights", *Philosophy and Public Affairs*, 32, no 4 (Fall)
- Sunstein, Cass R (1991), "Preferences and Politics", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, No 1 (Winter), 3-34
- Taylor, Charles (1989), *Sources of The Self*, Cambridge, University Press, Cambridge.
- Taylor, Charles (1995), "The Politics of Recognition", *Philosophical Argument*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Taylor; Charles (1995) "Cross- Purposes: The Liberal- Communitarian Debate", *Philosophical Argument*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Torsvik, Gaute (2003), *Menneskenatur og samfunnsstruktur, en kritisk introduksjon til økonomisk teori*, Det norske samlaget
- Walzer, Michael (1995), "The Communitarian Critique of Liberalism", *New Communitarian Thinking, Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, Amitai Etzioni (ed), University Press of Virginia, Charlottesville and London.
- Fraser, Nancy (1998), "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post – Socialist" Age", *Theorizing Multiculturalism A Guide to the Current Debate*, Cynthia Willet (ed), Blackwell, New York.
- Wollstonecraft, Mary (1988), *A Vindication of the Rights of Women*, W W Norton & Company, New York, London.
- Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, New jersey
- Young, Iris Marion (1997), *Intersecting Voices, Dilemmas on Gender, Political Philosophy, and Policy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey
- Young; Iris Marion (2000), *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford New York.

ISBN 82-91636-22-2