

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 2-3 2021 | ÅRGÅNG 25

Bokförlaget THALES

ATT FILOSOFISKT TA sig an något så överväldigande komplext som John Rawls *A Theory of Justice* (1971) är knappast möjligt utan en strategi. Vi som har undervisat om denna bok, liksom de som har skrivit introduktioner om den, har tenderat att göra på ungefär samma sätt, nämligen att fokusera på teorin som bygge. Mina egna, numera ganska ålderstigna föreläsningssanteckningar – senast reviderade för exakt tjugo år sedan – gör precis så. De utgår från fyra frågor: Vilken är rättvisans roll? (Att ge ett principiellt svar på hur bördor och fördelar bör fördelas i ett samhälle där omständigheterna är sådana att frågor om rättvisa uppstår.) Vilket är rättvisans subjekt? (Sociala institutioner eller samhällets grundläggande struktur.) Vilka är rättvisepinciperna? (Frihetsprincipen och principen om socioekonomisk jämlikhet.) Vilka är argumenten för dessa? (Reflektivt ekvilibrium och det hypotetiska kontraktet bakom okunnighetens slöja.) Frågor på det?

Varje analytiskt tränad filosof finner något tillfredsställande i det relativt kliniska, abstrakta och eleganta i detta bygge, oavsett om man är tilltalad av det normativa innehållet eller ej. Det framstår som ett självrefererande system – kanske var Rawls den sista systembyggande filosofen – och det är på det viset möjligt att dissekera teorin i isolering från den politiska verkligheten, något som den exegetiska rawlsforskningen också har ägnat sig åt, med entusiasm och uppmärksamheten på detaljer. Det krävs ingen faktisk samhällsanalys för att filosofiskt fördjupa sig i olika tolkningar av hypotetiskt beslutsfattande eller vad det betyder att säga att en princip är lexikaliskt överordnad en annan.

Det finns också en vedertagen uppfattning om att detta är *armchair philosophy*, att Rawls inte brydde sig om politiska realiteter och att hans idealteoretiska metod och hypotetiska argumentation är indikationer på det. Mitt ärende här är att visa att det är fel, genom att dra uppmärksamheten till den andra Rawls, den politisk-

filosofiska ideolog som i svallvågorna av andra världskriget började konstruera en rättviseteori för den moderna välfärdsstaten, baserad på en syn på ekonomi som ett moraliskt projekt. I vår egen tid – när liberala demokratier lägger ut välfärden på privat entreprenad och det globala målet för fattigdomsbekämpning i FN:s Agenda 2030 sätter den internationella fattigdomsgränsen vid 1,25 dollar om dagen i köpkraft – finns det ett skriande behov av att på Rawlsianskt manér analysera rättvisa som en systemegenskap, inte som en gräns för vad någon tycker att samhällets olycksbarn har skäl att finna sig i.

Rawls första rättvisepincip – om jämlika politiska friheter – och andra halvan av den andra rättvisepincipen – icke-diskrimineringsprincipen – ser ut som liberalt allmängods. Den princip som inte gör det, den till synes radikalt egalitära differensprincipen om distributiv rättvisa, ter sig å andra sidan som så abstrakt och hypotetisk i sin utformning att det är svårt att förstå vad det skulle innebära att tillämpa den i ett faktiskt samhälle. Hur bedömer man om en socioekonomisk fördelning är sådan att ojämlikheter gynnar de sämst ställda mer än vad jämlikhet hade gjort? Det verkar enklare att göra så som Rawls aktivt motsätter sig att göra, nämligen att formulera en förteckning över konkreta nyttigheter som var och en bör ha tillgång till (bostad, hälso- och sjukvård, reglerad arbetstid, avgiftsfri skolgång, med mera) och så är det bara att bocka av och se hur det går genom att räkna hur många som har hur mycket av vad.

Jag är inte ute efter att försvara Rawls mot all kritik. Jag nöjer mig med att visa att föreställningen om hans rättviseteori som oförankrad i och svårtillämpbar på politiska realiteter är felaktig. Om man tycker att det gör teorin bättre eller ej är upp till en själv. Att visa att föreställningen är felaktig är förvånansvärt lätt; att den ändå består kan delvis förklaras av en selektiv uppmärksamhet på vad Rawls faktiskt gör och i vilka sammanhang han gör det. Det sägs ibland att Rawls blev mer politiskt konkret med tiden, att *Political Liberalism* (1993) och *The Law of Peoples* (2001) är grundade i faktiska förhållanden på ett sätt som *A Theory of Justice* inte är. Jag bidrar gärna till att skingra den föreställningen, men jag kommer

inte att diskutera hans senare arbeten här. Istället ska vi se *A Theory of Justice* som en del av ett projekt som började på 1950-talet.

Föreställningen att Rawls rättviseteori är politiskt oförankrad och bortkopplad från realiteter är delvis hans eget fel (om man nu tycker att det är ett fel): dels genom hur boken *A Theory of Justice* förhåller sig till rättviseteorin, om vi till teorin räknar de artiklar och essäer från 1950- och 1960-talen där Rawls lanserade och prövade sina idéer, dels genom hur han styr läsaren genom *A Theory of Justice*.

John Rawls var en omvittnat ödmjuk person, som tonade ner sin egen betydelse och var ytterst noga med att ge erkännande åt de vars idéer han influerades av. Han verkar generad över att utsätta den akademiska allmänheten för en så tjock bok som *A Theory of Justice*, så i förordet ger han läsanvisningar för att lätta på bördan. Han listar noggrant vilka avsnitt man behöver läsa för att få i sig »most of the essentials of the theory»; det blir ungefär en tredjedel. För att undvika missförstånd kan det vara bra att också ta del av några avsnitt mot slutet, men även med dessa tillägg kan man med gott samvete, enligt författaren själv, hoppa över cirka halva boken. Jag gissar att det är så de flesta studenter, deras lärare och andra tidsoptimerande filosofer också har gjort sedan dess.

Vad är det då man hoppar över om man följer Rawls egen instruktion? Man kommer till exempel inte att ha läst någonting av hans moral- och socialpsykologi eller om samhällsförhållandenas betydelse för moralisk utveckling och personliga relationer, det vill säga grunden och processen i det han kallar för »the sense of justice», som utgör kapitel 8 i boken och har sin första inkarnation i en essä med samma namn från 1963. Man läser inte heller kapitel 5, som har den föga upphetsande rubriken »Distributive Shares». Kapitlet bygger delvis på »Distributive Justice» från 1967, en essä som rimligen borde ha hetat »Economic Justice» (varför återkommer jag till), där Rawls för övrigt introducerar begreppet okunnighetens slöja. I »Distributive Justice» redogör han konkret och realistiskt för vad olika grenar av statsapparaten bör göra, ifråga om till exempel beskattning, för att rättvisa ska sägas föreligga. I dessa tidiga essäer lägger han mycket fokus och kraft på sociala

förutsättningar och politisk konkretion, men i *A Theory of Justice* räknar han inte ens in motsvarande avsnitt i vad en läsare behöver veta för att förstå teorin. Vad Rawls gör i läsanvisningarna är att styra läsarens uppmärksamhet bort från rättvisans sociala förutsättningar och krav på politisk design, till det bygge som han kallar för en analytisk konstruktion och som lätt låter sig sammanfattas under sådana frågor som en gång i tiden styrde min undervisning.

A Theory of Justice representerar en förflyttning mot det abstrakta i förhållande till det realpolitiska och etiska, om man jämför med de tidigare essäerna, varav flera är inkorporerade i boken i någon form, såsom den helt centrala »Justice as Fairness» (1958) och »The Sense of Justice», som alltså relegeras av författaren till den icke-essentiella delen av teorin. Andra essäer – såsom min personliga favorit »Constitutional Liberty and the Concept of Justice» från 1963 – har inte någon motsvarighet i boken, vilket bidrar till att mer empiriskt grundade resonemang och insikter gällande, i det här fallet, problemet med ojämlikhet i sociala system hamnar i skymundan.

Med detta i åtanke kan man göra följande reflektion. Rawls teori om rättvisa är ett projekt över tid, inte en bok. I år är det 2021 och vi kan högtidlighålla att det är 50 år sedan *A Theory of Justice* publicerades, men också att det är 70 år sedan projektet som kulminerade i boken inleddes på allvar, i och med publiceringen av »Outline of a Decision Procedure for Ethics» år 1951. Det går inte att överskatta betydelsen som boken har haft. Det är knappt en överdrift alls att säga att den gav upphov till en disciplin: normativ analytisk politisk filosofi. Men den efterföljande debattens enögda betoning på de normativa principerna och de abstrakta argumenten för dessa gör teorin i stort en otjänst, eftersom den fördunklar det som var Rawls övergripande ambition sett till projektet i stort: en analys av människan i sitt samhällliga sammanhang (Forrester 2019: kap. 2). De normativa rättvisepinciperna lever och uppstår i dessa samhällliga sammanhang, som i sin tur inkluderar en analys av moralen som en naturlig (i betydelsen empiriskt existerande) del av mänskligt liv, ett vardagligt socialt fenomen som man upptäcker snarare än skapar och som lever och lärs i sociala relationer.

I ljuset av detta blir 1980-talets debatt där liberalism kontrasterades mot kommunitarism svår att förstå. Debatten tog fart i och med Michael Sandels *Liberalism and the Limits of Justice* från 1982 och drevs vidare av bland andra Charles Taylor. Rawls konstruerades som central representant för en stiliserad liberalism som förutsätter en orimlig metafysik om den mänskliga personen: atomistisk individualism, idén att människan till sin natur är asocial och bara ansluter sig till andra av egenintresserade eller rationella skäl.¹ I vår tid av intensiv marknadifiering, där individens valfrihet har blivit ett slags panacea i politisk argumentation, är debatten om människan som inbäddad samhällsvarelse kontra en i sina egna angelägenheter innesluten atom som väljer och väljer bort relationer efter eget skön, fortsatt av stor vikt. Men att göra Rawls till den främsta representanten för en atomistisk individualism förutsätter att man negligerar eller aktivt missförstår hans etiska position. Rawls etiska naturalism utvecklades under inflytande av Wittgenstein, Anscombe och Foot. Centralt är »moral feelings», som skuld och indignation, och »ties of natural attitudes» i form av vänskap och tillitsfulla relationer. I ett samhälleligt sammanhang samverkar moraliska känslor med »the sense of justice», rättvisan som en upplevd plikt, vilken till exempel gör att en orättvis förmån saknar värde.² Att åtnjuta en sådan ger en moralisk känsla av skuld. Moralen är ett naturligt existerande och psykologiskt fenomen som handlar om den mänskliga karaktären och vad det innebär att vara en person.

Men mycket tyder på att inom rättviseteorins hägn var det, som Rawls såg på saken, inte det som krävde en förklaring. Moralen som socialt fenomen, en självklar del av vad det är att leva som människa i samhället, är psykologi, upplevelser, relationer, känslor (inklusive »the sense of justice») och personlig karaktär, medan rättvisan utgörs av principer med universell normativitet. Det som behöver förklaras är hur denna rättvisans normativitet kan accepteras även av de som saknar moralisk karaktär, de som aldrig skulle agera som rättvisan kräver om inte egenintresset motiverar det. Det är de som är problemet. Jämlikhet är en moralisk princip; ojämlikhet är en social realitet. Den rike mannen som kan köpa sig fri från

allt och ser sina ärvda privilegier som självklara rättigheter känner ingen skuld. Det är han och hans gelikar som gör den analytiska konstruktionen – med rationellt, egenintresserat beslutsfattande bakom okunnighetens slöja – till en påbjuden metod: att analytiskt-hypotetiskt konstruera en situation där val baserade på egenintresse ger samma resultat som val baserade på moraliska känslor, eftersom det egenintresserade resonemanget måste inkludera möjligheten att man saknar privilegier helt.

Jag skulle säga att Rawls teori om rättvisa är tvåstämrig. Den abstrakta konstruktionen med den ursprungliga positionen och okunnighetens slöja är den ena stämman (den melodiska förstastämman) medan det etiska livet i samhället är den andra. Det är möjligt att spela enbart den ena stämman och ändå känna igen låten, men det är bara genom att spela båda stämmorna tillsammans som man får den fyllighet som fångar upphovsmannens intention. Låt mig lägga till det här också: Rawls analytisk-hypotetiska stämman är glasklar, så glasklar som bara det abstrakt antagna kan vara. Den induktiva-empiriska stämman är istället prövande och vag, som den faktiska tillvarons komplexitet motiverar. Det är kanske inte så förvånande att en filosofisk publik främst tar till sig den där glasklara stämman. Lyssnar man bara på den, så förstår man den kommunitaristiska kritiken, men varför skulle man göra så?

De inslag i Rawls rättviseteori som har bistått mig mest i tänkandet tillhör den mer prövande andrastämman. Jag ska nu lyfta fram några av dessa. Allt är inte utvecklade inslag i teorin, utan snarare något som dyker upp eller drar förbi men som lämnar en insikt kvar.

När Rawls skrev »Constitutional Liberty and the Concept of Justice» (1963), hade han redan publicerat grundstommen i sin rättviseteori i den tidigare essän »Justice as Fairness» (1958). I den hade de normativa rättvisepinciperna och den analytiska konstruktionen med den ursprungliga positionen skisserats och utilitarismen utsetts som den teori hans egen variant av social kontraktsteori – för honom ett slags heuristik för att fånga vad »fair play» innebär moraliskt – främst skulle ses som ett alternativ

till. I essän från 1963 går han i polemisk dialog med en tänkt invändning mot att personerna i den analytiska konstruktion som är den ursprungliga positionen (någon slöja av okunnighet har han ännu inte introducerat) alltid skulle välja hans två rättvisepprinciper. Invändningen ifråga är »naturlig», säger han, och tycks med det mest mena att det faller sig naturligt att komma och tänka på den. Invändningen är inte så intressant; det är hans svar som är det.

Invändningen är i korthet den här: tänk att några rationella individer överväger om de ska inträda i ett samhälle som bygger på ett kastsystem, där den lägsta kasten är de andras slavar. Om dessa rationella individer är starkt attraherade av möjligheten att tillhöra den högsta kasten i ett sådant hierarkiskt system, och om deras chans till det avgörs av ett lottsystem som ger alla en viss och samma sannolikhet till detta lyckosamma utfall, så förefaller det möjligen osannolikt men inte alls irrationellt att välja kastsystemet framför ett samhälle präglad av Rawls två rättvisepprinciper.

Det finns gott om den här typen av invändningar i den filosofiska litteraturen om Rawls: »men om man antar det här då, eller det här...». Rawls svar på den »naturliga invändningen» har en formell och en substantiell del. Den formella delen handlar om en begränsning av vad det är okej att analytiskt konstruera. I den »naturliga invändningen» antas de rationella individerna stå utanför samhället och överväga vilket slags samhälle de ska gå med i. Men ingen går med i ett samhälle. Man är i ett samhälle redan. I denna essä betonar Rawls ihärdigt, så ofta att det nästan blir ett mantra, att det sociala systemet – samhällets konstitution samt dess sociala och ekonomiska institutioner – som de förmodat rationella och egenintresserade individerna (de som vi måste anta som ett slags skydd mot det faktum att alla inte har »the sense of justice») ska förhålla sig till, är det system »in which everyone must begin» (Rawls 1999: 74). Den analytiska konstruktionen eliminerar effekterna av frånvaron av moral i samhället, det vill säga det samhälle »in which everyone must begin». Man får inte anta att samhället är annorlunda än det är; teoretisera där du står! Du vet hur samhället du lever i ser ut. Frågan är vad som krävs för att

det samhället ska vara rättvist. En sak som gäller för alla faktiskt existerande samhällen är ojämlikheter i risk och i möjligheter att ta risker. Att som i den »naturliga invändningen» anta att det föreligger en jämlik fördelning av risk – att alla har samma sannolikhet att hamna i den mest privilegierade klassen – gör inte invändningen felaktig utan irrelevant. Det är så klart enkelt att föreställa sig vilket samhälle som helst, men varför skulle man göra det? Det här är ingen övning. Den yttersta frågan är inte »vad är rättvisa?», utan »vad är rättvisa *här*?» i de samhällen »in which everyone begins» (Rawls 1999: 80).³

Att framhålla att Rawls pratar om rättvisa som en uppsättning universella principer samtidigt som han tycks ha ett specifikt samhälle framför ögonen kan därför inte fungera som kritik, utan snarare som en iakttagelse av teorins karaktär. Rikta sökarljuset mot dig själv. I vilket socialt system befinner du dig redan? Du får inte ändra på det i dina överväganden. Det är rättvisan i *det* samhället det handlar om. Här kan man dock tänka sig att Rawls själv har styrt receptionen åt ett håll som gör att denna invändning blir naturlig att göra, i och med den senare introduktionen av okunnighetens slöja. Det ingår i det tankeexperimentet att man ska simulera okunnighet om sina personliga omständigheter men inte om samhället i stort, men det finns en risk – om man ser det som en risk – att det abstrakta förhållningssättet gör att faktiska samhällsförhållanden inte uppfattas som en restriktion för vad man får lova att anta.

Men här kommer vi till den substantiella delen av Rawls svar på den naturliga invändningen. En sak kan man vara säker på och det är att fördelningen av risk och möjligheten att ta risker är ojämlik. Var och en för vilken rättvisepprinciper ska motiveras har redan existerande förpliktelser mot andra som förhindrar dem att ta risker för egen del. Dessutom finns det en inverterad relation mellan riskbenägenhet och riskutsatthet; ju mer privilegierad man är desto lättare är det att ta risker samtidigt som man i själva verket knappt har några, eftersom privilegier just skyddar mot effekterna av risktagande. Det är, kort sagt, lätt att vara riskbenägen när man

har anledning att känna sig trygg och säker. Just därför kan man inte samla rättvisans vittnesbörd från de i »positions of secured advantage» (Rawls 1999: 83). Från detta kan vi ta med oss att en central del av orättvisans problem är det prekära, att leva i ovisshet och utan kontroll över sin situation. Det är lätt att peka på faktisk nöd – brist på mat och vatten för att ta tydliga exempel – som konkreta orättvisor, men att leva under osäkerhet är att leva med en situation där riskerna är stora samtidigt som man inte har några marginaler för att hantera effekterna av dem. Jag har kanske mat på bordet nu, men utan marginaler skulle jag tvingas välja mellan mat och medicin om jag blev sjuk. En teori som inte har en systematisk respons på det orättvisa i en ojämlig fördelning av den typen av osäkerhet är ingenting att ha. Det är Rawls substantiella poäng mot den invändning som tydligen är »naturlig» att göra.

Jag antydde tidigare att Rawls talanger inte inkluderade att tänka ut lockande eller ens rättvisande rubriker på sina essäer och att »Distributive Justice» från 1967 borde ha hetat »Economic Justice». Det hade inte varit en läcker titel det heller men rättvisande hade den i alla fall varit. Rawls syn på ekonomisk rättvisa började utvecklas under 1950-talet under en tid då idén om den moderna välfärdsstaten blev politisk realitet. Ekonomisk nöd motiverar inte fattighjälp. Den motiverar generella och systematiska åtgärder som omfördelande beskattning och generella välfärdsinstitutioner som offentligt finansierad sjukvård. Att ekonomi är en i grunden moralisk fråga och att den centrala ekonomiska frågan handlar om människors livskvalitet präglar Rawls rättvisetänkande och för tankarna till äldre tiders politiska ekonomer, som Adam Smith och J. S. Mill. Han gränslar klyftan mellan normativ teori och förståelsen för ekonomiska system på ett sätt som är ovanligt för politiska filosofer, som ofta, likt Ronald Dworkin (1981), pratar om ekonomisk rättvisa som en fråga om huruvida människor är nöjda med sin egen »bundle of resources» eller hellre vill ha den som grannen har, som om rättvisa handlar om att skyffla grejer från den ena till den andra.

Rawls kallar alltså essän från 1967 för »Distributive Justice»

och det kapitel i *A Theory of Justice* som utgår från essän för det ännu snävare »Distributive Shares», men distribution är bara en liten del av det han diskuterar här. Det är välkänt, så klart, att Rawls princip för distributiv rättvisa – differensprincipen – säger att en fördelning av socioekonomiska resurser ska vara jämlik med mindre än att en ojämlig fördelning skulle gynna de sämst ställda. Men vad innebär det i praktiken? Hur ser en rättvis tilldelning ut? Vilken konkret ekonomisk nivå är den lägsta som kan accepteras? Ska man ha råd med mat för dagen och skor till barnen eller även semesterresor och fredagsmys? Att Rawls inte ger svar på den typen av frågor har irriterat och renderat honom kritiken att teorin inte kan fungera som en rättighetsteori, något som han själv hävdade att den är. Hur ska man kunna utkräva ekonomiska rättigheter om det inte finns ett svar på vilka ekonomiska nyttigheter som var och en faktiskt är berättigad till? På vilket sätt kan det i så fall vara rimligt att säga, som Rawls gör, att en person är »a subject of claims»?⁴

Men det är viktigt att förstå relevansen av att Rawls distributiva rättvisa vilar inom en större idé om vad som gör en ekonomi rättvis. Om man följer Rawls läsanvisningar i *A Theory of Justice* får man dock aldrig klart för sig hur administrativt konkret detta är för honom. Vi bör motstå frestelsen att sätta en summa på den lägst godtagbara sociala nivån, menar Rawls. Uppgiften är att designa ett rättvist system. Även den garanterade lägstanivån är systemisk⁵ och kan inte bestämmas på annat sätt än den nivå som maximerar den lägsta nivå som någon ska behöva befinna sig på. Huruvida en ekonomisk nivå ligger under detta sociala minimum avgörs inte av en summa eller av en lista på nödvändigheter. Det avgörs av om nivån är så hög som den kan vara. Om det är möjligt att tweaka systemet – till exempel genom en skattereform – så att de sämst ställda skulle få det bättre, då är den nivå de ligger på nu orättvis. Poängen är att det inte är vad var och en faktiskt har som avgör om en ekonomi är rättvis. Det var och en faktiskt har kan ju vara resultatet av ren tur, välgörenhet, arv eller något annat som ur rättvisesynpunkt är arbiträrt.

Huruvida ekonomin är rättvis eller ej avgörs av hur den styrs

politiskt och i »Distributive Justice» beskriver Rawls i viss detalj vad det kräver av olika »branches of government». Marknaden ska regleras för att förhindra maktkoncentration, för att upprätthålla full sysselsättning och effektiv prissättning; en viss välfärdsnivå garanteras genom transfereringar (det vill säga den miniminivå som inte är en siffra utan en systemegenskap); orättvisor i fördelning korrigeras över tid genom skattefinansierade offentliga utgifter, och genom omfördelade beskattning motverkas den ojämlikhet i makt som koncentration av rikedom ger upphov till.

På den här nivån av moralisk design av samhällets institutioner är den hypotetiska beslutssituationen bakom okunnighetens slöja inte till någon större hjälp. Här finns argumenten istället i en insikt om vad ojämlikhet gör med de sociala relationer som är förutsättningen för vår känsla för rättvisa. De argumenten finns i andrastämman, hos den andra Rawls.

→

Lena Halldenius är professor i mänskliga rättigheter vid Lunds universitet och docent i praktisk filosofi.

Noter

1 Se till exempel Sandel (1982: 62) och Taylor (1985a: kap. 4; 1985b: kap. 11).

2 Se Rawls (1999: 107). Alla de essäer av Rawls som jag tar upp finns samlade i Rawls (1999) *Collected Papers*, redigerad av Samuel Freeman.

3 Notera att villkoret ibland formuleras som något förgivettaget (»in which everyone must begin») och ibland som något konstaterat (»in which everyone begins»).

4 Se Rawls (1999: 75). Se även Michelman (1969) – med referenser till flera av Rawls essäer – för ett fint resonemang om spänningen mellan jämlikhet och konstitutionellt skydd mot fattigdom.

5 Se Elizabeth Andersons distinktion mellan rättvisprinciper som är »local» (och svarar på frågan vem som ska ha vad av vem och varför) respektive »systemic» (där distributiv rättvisa handlar om distributiva konsekvenser av system för produktion och distribution). I Anderson (2017) tillämpar hon distinktionen på ett intressant sätt på Thomas Paines »Agrarian Justice» från 1795.

Referenser

- ANDERSON, ELIZABETH (2017) »Thomas Paine's *Agrarian Justice* and the Origins of Social Insurance«, i: Eric Schliesser (red.) *Ten Neglected Classics of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- DWORKIN, RONALD (1981) »What Is Equality? Part 2: Equality of Resources«, *Philosophy & Public Affairs*, 10 (4), ss. 283-345.
- FORRESTER, KATRINA (2019) *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*, Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- MICHELMAN, FRANK I. (1969) »The Supreme Court, 1968 Term«, *Harvard Law Review*, 83 (1), ss. 7-282.
- RAWLS, JOHN (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- RAWLS, JOHN (1999) *Collected Papers*, Samuel Freeman (red.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (2001) *The Law of Peoples*, Revised Edition, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SANDEL, MICHAEL J. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, CHARLES (1985a) *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, CHARLES (1985b) *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.