

Kapittel 2

*Skjønn som resonneringsform*¹

Harald Grimen

Diskusjonane av skjønn har like sidan opplysningstida vore prega av føresetnader som gjer det vanskeleg å skjone det som ein type argumentasjon. I grove trekk kan vi skilje ut tre slike føresetnader: (a) diskusjonane har ofte vore baserte på ein tanke om at argument ikkje verkar om ikkje den som argumenterer står under ytre tvang; (b) ein har operert med to måtar å skjone skjønn på, der den eine - som ikkje har noko særskilt å gjere med argumentasjon - har fått mykje meir merksemd enn den andre, som har noko å gjere med argumentasjon; og (c) ein har ofte operert med ein motsetnad mellom skjønn og argumentasjon. Kvar for seg er desse føresetnadene nok til at det vert vanskeleg å diskutere skjønn som ein type argumentasjon. Men vi treng ikkje godta desse føresetnadene. Eg skal kort gå gjennom døme på desse føresetnadene, før eg foresler ein alternativ måte å analysere skjønn på.

I

Ei svært pessimistisk analyse av vanskane som bruk av skjønn i moderne velferdstatar reiser, har blitt laga av den engelske statsvitaren og filosofen Robert Goodin, i ein klassisk artikkel (Goodin 1986). I følge Goodin er fire færer knytt til utstrakt bruk av skjønn. I kortform er dette hovudfærene:

1. Det fører til manipulasjon og utnytting. Makt til å utøve skjønn ved tildeling av velferdsgode medfører makt over ressursar som andre treng.
2. Det fører til vilkårleg handsaming ("arbitrariness"), fordi skjønnsutøvarar ikkje har plikt til å grunngje avgjerder.
3. Det fører til uvisse og mangel på tryggleik. Skjønnsbaserte avgjerder er uføreseibare.
4. Det fører til illegitim inntrenging i folk sitt privatliv. Ved bruk av skjønn finst ingen klare grenser for kor ein bør stogge.

Har Goodin rett, trugar utstrakt bruk av skjønn dei viktigaste normative prinsippa i moderne liberale rettsstatlege velferdstatar: prinsippet om formell rettferd (like tilfelle skal

handsamast likt, ulike tilfelle ulikt), prinsippet om avgjerder og maktutøving skal vere føreseibare, og det liberale skiljet mellom offentlig og privat. Goodin drøftar ulike slags rådgjerder for å bøte på vanskane, men han pessimistisk: "Is there any way to overcome the problems with discretion (...) that do not entail depriving officials of discretion? I shall argue that the answer is 'no'. The problems are inherent in the practice of discretion, and can be overcome (if at all) only by removing discretion from officials" (Goodin 1986, s. 247). Samstundes meiner han at utstrakt bruk av skjønn er ufråcomeleg i moderne velferdsstatar. Den pessimistiske konklusjonen ein vel må trekke av dette er at moderne velferdsstatar er forvaltarar av omfattande og uføreseibar vilkårleg handsaming av borgarane ved tildeling av velferdsgode. Og det finst ingen god veg ut or denne situasjonen.

Men ein vanske med Goodin sin analyse ligg i måten han drøftar skjønn på. Analysen synest å henge på ein føresetnad om at argument ikkje verkar. Eg skal ikkje gå inn på den sinnrike måten han skil mellom ulike slags bindingar på skjønn på. Men den viktigaste kategorien hans, fullt skjønn ("complete discretion"), synest å vere slik at, i og med at den som kan utøve "complete discretion" ikkje er underlagd overprøving ("review"), vil ikkje ein gang hans *eigne* tidlegare meiningar og avgjerder binde *han sjølv* i notidig eller framtidig skjønnsutøving. I botnen på dette ligg det ein slags strategisk modell for korleis personar omgåast argument, inkludert eigne argument. Argument verkar berre om skjønnsutøveren er underlagd ytre grunngjevingstvang, til dømes ved at skjønnets hans kan bli overprøvd. Argument har kraft berre under ytre tvang. Berre det kan tvinge skjønnsutøveren til konsistens over tid og situasjonar. Skjønnsutøveren sine konklusjonar og avgjerder vert då ikkje berre uføreseibare for andre. Dei vert òg uføreseibare for han sjølv. Og skjønnsutøveren kjem til å likne på Zygmunt Bauman sin vagabond. Når vi ikkje kan vite kva veg vagabonden vil ta ved den neste krossvegen, er det fordi vagabonden sjølv ikkje veit det. Han

vel først veg når han kjem til den neste krossvegen (Bauman 1997).

Vi kunne argumentere mot Goodin ved å seie at tilfelle der skjønnsutøvarar ikkje i det heile er underlagde ytre grunngevingstvang, er relativt sjeldne. I Norge er det nesten berre juryar i Lagmannsretten som har det slik. Og sjølv ein jury må forhalde seg til skuldspørsmålet i lys av gjeldande rett, prov, vitne og lagmannen si rettsutgreiing. Men å gå denne vegen det ville vere å misforstå Goodin sitt poeng og undervurdere styrken i argumenta. Ekstremtilfella med fullt skjønn er toppen av isberget. Dei uttrykker berre i svært synleg form noko som gjeld all bruk av skjønn i større eller mindre grad. Spørsmålet er kva som hender om vi bryt med den føresetnaden som synest å styre Goodin si elles utmerka analyse. Kva om vi går ut frå at argument verkar, i alle fall av og til?

II

Omgrepet skjønn er fleirtydig. I debattane finst det minst to hovudtydingar av det, som det er viktig å halde skilde. Begge går i alle fall attende til den engelske filosofen Thomas Hobbes. Den eine tydinga har fått merksemd. Den andre har lege i skuggen.

I *Leviathan* (1651) laga Hobbes ei oversikt over intellektuelle dygder ("virtues"). Ei av dei er "discretion" eller skjønn. Å bruke skjønn er "distinguishing and discerning, and judging between thing and thing", òg i tilfelle der "such discerning be not easie" (Hobbes 1973, s. 33). Då krevst god dømekraft. "Discretion" kjem frå det latinske ordet "discernere", som tyder å skilje åt eller ut. På norsk er diskresjon mest varsemd med kva ein seier eller gjer. Det kan vere varsemd med kva informasjon som vert spreidd, eller ei grense mellom privat og offentleg. "Skjønn" kjem frå det gamalnordiske ordet "skyn", og tyder omdøme, forstand, dømekraft, vurdering og vit.

Han som skil noko frå noko, dømmer ut frå ein mælestav. Han tilskriv eller fråskriv objekt eigenskapar. Domen kan gjelde utsegner, tilstandar, handlingar eller produkt. Ei utsegn kan vere *sann* eller *oppriktig*, ei handling *føremålstenleg* eller *rett*, ein tilstand *normal*, *ønskverdig* eller *rettvis*, eit produkt *godt* (som ein god kniv) eller *vakkert*. Sanne utsegner vert skilde frå falske, rette handlingar frå feilaktige, ønskverdige tilstandar frå ikkje ønskverdige, og gode produkt frå dårlege. Men - som Hobbes sa - utskiljinga er ikkje alltid lett. Flere ting kan

gjere henne vanskeleg. Det kan, for det første, vere slik at det som skal vurderast, ikkje eintydig fell inn under ei skildring. For å avgjere om ei handling er føremålstenleg, må ein vurdere verknadene hennar. Men verknadene kan stri mot kvarandre og ein må då vege dei mot kvarandre. Eikvar handling kan òg ha mykje uheldige sideverknader. Alt dette kan gjere det vanskeleg å avgjere om ei handling er føremålstenleg. For det andre kan mælestaven måtte tolkast. Kva tyder det at noko er normalt? Tyder det at det er friskt? Er det eit statistisk gjennomsnitt, omtrent som gjennomsnittshøgda i ein folkesetnad? Er det noko ingen legg merke til, del av dagleglivet sine ofte oversette sjølvsgade ting? Det kan òg vere uklårt kva mælestav som er relevant. Om ein pasient treng meir pleie og omsorg enn andre, kva mælestav skal då nyttast? Skal omsynet til lik handsaming i høve til andre pasientar eller stettinga av denne pasienten sin individuelle trong vege tyngst? Og korleis vel ein mælestav i ein slik situasjon? Inntreier ein dei tre ovanfor nemnde situasjonane - eller liknande situasjonar - då ligg det føre ein type uklære omstende som krev skjønn. Det krevst ein særskild type resonnering for å kunne ta ei avgjerd om kva som bør gjerast.

I *Leviathan* brukte Hobbes òg "discretion" om den valfridomen som undersåttane ("the subjects") har når suverenen (til dømes ein konge) ikkje har føreskrive ein regel for kva som skal gjerast. Dei kan då handle slik dei sjølv finn for godt, "according to (their) own discretion" (Hobbes 1973, s. 115). Dette er det som vanlegvis vert kalla *negativ fridom*. Ved negativ fridom har ein eit handlingsrom utgjort av alternativ som verken er forbodne eller påbodne. Dei kan ein fritt velge mellom. Ingen andre har då ein rett til å hindre ein i å gjere det ein vil. Ved negativ fridom har ein altså ein type *autonomi* til å gjere som ein vil, som ingen andre kan hindre eller avgrense. Skjønn vert då skjona som eit innhegna rom, kor ein type fridom til å ta avgjerder vert handheva i rommet. Dette svarer godt til ein moderne juridisk bruk av "discretion": "To have discretion is ... in the broadest sense to have a sphere of autonomy within which one's decisions are in some degree a matter of personal judgment and assessment" (Galligan 1986, s. 8). Men vanligvis vert "skjønn" eller "discretion" brukt i meir avgrensa tyding i jussen. Det dreier seg ikkje om rettsleg autonomi som slik, men om delegert autoritet til å ta avgjerder, såkalt "discretionary power":

”The power is given to a person with authority to choose between two or more alternatives, when each of the alternatives is lawful” (Barak 1989, s. 7).

Med Hobbes som utgangspunkt kan vi skilje mellom to hovudtydingar av skjønn. Det kan vere ein grensdragende dom, som vert felt under uklåre omstende, eller den argumentasjonsprosessen som fører til ein slik dom. Domen skal skilje noko frå noko anna. På den andre sida kan det vere eit verna rom for val eller avgjerder på grunnlag av slike domar. Med eit lån fra Robert Alexy kan vi snakke om ei *epistemisk* og ei *strukturell* forståing av skjønn (Alexy 2002, s. 393). I det første tilfellet handlar det om manglande klårleik om kva som er rett, godt eller vakkert. Skjønn er då ein resoneringsprosess som kan leie fram til avgjerder under slike vilkår. I det andre tilfellet handlar det om ein delegert og negativt avgrensa fridom. Ein er tiltrudd å velge mellom tilletne handlingsalternativ ut frå grunnar som ein sjølv finn godtakbare. Eg skal utdjupe dette skiljet noko meir i det følgjande.

III

Ronald Dworkin har laga ein mykje sitert strukturell definisjon av skjønn: ”The concept of discretion is at home in only one sort of context; when someone is in general charged with making decisions subject to standards set by a particular authority” (Dworkin 1978, s. 31). Skjønn liknar på ”holet i ein smultring”. Det finst som ”an area left open by a surrounding belt of restriction” (Dworkin 1978, s. 31). Difor er skjønn eit relativt omgrep. Det er relativt til visse grenser og til den autoriteten som har lagt dei fast. For Dworkin gjev det alltid meining å spørje: ”Discretion under which standards?” or ”Discretion as to which authority?” (Dworkin 1978, s. 31). Kort sagt ser Dworkin på skjønn som eit rom for fridom innhegna av visse restriksjonar, lagde fast av ein autoritet. Det er, som han seier, eit rom som er blitt ståande ope av omgjevande grenser. Det Dworkin kallar *standarder* er dei restriksjonane som skjønn må definerast i høve til. Dei vert fastlagde av ein særskild autoritet. Dei er bindande for dei som denne autoriteten tiltrur å ta visse avgjerder. Snakkar vi om skjønn i strukturell tyding er såleis to presiseringar alltid naudsynte. Det må presiserast kva standarder avgjerder er underlagde. Og det må presiserast kva autoritet som har delegert retten til å bruke skjønn. Å ha

eit rom for skjønn er då - slik Dworkin ser det - ikkje å ha ein absolutt negativ fridom til å gjere kva ein vil utan innblanding frå andre. Det er å ha ein fridom relativt til standarder delegert av ein autoritet. Det føl av dette at skjønn er noko ein må kunne greie for og grunnje overfor den autoriteten som har laga standardene. Dworkin skil så mellom to typar skjønn, *sterkt* og *svakt*.

Svakt skjønn dreier seg om at all bruk av standarder lagde fast av ein autoritet krev bruk av dømekraft – på ein måte som tiltek med graden av uvisse. Dworkin snakkar òg om svakt skjønn i typar av tilfelle der den som skal utøve skjønn er bunden av standarder, men ”no one will review that exercise of judgment” (Dworkin 1978, s. 32). Sterkt skjønn opptrer derimot når den som vert tildelt ansvar for avgjerder ikkje er bunden av standarder, ”he is simply not bound by standards set by the authority in question” (Dworkin 1978, s.32). Dworkin illustrerer de to typane skjønn med ein sersjant som får ordre om til å plukke ut de fem mest røynde soldatane for eit oppdrag versus ein sersjant som berre får ordre om å plukke ut fem soldatar. I det første tilfellet inneheld ordren ein standard, nemlig at de fem utvalde skal vere dei *mest røynde* soldatane. Det kan vere vanskeleg å vite kva det tyder og korleis det skal gjerast. Men sersjanten må gjere meir enn bare å velge ut fem soldatar. Han må forhalde seg til ein eller annan mælestav for røynsle. Og det finst visse måtar han då ikkje kan gå fram på, til dømes å trekke fem namn tilfeldig, eller be om at frivillige melder seg. Ingen av disse prosedyrene vil – anna enn slummessig – plukke ut dei fem mest røynde soldatane. I det andre tilfellet gjev ordren ingen standard for valg av fem soldatar. Her kan sersjanten gå fram på mange måtar, til dømes tilfeldig val eller ved å be frivillige melde seg. Dette skiljet gjeld altså i kva grad den som skal ta avgjerder er bunden, dvs. kor stort det området er som blir late ope av den overordna autoriteten (holet i smultringen). Dworkin har imidlertid lite å seie om kva det tyder å utøve skjønn, skjønna som ein måte å resonere på.

Det meste av diskusjonane om skjønn gjeld skjønn som strukturell kategori. Goodin, til liks med Dworkin, Barak, Galligan og mange fleire, høyrer til denne gruppa av debattantar. Han drøftar berre ulike slags grenser for skjønnsutøving. Om han føreset noko om skjønn som resoneringsform, er det at skjønnsutøvarar som ikkje vert styrde og kontrollerte, stort sett gjer som dei lystar. Det

finst imidlertid ikkje, så vidt eg veit, nokon argumentasjonsteori for skjønn.

IV

Eit fugleperspektiv på den litteraturen om skjønn som faktisk drøftar det som ein type epistemisk kategori viser at skjønn her først og fremst sett på som ein slags dømande og vurderande verksemd som er ulik og står *i motsetnad* til, og ofte òg i eit spenningsfylt tilhøve til argumentasjon. Skjønn vert knytt til praktisk kunnskap, taus kunnskap, intuisjon, holistisk tenking, det konkrete, det partikulære, det umiddelbare, det sanslege, det kroppslege, det flytande, livsrøynsler, livsverda, dagleglivskunnskap, det ikkje-artikulerbare, det ugrunnbare, det å vere open og mottakeleg, det å vere inntrykksvar og liknande. Denne lista av godord kunne ha blitt laga ganske mykje lengre. Det er i og for seg ikkje noko gale med denne lista. Spørsmålet er berre om ho kan brukast på den måten som ein del av dei som brukar henne, gjer.

Samanknyttinga av skjønn og eitt eller fleire av godorda på denne lista skjer ofte på måtar som relativt klårt viser at forfattarane tenker seg skjønn som noko anna enn argumentasjon. Og diskusjonen av klinisk dømekraft skjer ofte med ein eller annan variant av skiljet mellom vitenskap og praktisk kunst som bakteppe. Den kliniske dømekrafta høyrer til lækjarkunsten og sjukepleiekunsten, som ikkje er det same som den medisinske vitenskapen eller sjukepleievitenskapen. Ofte vert det òg stilt opp som eit særkjenne ved skjønn at skjønnbaserte avgjerder ikkje let seg grunnkje. Den som brukar skjønn, kan ikkje skildre kva han gjer eller forklare kvifor han gjer det han gjer. Denne litteraturen er relativt omfattande, og han dreier seg i stor grad om klinisk skjønn og dømekraft i helsefaga og til dels sosialt arbeid, og ikkje om juridisk skjønn. Eg kan av plassomsyn ikkje gå meir inn på denne litteraturen her.¹ Men det som alltid har undra meg med ein del av denne litteraturen, er nettopp tanken om at klinisk dømekraft er noko som ikkje kan grunnjevast. For om ein hevdar det, føl det òg at ein neppe kan snakke om eit skilje mellom god og dårleg dømekraft.

V

Men det er råd å ta eit anna inntak til skjønn. Vi kan nærme oss det som epistemisk kategori og sjå på det som ein måte å argumentere på og

føresetje at argument faktisk verkar. Det er ingen gode grunnar til å meine at argument berre verkar om den som argumenterer står under ytre tvang. Det er heller ingen gode grunnar til å meine at, når ein person ikkje står under ytre tvang, vil han utelukkande la seg leie av kjensler, ideologiar, makt, eigeninteresse, grupperinteresser og liknande, og ikkje av argument som han finn overtydande, eventuelt av upartiske argument. Det er, med Jon Elster, langt meir truverdig å meine at "human beings want to be rational", noko som mellom anna tyder å ha "sufficient reasons for one's behavior" (Elster 2007, s. 6, uth. av Elster). Det er noko anna at ein ikkje alltid kan få dette til. Og det er på ingen måte klårt at det er ein motsetnad mellom skjønn og argumentasjon.

Skjønn kan sjåast på som ein type praktisk argumentasjon under visse slags uklåre omstende. Praktisk argumentasjon skal leie fram til avgjerder om kva som bør gjerast i ein konkret situasjon. Det særigne med skjønn er at det er argumentasjon med *svake normative baldepunkt*. Men at dei er svake, tyder ikkje at dei ikkje er der. At dei er der, inneber at skjønn kan vere meir eller mindre velgrunna. Denne tanken – som vel dei fleste har når det gjeld skjønn – at det finst ein skilnad på godt og dårleg skjønn, kan truleg berre skjonast i eit argumentasjonsteoretisk lys. Skjønn som epistemisk kategori er ei dømande verksemd under visse slags uklåre omstende. Føremålet er å skilje noko frå noko. Han som utøver skjønn, resonnerer om særskilde tilfelle for å kom fram til ein grunnjevne konklusjon om kva som bør gjerast. Skjønn sine epistemiske og strukturelle sider heng saman. Delegasjon av skjønnsmakt ("discretionary powers") kviler på ein føresetnad om at den tiltrudde personen kan utvise god dømekraft og ta fornuftige avgjerder, dvs. avgjerder som kan grunnjevast med allment godtakbare grunnar. Det er, med litt andre ord, å gå ut i frå at han vil forvalte det fridomsrommet han har fått på ein fornuftig måte.

Men kva kjenneteiknar skjønn som resonnering? Å resonnerer inneber å freiste å finne grunnjevne svar på spørsmål. Spørsmål om kva vi bør gjere vert kalla praktiske spørsmål. Freistnader på å finne grunnjevne svar på slike spørsmål vert kalla *praktisk resonnering*. Eit praktisk resonnement går ut på å slutte til ei handling fra ei skildring av ein situasjon i kombinasjon med ei norm. Resonnementet sin struktur kan visast ved hjelp av følgjande skjema,

ein garantist er svak, tyder at han berre nemner tilhøve som det må leggest vekt på ved overgangen frå premiss til konklusjon. Men han kan vere heilt open med omsyn til korleis dei skal leggest vekt på og kanskje òg uklår med omsyn til korleis dei skal tolkast.

Denne skildringa av skjønnets sin epistemiske status er i ei viss tyding negativ. Ho ser på praktisk resonnering som eit kontinuum som er avhengig av garantistane sin styrke, og ho definerer skjønn som den sida av kontinuumet kor garantistane er svakast. Ein kan spørje kor mykje ein oppnår ved å bestemme skjønnets sin epistemiske status slik, og om det ikkje er mogleg å gje ein meir positiv karakteristikk. Svaret på det siste spørsmålet er eg uviss på. Men det ein i hovudsak oppnår, er det følgende. Først, *slektskapet* mellom skjønn og andre typar praktisk resonnering vert tydeleg. Skjønn er ikkje så ulikt andre typar praktisk resonnering, verken i form eller føremål. Det som skil skjønn ut, er vilkåra det vert argumentert under. Det er difor ikkje gode grunnar til å drøfte skjønn som om det ligg føre ein motsetnad mellom skjønn og argumentasjon. For det andre, når garantistane sin styrke er den viktige variabelen, vert grensa mellom skjønn og fri fantasi dregen ved *tilstadeveret av normative haldepunkt*. Finst det ikkje normative haldepunkt som styrer resonneringa, kan ein ikkje snakke om skjønn. For det tredje, garantistane sin manglande styrke forklårar noko av det særigne ved skjønnsutøving, nemlig den ofte påpeika karakteren av noko som liknar det den franske antropologen Claude Lévi-Strauss kallar *bricolage* (Lévi-Strauss 1962). En *bricoleur* brukar det han har for handa, og freistar å gjere det beste ut av situasjonen med dei middel han har. Til sist, denne måten å skildre skjønn på, kan forklåre både kvifor skjønn tenderer mot å skape variasjon. Ein kan òg drøfte måtar å gjere skjønn meir ansvarleg på som fell ut or synsfeltet til tenkarar som Robert Goodin (Grimen og Molander 2008).

VI

Ambisjonane med denne artikkelen er moderate. Det er å opne for ein annan måte å sjå på skjønn på enn den vanlege, og å vri debattane om skjønn mot debattane om praktisk argumentasjon. Det står att å utvikle eit slikt perspektiv i detalj, noko som tyder å lage ein argumentasjonsteori for skjønn. Ein del av svaret til Goodin er at det ikkje ligg føre gode grunnar til å tru at skjønnsutøvarar berre er

konsistente og resonnerer på ein ikkje-vilkårleg måte om dei heile tida vert usette for ytre kontroll, og at dei elles gjer det som fell dei inn. Om ein anten a) berre drøftar skjønn som strukturell kategori, eller b) i ei drøfting av skjønn som epistemisk kategori føreset ein motsetnad mellom skjønn og argumentasjon, eller c) føreset at argument per se aldri verkar, føl Goodin sine konklusjonar relativt smertefritt. Men det er ingen god grunn til å drøfte skjønn berre som strukturell kategori, eller til å føresetje ein motsetnad mellom skjønn og argumentasjon. Og det er heller ingen god grunn til å tru at argument aldri verkar.

Litteratur:

- Alexy, R. (1995) *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Alexy, R. (2002) "Afterword" i R. Alexy: *A Theory of Constitutional Rights*, Oxford: Oxford University Press
- Alvsvåg, H. (2002) "Det kliniske skjønn", i I.T. Bjørk, S. Helseth og F. Nortvedt (red): *Møte mellom pasient og sykepleier*, Oslo: Gyldendal
- Barak, A. (1989) *Judicial Discretion*, New Haven: Yale University Press.
- Bauman, Z. (1997) *Skärvor och fragment*, Göteborg: Daidalos
- Dworkin, R. (1978) *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Elster, J. (2007) *Explaining Social Behavior*, Cambridge: Cambridge University Press
- Eriksen, E.O. (2001) *Demokratiets sorte hull – om spenningen mellom fag og politikk i velferdsstaten*, Oslo: Abstrakt forlag
- Galligan, D.J. (1986) *Discretionary Powers: A Legal Study of Official Discretion*, Oxford: Clarendon
- Goodin, R. (1986) "Welfare, Rights and Discretion", *Oxford Journal of Legal Studies*, 6 (2)
- Grimen, H. & Molander, A. (2008) "Profesjon og skjønn", i A. Molander & L.I. Terum (red): *Profesjonsstudier*, Oslo: Universitetsforlaget
- Günther, K. (1988) *Das Prinzip Angemessenheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Hobbes, T. (1973) *Leviathan*, London, Melbourne, Toronto: Everyman's Library, Dent
- Levin, M. (2004) *Hva er sosialt arbeid?* Oslo: Universitetsforlaget
- Levi-Strauss, C. (1962) *La pensée sauvage*, Paris: Plon
- Martinsen, K. (2005) *Samtalen, skjønn og evidensen*, Oslo: Akribes
- Terum, L.I. (2003) *Portvakt i velferdsstaten. Om skjønn og beslutninger i sosialtjenesten*, Oslo: Kommuneforlaget
- Toulmin, S. (1958) *The Uses of Argument*, Cambridge: Cambridge University Press

lesing. Her finst òg brukbare tilvisningar til litteratur.

² Dette bygger på Stephen Toulmin sitt allmenne argumentasjonsskjema i Toulmin 1958. Sjå òg Günther 1988 og Alexy 1995, s. 52-70. Vi kane nærme oss skjønn med utgangspunkt i andre argumentasjonsteoriar, til dømes Habermas sin. Av grunnar som eg ikkje kan gå inn på her, truer eg at Toulmin sin modell har visse føremoner som eit startpunkt. Det inneber ikkje at han òg bør vere sluttpunktet.

V070709

Noter:

¹ Interesserte lesarar kan i ein norsk samanheng ta til med Alvsvåg 2002, Terum 2003, Eriksen 2001, Martinsen 2005 og Levin 2004. Dei inntek vidt ulike posisjonar, men kan vere nyttige for vidare